

Repensar lo común

Manuel Artime Omil

(Coordinador)

Colección Pensar nuestro tiempo

Teresa Oñate, Vanesa Gourhand y Paula A. Serrano
(Editoras)

Dykinson, S.L.

REPENSAR LO COMÚN

Colección Pensar nuestro tiempo

Teresa Oñate
Vanessa Gourhand
Paula A. Serrano
(*Editoras*)

**Manuel Artime Omil
(Coordinador)**

REPENSAR LO COMÚN

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 1970 / 932 720 407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Los autores
Madrid, 2019

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1324-370-2

Maquetación:
german.balaguer@gmail.com

Índice

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN «PENSAR NUESTRO TIEMPO».....	9
MARÍA TERESA OÑATE Y ZUBÍA	
PRÓLOGO	13
MANUEL ARTIME OMIL	
<i>MUNUS Y DONUM. APROPIACIONES Y APERTURAS DE LO COMÚN</i>	25
ABRAHAM RUBÍN	
ECOLOGISMO DIFERENCIAL Y NIHILISTA	51
BRAIS GONZÁLEZ ARRIBAS	
REPENSAR LO COMÚN EUROPEO, DESDE ESPAÑA Y EL KRAUSISMO	81
DELIA MANZANERO	
MUNDANIZACIÓN DE LA RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD MUN- DANA: FICHTE, HEGEL Y LA NACIÓN TARDÍA.....	107
ROBERTO NAVARRETE	
LA TOLERANCIA COMO ANTECEDENTE DE LA LAICIDAD. DOCTRINAS Y PRÁCTICAS.....	131
MARTA GARCÍA-ALONSO	

ÍNDICE

FRONTERAS AL REVÉS: LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO
COMÚN EN LA OBRA DE MAX AUB.....161
ANDREA LUQUIN CALVO

LA PIEDAD Y LO COMÚN: POLÍTICA Y EXPERIENCIA EN
LA OBRA DE MARÍA ZAMBRANO183
KAROLINA ENQUIST KÄLLGREN

INTERCAMBIO DE MUJERES Y PROSTITUCIÓN GENERAL...211
BELÉN CASTELLANOS RODRÍGUEZ

Presentación de la Colección «Pensar nuestro tiempo»

MARÍA TERESA OÑATE Y ZUBÍA
Catedrática de Filosofía de la UNED

La presente colección de libros: «Pensar nuestro tiempo», se consagra a las investigaciones, características de nuestra actualidad, que la jalonan y constituyen diferencialmente en materia de ontología geopolítica y hermenéutica histórico-ecológica. Subrayan problemas y atestiguan la atenta reflexión sobre nuestro presente que venimos intensamente discutiendo los filósofos y filósofas de todo el mundo crítico en las últimas décadas. Se trata de las mismas investigaciones que encontraron un hito de referencia destacado en el VIII-Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía de España (SAF) [catedradehermeneutica.org/2017/04/24/viii-congreso/] celebrado en los aularios, bibliotecas y salones de actos de tres grandes universidades públicas de Barcelona: la UNED [Nou Barris], la Universidad de Barcelona (UB) y la Universidad Pompeu Fabra (UPF). El VIII-Congreso de la SAF se intitulaba de manera elocuente: «El tema de nuestro tiempo: Historia, Tópos, Éxodos. *In Memoriam* Eugenio Trías». Se celebró desde el 24 hasta el 29 de abril, ambos inclusive, del año 2017, contando con más de 200 Comunicaciones selectivas y 40 ponencias plenarios, articuladas en Mesas de Trabajo, concernidas por algunas de las candentes problemáticas filosóficas que explicita y objetiva el rótulo delimitador de este magno encuentro académico. En él se reunieron más de un millar de estudiosos: profesores, investigadores y personas inquietas, cultas y críticas, provenientes de los más diversos ámbitos interdisciplinares. Ello fue posible gracias a la colaboración de las instituciones universitarias mencionadas y, en especial, al trabajo conjunto entre la SAF

[safil.es] y la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA-Santander [catedradehermeneutica.org].

Gracias a la afortunada conjunción de plurales sinergias y a la impresionante labor llevada a cabo, de manera especial, por un Investigador de la UNED: el filósofo David Hernández Castro, quien supo coordinar con maestría muy diversos Equipos de Trabajo, salió adelante con tan extraordinario resultado de convocatoria y aceptación que sobrepasó las mejores expectativas. A tales reuniones y debates se remonta libremente la inspiración de esta Colección y de estos libros. Los que se disponen con sus lectores y lectoras a *Pensar Nuestro Tiempo*. El éxito de la convocatoria nos había dado también mucho que pensar a nosotras y nosotros, los investigadores comprometidos con la Organización del Congreso, razón por la cual decidimos abrir sus temáticas a filósofas y filósofos que quisieran participar en el nuevo Proyecto de esta Colección.

Yo era en ese momento Presidenta de la SAF y sigo formando parte de su Junta Directiva, así como soy Co-directora de HERCRITIA. La idea de llevar el VIII-Congreso de la SAF a Barcelona fue aprobada, a propuesta mía, por el Pleno Asambleario de la SAF en la reunión de Clausura del VII-Congreso de la Sociedad, celebrado en la Universidad de Cádiz. Nuestra intención, junto a la tarea de pensar la ontología de la actualidad, era incentivar la participación de la filosofía catalana, favorecer su comunicación y la riqueza de su conocimiento. Como se ve por el Título de la convocatoria: «El Tema de Nuestro Tiempo. Historia, Tópos, Éxodos. *In Memoriam* Eugenio Trías», el simposio se enmarcaba entre la referencia al “Tema de Nuestro Tiempo” de José Ortega y Gasset y el legado del gran filósofo catalán Eugenio Trías. Referencias que hacen más sencillo subrayar el espacio crítico de la teología política y la filosofía de la historia, ámbitos y dinámicas de reflexión que hoy nos atraviesan demandando nuestra interrogación, tanto como la atención y el esfuerzo crítico-reflexivo inherentes a nuestra intervención pública y a la consecuente acción comunitaria.

Comenzando así por interrogaciones pensantes que afectan a la misma *ontología* (el modo del ser y sus lenguajes) *del espacio, el tiempo y el arte*, donde estamos *nosotros/asituados* y donde habríamos de saber entender e interpretar contextualmente cómo poder habitar (políticamente en sentido amplio) y con qué criterios y límites diferenciales y plurales orientarnos

para hacerlo bien. Asuntos que conciernen no sólo a las éticas-políticas situadas, sino también a la ontología estética (de la *aísthesis*-percepción: del espacio-tiempo y la obra de arte pública), puesta en conexión con la ontología de la diferencia y la alteridad. Campos y nexos, límites y términos, que marcan la especificidad reconocible del pensamiento pluralista interpretativo del siglo XXI. Tanto como señalan la necesidad de que el pensar del ser-diferencia y sus constelaciones se abra a lo otro-posible, tanto de lo humano: los otros pueblos, culturas, lenguas y símbolos; los otros pasados posibles no clausurados y de los cuales mana el futuro anterior; como de lo otro no-humano: las restantes culturas animadas del planeta en todos los mundos de la vida; así como lo otro propio de la *Phýsis*: la naturaleza espontánea, auto-legislada, viva y creativa; y del mismo modo a lo sagrado indisponible y lo divino. Incluyendo esto último la capacidad de renombrar críticamente a las religiones y los cultos que históricamente conciernen a la tierra-celeste, junto con sus secularizaciones, sí, pero también con su fondo de misterio inagotable.

Ejes sincrónicos y diacrónicos de la alteridad-diferencial que interrogan a la vez al complejo *pensar de Nuestro Tiempo* de un modo acuciante. La Filosofía, hoy más que nunca, lo sabe: se sabe y reconoce interrogada por los problemas que conforman *el Tema de Nuestro Tiempo* y exigen el paso a *Otra Filosofía del Espíritu* después de Hegel (y de Nietzsche, Heidegger, Harent, Gadamer, Deleuze, Foucault, Ortega, Zambrano, Trías, Vattimo, nosotras/nosotros, etc.). Una Filosofía de camino hacia la Segunda Ilustración, donde la Igualdad, Libertad y Solidaridad, irrenunciables, se delimitan por el límite de lo Otro y la Diferencia, en orden a detener el exceso de la des-mesura brutal (pienso en el “progreso” del tiempo lineal devastador o en la violencia del positivismo técnico-científico del capitalismo ilimitado belicista) para reorientarse hacia el sentido y abrir la complejidad crítica de nuestro posible habitar. El habitar de una época que sí pueda ser llamada “Nuestro Tiempo”. De estas cuestiones-tareas tratan estos libros. Destacan entre ellas, clamorosamente, la Ecología y el Feminismo. De estas cuestiones trata la Colección *Pensar nuestro tiempo*.

Juzguen las lectoras y lectores por ellos mismos/as a partir del enunciado de algunos de los primeros rótulos de la Colección: *Repensar lo común / Sin espacio, sin tiempo / Éxodos y geopolítica / La búsqueda de la verdad a través del tiempo: historia de la filosofía / Feminismos y filosofía de la historia /*

Grecia y nosotros: hermenéutica y lenguajes poéticos / Estética y nuevas tecnologías / Grecia: umbral de la sabiduría/. El retorno de lo sagrado y las religiones del mundo...

A los cuales seguirán otros títulos y otros libros. Pues la Colección está abierta al futuro.

Esta Colección sería imposible sin el apoyo institucional y financiero de la Sociedad Académica de Filosofía de España (SAF) y de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA, adscrita al Vicerrectorado de Investigación de la UNED. Se enmarca en el Proyecto de Investigación Ref. UNED (2011-0001) Cátedras Universitarias. Financiación Banco de Santander. Grupo Santander Universidades.

En cuanto a las personas que trabajan en estos volúmenes me complace sobremanera manifestar públicamente la debida *gratitudo* tanto hacia los Coordinadores y Coordinadoras, como a las Autoras y Autores, de los escritos que configuran todos y cada uno de estos libros: los que componen la Colección «Pensar nuestro Tiempo». Vaya también nuestra gratitud y el reconocimiento debido a su cuidadosa labor, dirigida al Equipo Editorial de la Colección, conformado por las Investigadoras de HERCRITIA: Paula A. Serrano y Vanesa Gourhand, así como al Equipo de Organización de la Cátedra en su conjunto. He de expresar igualmente la más encarecida gratitud que nos vincula con la Junta Directiva de la SAF y con todos los Miembros de la Asociación: los Socios y Socias de la misma, pertenecientes a la mayoría de las Facultades de Filosofía de las Universidades y Centros de Investigación en Filosofía de España. Sin el apoyo de las personas e instituciones mencionadas, y sin el ingente trabajo de investigación que contienen, estos libros no podrían ver la luz, ni demorarse en alumbrar, en lo posible, los hondos problemas críticos y filosóficos que requiere *Pensar Nuestro Tiempo*.

Nuestro Tiempo... ese espacio-tiempo curvo y sincrónico que tanto nos emociona y nos duele... Pionero de tecnologías y posibilidades creativas inéditas, está gravemente herido: amenazado por la repetición indiferente de la máxima brutalidad y la más insensible violencia explotadora. Es tarea de la Filosofía encontrar las causas de tal desequilibrio y abrir el Futuro mejor para los tiempos y los seres (los humanos en primer lugar, pero no sólo) venideros, a comenzar por *ahora* mismo.

Prólogo

MANUEL ARTIME OMIL

La historia de este libro comienza en la primavera de 2017, con la celebración en Barcelona del VII Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía con el título «El Tema de nuestro Tiempo: Historia, Tópos, Éxodos. In Memoriam Eugenio Trías», y culmina un año después en la primavera de 2018, coincidiendo con la conmemoración del 50 aniversario de Mayo del 68 y los 200 años del nacimiento de Marx.

El congreso de la SAF, presidida entonces por Teresa Oñate, consiguió reunir una representación importante de la academia filosófica española. Concebido, en parte, como un homenaje a la figura del recientemente desaparecido Eugenio Trías, se conminaba a los participantes a un tipo de ejercicio filosófico, del que habría hecho gala el autor barcelonés, la reflexión sobre el tiempo que nos ha tocado vivir. Esto es probablemente, así lo han señalado recientemente Francisco Vázquez y Moreno Pestaña¹, lo que une a los autores de la generación del 68, en la que se ubicaría Trías, con otra gran cosecha de la filosofía española, capitaneada por Ortega y Gasset a comienzos de siglo. La filosofía entendida como reflexión sobre nuestro tiempo, el momento histórico que habitamos o circunstancia, había sido el sello de la filosofía orteguiana, recogida en su obra «El tema de nuestro tiempo» y que inspira el título del Congreso. Este modo de entender-hacer filosofía, se habría visto interrumpido por el modelo escolástico de postguerra, que desvía nuestra mirada hacia lo eterno, lo intemporal, lo trascendente, como objeto último del pensamiento. La aportación de Trías pasa por entender que eso «último», ese límite, había de ser concebido como un posibilitante, nunca como algo dado. El «límite-limitante», como lo llama Oñate remontándose al Aristóteles Griego y a Parménides, del mundo, es lo que va a permitir

¹ Francisco Vázquez. *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Abada, Madrid., 2009; J.L. Moreno Pestaña: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.

múltiples formas de ser y de sentido, devolviendo a la filosofía el interés por la temporalidad, lo histórico, lo inmanente, en que se desenvuelve (y se oculta) dicha realidad y sus razones. La generación de Trías, Savater, Morey, Argullol, Gómez Pin, Rubert Ventós,... recuperaría este interés filosófico por la ontología histórica y por el presente, si bien en ella pesa más la influencia de Foucault que la de Ortega, la filosofía francesa contemporánea que el ensayismo español de comienzos de siglo. Esta filosofía ha cobrado de nuevo actualidad hoy, a la vista de lo que estos días se publica y se nos emplaza a pensar, no sólo por este congreso al que nos referimos, convocado bajo dicho espíritu. Cabe sospechar que es la fuerte conciencia de crisis histórica lo que nos empuja a todos a esta clase de reflexión temporal, al Ortega del periodo de entreguerras, a nuestros filósofos “sesentayochistas” y a nosotros hoy.

Cuando Ortega escribe *El tema de nuestro tiempo*² se hace ya patente el agotamiento, no sólo de la cultura española –como venía denunciando desde joven³–, sino de la europea en su conjunto –como vendrá pronto a desarrollar⁴–. El agotamiento de la civilización tiene que ver, siempre lo tiene –según Ortega–, con su incapacidad para seguir transformándose, adaptándose a los cambios de la historia. La modernidad decimonónica ha sucumbido –apunta Ortega– por la presunción de escapar a esas transformaciones, su sublimación por encima de la esfera del tiempo; hace como el Barón de Munchausen que tiraba de su propia coleta hacia arriba para así sacarse del agua. La realidad –admite Ortega–, que es cambiante, castiga la osadía de idealistas, positivistas u otra clase de objetivación cultural que se erija en absoluto. Al ser móvil, el sentido no admite que olvidemos su origen, su inserción histórica, su corporeidad subjetual, a riesgo de caer en las parcialidades más caprichosas. Es a consecuencia de haber olvidado su historia, explica Ortega, que la cultura moderna entra en crisis a principios del XX, una crisis de la que no saldrá sin consecuencias, ni sufrimiento, las dos guerras más terribles que ha conocido la humanidad. Se hace urgente –es el llamamiento de Ortega– volver a tematizar nuestro tiempo, interpretar la deriva histórica y restaurar así un cierto lenguaje común, un rumbo a la civilización.

² 1ª edición; Calpe, Madrid, 1923.

³ *Vieja y nueva política*. Renacimiento, Madrid, 1914.

⁴ *La rebelión de las masas*. Revista de Occidente, Madrid, 1929.

Ortega fallece en 1955, en una España que vive de espaldas al mundo y que sólo habrá de participar indirectamente en la nueva senda civilizatoria emprendida tras la II Guerra Mundial. Las reformas de postguerra abren en Occidente un periodo de estabilidad, que durará hasta finales de los años 60, cuando vuelva a estallar el descontento y salten las alarmas de una nueva crisis social. En el caso de este nuevo vanguardismo, no hay que achacar las causas a las dificultades económicas, sino al rechazo hacia un nuevo tipo de sociedad administrada, que conduce nuestra libertad por el camino del consumo y nos hace vivir de espaldas a múltiples formas de dominación (cultural, sexual, neocolonial, medioambiental,...). Los jóvenes del 68 se encuentran de nuevo emplazados a pensar críticamente su tiempo, bajo el paraguas de un “nietzscheanismo de izquierdas”, que habrá de guiarles en su tarea genealógica. Para Eugenio Trías es la metafísica subjetivista, propia de la modernidad, la que va a llevar a ocultarnos los límites de nuestro mundo, la que sitúa el sentido en la negación de todo límite, allí donde no cabe pensar⁵. La filosofía del límite pretende ser una alternativa al nihilismo al que se ha visto abocado nuestro tiempo, a recuperar un pensamiento que restablezca las bases de lo común, ya no desde los parámetros estáticos, cerrados, medibles –como proponía el utopismo–, sino como lo intensivo, lo que está en movimiento, lo posible, lo que está por venir.

Ortega y Trías comparten una conciencia, que ha vuelto a ser palpable en nuestro días, la conciencia de estar habitando un mundo sumido en un periodo de decadencia, de agotamiento de ciertas energías históricas y la urgencia de repensar el curso de la civilización. El espíritu modernista se ha apropiado de nuestra época, invitándonos a renovar la cultura de manera completa y arrastrando también sus sombras, los peligros de mezclar el arte con la vida, la tentación voluntarista y de usurpación de lo común. Las llamadas a la regeneración empiezan a ser escuchadas y encuentran también respuesta en la filosofía, que se vive emplazada como en otros momentos a transformar la historia, problematizando las categorías en curso, sometiénolas a escrutinio ontológico, epistemológico, político,... La filosofía en tiempos de crisis será radical por ser irónica y no replicante –como nos previno Ortega–, por someter a

⁵ *Lógica del límite*. Destino, Barcelona, 1991.

crítica al pensamiento, a la razón heredada, para poder reconectar con la realidad y restablecer los lazos de lo común deteriorados.

La reconstrucción de lo común se ha convertido en el tema de nuestro tiempo. La desestructuración de la vida moderna ha tenido muchos anunciadores, muchos padres, Ortega denunciaba el particularismo o Trías la deshumanización de nuestra sociedad. La era del mercado global le ha dado una nueva dimensión al problema, la urgencia por reconstruir lazos de entendimiento, valores o instancias de comunidad, se ha convertido en una necesidad inminente. Esta urgencia por la recuperación de lo común se expresa en múltiples dimensiones: un territorio común, como reivindicación hacia los que quedan fuera del régimen de propiedad; los bienes naturales, como preocupación por el medio ambiente y su conflictividad con la ideología del “crecimiento”; la vertebración social, contra la destrucción de vínculos y el olvido de nuestra dimensión comunitaria; los bienes inmateriales y el conocimiento, contra la pretendida privatización y mercantilización intelectual; un espacio laico común, donde puedan desplegarse de manera no coactivas dimensiones de espiritualidad, el tiempo común, como posibilidad de introducir otras líneas de continuidad histórica, en que puedan reconocerse más personas y proyectos de vida.

Estas demandas de lo común pueden ser vehiculadas de manera reactiva, como estamos viendo en algunas manifestaciones políticas de la actualidad (repliegue identitarista, xenófobo, autoafirmativo, intolerante,...). La reconstrucción moderna de los lazos de comunidad ha venido acompañada siempre de estos peligros y estos retos, toda vez que aspiraba a sustituir las viejas instituciones político-religiosas por otras que articulasen la convivencia entre diferentes confesiones e ideas. La modernidad como reconstrucción de lo común sobre bases laicas, seculares, no ha estado exenta de dificultades y ha dado lugar a formulaciones en ocasiones más admirables que en otras. El desencantamiento, al que apuntara Weber, o el abstraccionismo, como le llamó Hegel, son dos maneras de advertir sobre estas dificultades del proyecto moderno. Poner en suspensión algún ámbito del sentido, para tratar de fundar así la comunidad y evitar los conflictos a ese respecto, no supondrá eludir otras dificultades, que tienen que ver con el vaciamiento de esferas de vida, el abandono

de instancias de reconocimiento o la aparición de nuevas parcialidades bajo la forma de lo moderno.

El reencantamiento o la recuperación de vínculos comunitarios, allí donde la vida se nos presenta desestructurada o al albur del voluntarismo, se ha convertido así en un reto de la ciencia social contemporánea. De otra manera, no cabe entender la actualidad recuperada por el “aristotelismo” en nuestra época y su enfatización de la dimensión comunitaria, política, de la vida humana. Atrás quedan aquellas interpretaciones de la realidad social y las emergencias movimentistas contemporáneas, que hacían del individuo el único parámetro de su discurso. Es esta clase de interpretaciones, la que hacen de la postmodernidad algo denostable para muchos o del “sesentayochismo” un movimiento perfectamente asimilable por el capitalismo⁶. Sin embargo, no es esta la única interpretación posible sobre nuestra época, no es preciso caer en tal pesimismo respecto a las expresiones de contestación de las últimas décadas. Pues es posible advertir en muchas de ellas –venimos apuntando– una reivindicación de lo público desde múltiples miras y en sus diferentes dimensiones. Por otro lado, lo que debemos a la postmodernidad –en su mejor legado– o lo que podemos valorar de las formas contemporáneas de resistencia, es la potente conciencia de aquellos peligros que advertíamos, las precauciones sobre el reverso represivo de toda propuesta modernizante. Hoy somos quizá más sensibles a la ambigüedad inherente a cualquier proyecto comunitario, la vinculación de lo común y lo coercitivo, la reciprocidad y la dependencia, lo emancipatorio y la violencia. Tenemos más presente aquella advertencia de Bourdieu, de que toda comunidad es una construcción política⁷ y que, por tanto, resulta imprescindible mirar hacia el afuera, el excluido, como horizonte para una reconstrucción inacabable de lo común.

Este libro, concebido sin pretensiones ya no de palabra definitiva sino siquiera de exhaustividad, sí aspira a poner de manifiesto la multiplicidad y complejidad de dichas demandas a través de un conjunto de aproximaciones al problema de lo común. Los ocho autores/as que aquí participan, casi todos ellos filósofos de formación, ofrecen respectivas

⁶ Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona, 2006; Perry Anderson. *Los orígenes del postmodernismo*. Anagrama, Barcelona, 1998.

⁷ Bourdieu, Pierre. *Cultura y poder*. Grijalbo, México, 1990.

problematizaciones de la reconstrucción de bienes comunes en diferentes dimensiones: material, inmaterial, medioambiental, espiritual, temporal, intelectual, corporal,... Esta panoplia de intervenciones no puede considerarse en todo caso como un elenco de ejercicios del todo independientes y relativos a ámbitos restringidos de saber o interés particular. Pues todas ellas están concernidas, y ahí reside su complejidad, por la responsabilidad de hacerse compatibles, por la dificultad que supone crear convivencia y unas condiciones de sociabilidad más humanas y compartibles.

El texto que abre este compilatorio viene firmado por Abraham Rubín; y digo firmado porque trae consigo una resistencia, la que defiende el procomún, a asignar a ninguna forma de conocimiento el régimen de propiedad. La propiedad, nos recuerda Abraham en «Munus y donum. Apropiaciones y aperturas de lo común», es una institución de origen jurídico romano que el capitalismo sitúa en el centro de su ingeniería social. Según el imaginario capitalista (smithiano) el hombre es de naturaleza un mercader y toda la realidad humana es susceptible de privatización y mercantilización, lo cual conlleva un riesgo destructivo para la comunidad misma. Abraham lo explica, primero, por contraste con las sociedades del Don, aquellas estudiadas por Marcel Mauss en su célebre *Ensayo sobre el don*⁸. El intercambio en estas sociedades, Mauss se refiere a la Polinesia pero puede trasvasarse a todas aquellas en que se manejan instituciones de reciprocidad, está basado en una obligación mutua. A diferencia de la transacción mercantil, es este un deber hacia los demás que no termina nunca, por lo que habrá de ser motor de sociabilidad. No se le escapa a Mauss que estas instituciones de reciprocidad permiten o incluso fomentan la acumulación y jerarquización en forma de deuda, pero preservan un elemento de responsabilidad común, que las hace preferibles para el antropólogo francés. En la segunda parte del texto, Abraham desarrolla esa idea del intercambio y la comunidad como algo nunca cerrado, ilimitado, una idea que habrá de ser formulada filosóficamente por Deleuze y Derrida, autores de referencia en este texto. Si el conocimiento, u otras formas de la realidad humana, no son susceptibles de apropiación es por su carácter incalculable, inmedible,

⁸ Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don*. Katz editores, Buenos Aires, 2009.

que es condición de cualquier transacción, razona Derrida. Los elementos comunes o vertebradores de un grupo humano tienen este carácter indecible. La comunidad no se forja sobre lo homogéneo, lo cerrado, sino sobre el riesgo mismo de su disolución, la posibilidad de trascender hacia otro orden de intercambio. El riesgo de disolución es inherente a la comunidad y por eso la política debe procurar, no fabricar comunión, sino en todo caso fomentar la posibilidad de experiencias compartidas; múltiples, recíprocas, abiertas.

Siguiendo el orden de los textos, la aportación de Brais G. Arribas nos lleva a otra dimensión del problema, las consecuencias medioambientales, y a otra derivada de su análisis, la construcción del sujeto. El desastre medioambiental se presenta como el gran desafío de nuestro tiempo, que se quiere abordar en este 'Ecologismo diferencial y nihilista'. El problema, nos advierte el autor, tiene múltiples dimensiones, la económica y la política son conocidas. Brais presta atención a la dimensión filosófica, al modelo antropológico sobre el que se edifica y legitima la destrucción del medioambiente. El antropocentrismo propio de la cultura occidental y moderna toma la naturaleza como un mero objeto de extracción, ya sea de materias primas u otras formas de rentabilidad mercantil. Nuestra era habría desarrollado esta lógica hasta el extremo, llevando al *homo economicus* a su forma más grotesca, reduciendo el papel del sujeto al de una máquina y la política, a un instrumento de gestión. Frente a esto —propone Brais— la «ética diferencial» de Braidotti nos proporciona una salida filosófica, una escapada de la lógica de la maquinaria de destrucción. El sujeto humano no es ese instrumento unitario, posee múltiples dimensiones y la potencialidad de crear valores comunes alternativos. Las políticas de decrecimiento, que se plantean como respuesta resistencial a la producción desmedida y a la dinámica extraccionista, deben ir acompañadas de otro modelo antropológico, que no esté basado estrictamente en los valores de competencia y productividad, sino en la dimensión relacional del mismo, en la creación de lazos de mutualidad. Es preciso —concluye con la terminología de Vattimo— «debilitar» no sólo el capitalismo sino las categorías y el sujeto que lo acompañan, abriendo paso a otra forma de gestionar los recursos y nuestras propias vidas, a otro sentido de civilización.

Delia Manzanero nos trae el siguiente texto, «Repensar lo común europeo desde España y el krausismo». Europa ha encarnado secularmente esa vocación de trascender particularismos y crear comunidad, así se pone de manifiesto en la historia intelectual española. El europeísmo moderno se presenta de entrada como una superación de la concepción imperialista del continente europeo; no sólo se trata de superar el cierre en nichos religiosos o estatales, sino el engaño de quienes confundían la unificación con la tutela de una sola nación. La condición periférica de los europeístas españoles y su lucha precisamente contra la nostalgia de la España imperial, hace de ellos unos baluartes de una idea de Europa como morada espiritual común. Las virtudes de la cultura europea están asociadas a su carácter polifónico, plurívoco, por su disposición a albergar la diferencia, la duda –dirá Ortega–, no en su construcción en torno a un dogma o verdad (como se concebía la cultura canovista). Es por eso que el humanismo europeo ha de considerarse una obra necesariamente inconclusa, siempre por llegar. Por épocas ese proyecto atraviesa senderos de impulso y otros de crisis, hoy nos encontraríamos en uno de estos últimos, después de los esfuerzos recientes por instaurar la unión. Pero la unificación jurídico política no es condición suficiente de la construcción europea, como advertieran los krausistas españoles un siglo atrás, es preciso un consenso moral que acompañe al proyecto, un ethos común que cree lazos de solidaridad.

Roberto Navarrete en su «Mundанизación de la religión y religiosidad mundana: Fichte, Hegel y la nación tardía» plantea algunos de los desafíos que esta cultura humanista, secular, europea, ha atravesado en su implementación. Nacida de las entrañas de la Ilustración francesa, habrán de ponerse pronto de manifiesto los anclajes de esta cultura secular con la religión cristiana y la relación problemática de ambas. La recepción alemana –nos recuerda Navarrete tomando como referencia a Hegel y Fichte– habrá de denunciar la forzada abstracción o desencantamiento que experimenta la modernidad en manos francesas. Sería necesario de nuevo encarnar esos valores modernos en un mundo de vida, para que sean verdaderamente comunes. El moderno Estado liberal francés alcanzaría la profundidad espiritual que le es propia (es decir, recuperaría la eticidad originaria del cristianismo) con la nación alemana. Pero esto trae consigo una concepción expansionista de la nación y de la historia como teodicea, como habrá de advertir Rossenzweig posteriormente,

también sobre la base de otro legado religioso, el de Agustín, Pablo de Tarso o Lutero. La encarnación de la razón secular en proyecto histórico concreto, representado en este caso por el Estado prusiano, abre la puerta a un mesianismo político indeseable. Más que dar concreción a las libertades en una comunidad concreta, lo que va a hacer es suprimirlas. El radicalismo político de los años '30 tendría que ver con la exaltación de una comunidad erigida en baluarte del progreso y que no contempla sus propios límites, ni ofrece márgenes para la resistencia hacia el Estado, que estaban en la base de la esfera pública moderna.

El texto de Marta García Alonso, «La tolerancia como antecedente de la laicidad. Doctrinas y prácticas», introduce una idea importante de cara a pensar el papel de la religión en la construcción de lo común: «no hay una única laicidad filosófica sino muchas articulaciones históricas y político-jurídicas diferentes». Contra lo que se ha venido planteando por parte de sus propios teóricos, la laicidad no es una doctrina humanista de la que derivar ciertas prácticas, sino que sería más bien a la inversa. Al igual que la tolerancia, la laicidad es una filosofía que respalda esferas de actuación no coactivas respecto a las creencias y los cultos. Responde a la necesidad de proteger tanto a quienes profesan cultos minoritarios como a los que no profesan ninguno. Luego, surge como un modo de resolver problemas de convivencia concretos. Los soberanos, en el propósito de evitar que la religión se convirtiese en fuente de inestabilidad, tratan de delimitar el mandato político y propiciar espacios para prácticas no invasivas del común. Trasladado a nuestros días, en lugar de ver la emergencia de cultos como una amenaza anti-laica, sostiene la autora, deberían habilitarse soluciones de convivencia entre creencias, que garanticen al mismo tiempo un espacio para lo espiritual como eviten coacciones que tengan en éste su origen. Más que concebirse como doctrina abstracta, la laicidad debe tomarse como un reto al que están expuestas todas las sociedades y que exige soluciones prácticas y teóricas que no son independientes de esa particular coyuntura.

Andrea Luquin escribe «Fronteras al revés: La construcción del espacio común en la obra de Max Aub». Aub, de madre francesa y padre alemán, eslavo de apellido, judío de origen familiar, nacido en París y formado en Valencia, conocerá en sus propias carnes la experiencia de la exclusión y además de manera reiterada y con diferentes excusas. Sus

reflexiones sobre la comunidad van a estar atravesadas por la condición de exterioridad, por formularse desde el afuera, que será un afuera en plural. Habitante del exilio republicano, que habrá de ser hasta el resto de sus días, Aub explica la importancia de adscribirse biográficamente en algún lugar. La sociedad no es sólo un territorio donde uno nace o habita, sino donde uno inscribe sus experiencias vitales, es un nosotros. Así se explica lo traumático del itinerario exiliado, cuya identidad es borrada a la fuerza de su lugar de origen. La narración de Aub sobre el exilio, su trabajo literario en general, se convierte en una búsqueda de aliento, de supervivencia y reconstrucción vital. Lejos de quienes se proclaman individuos por encima de cualquier adscripción comunitaria, Aub se reivindica «cosmopolita de nacimiento pero español de corazón». Aún después de saber que la patria abandonada, la República española donde creció y conformó su identidad, ya no existe, no sólo para él, sino que se perdió sin retorno tras la derrota en la guerra, que siguió al levantamiento militar.

Karolina Enquist nos trae el testimonio filosófico de otra exiliada, «La piedad y lo común: política y experiencia en la obra de María Zambrano». Socializada en el contexto de crisis de la Restauración y la contestación intelectual, Zambrano hereda el problema de España como el de la regeneración pendiente o la construcción fallida de una comunidad nacional. Al contrario que su maestro, la filósofa malagueña no recela de la masa, para identificar la inteligencia en la élite, como pensara Ortega. El pueblo es un sujeto histórico que se actualiza en una forma política determinada. No cabe pensar al individuo con independencia de ella, «no hay libertad individual que no haya que actualizarse en dependencia de otros», dice. La experiencia del exilio supone para Zambrano y su generación la enfatización de estos problemas, la radicalización de las urgencias epocales de la comunidad política española. En su obra tardía, identifica la piedad como el elemento clave para una política democrática, basada en el querer lo común, en reconocer a otros como semejantes. Su exilio, por tanto, no va a ser tematizado como experiencia individual, sino como un estado de mayor conciencia de la condición histórico-social del ser humano. La pérdida de lo social originario nos va a mostrar su carácter inminente para el sujeto, como fundamento mismo de la construcción de identidad personal. La democracia nos insta a pensar al individuo en el seno de una comunidad de diferentes,

en reconocimiento de otros; mientras el totalitarismo nos hace pensar la comunidad como resultado de una voluntad única, como si fuera un sujeto absoluto.

El texto que cierra el libro está firmado por Belén Castellanos, «El intercambio, comunidad de mujeres y prostitución general de las mujeres». De nuevo, la dimensión personal, la construcción de la subjetividad, toma el protagonismo en la tematización política de lo común. Se aborda aquí la principal de las batallas en boga en nuestro tiempo, la lucha por la construcción de la femineidad, en este caso desde el punto de vista de la sexualidad y las ideologías del disfrute corporal. La condición de la mujer desde el capitalismo, explica la autora, ha sido reducida a la de objeto de placer y desahogo sexual del varón, además de otras alienaciones relativas a su esclavización en el trabajo doméstico. La liberación sexual en el capitalismo tardío no ha significado una escapatoria a estas condiciones de alienación, sino más bien su desarrollo como tecnologías del yo. Han favorecido la autoidentificación de la persona sometida con las obligaciones que le son asignadas. La heterosexualidad no admite otra conceptualización que como un régimen político, una forma de disciplinamiento, a juicio de la autora. El empoderamiento femenino pasa, en claves marxistas, por un ejercicio de autoconciencia, de orgullo de clase, que ha de realizar la mujer a través de la valoración de su trabajo, sus deseos, su cuerpo. Escapar a los roles asignados habrá de tener un efecto disruptivo sobre las instituciones del común, empezando por la familia, para dar paso a otra clase de vínculos, menos alientantes, más horizontales.

Munus y donum. Apropiaciones y aperturas de lo común

ABRAHAM RUBÍN

Delimitación

El concepto de común es fundamental para construir una teoría política igualitaria, pero si queremos acercarnos a este concepto con rigor, creemos que es imprescindible pensar primero las connotaciones que tiene y aquello que resuena en su interior. Un camino válido, como otros, es el de la etimología, no porque ella sea un patrón de verdad al que acudir, sino para poder reflexionar sobre los motivos que pueden estar en juego en el problema de lo común, aunque estos no sean evidentes.

Una rápida mirada etimológica nos lleva a ver que el verbo latino *commûnis* proviene de la forma *ko-moin-i-* (algo que se tiene en común), de la que también surgen *comunidad* o *mancomún*. Pero asimismo comparte raíz con el latino *commûnicô* (comulgar) y *communicâre* (comunicar). En todo caso, el término del que provienen es *munus* y su raíz dominante *mei-*. De ahí que, según Emile Benveniste, *munus* es un don que obliga a un intercambio, ya que *mei-* mayormente refiere a “cambiar” o “intercambiar”¹. Es la misma raíz que nuestro *mutuo*, pero también que *remunerar*, o *immune* (el que no cumple con la obligación de restituir). A este respecto, Roberto Esposito afirma que *munus* oscila en torno a la idea de deber, al igual que el término *donum*. En este punto sigue precisamente a Benveniste para reflexionar acerca de la relación entre deber y don, y cómo este supone a aquel: «una vez que alguien aceptó el *munus*,

¹ Cfr. Benveniste, E. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid. Taurus. 1983, pp. 63-64.

tiene el deber (*onus*) de retribuirlo»², motivo por lo que el *munus* es el deber que se contrae con el otro.

Del mismo modo, y también siguiendo a Benveniste, Cristian Laval y Pierre Dardot³ consideran que lo común implica cierto deber de reciprocidad ligada al ejercicio de responsabilidades públicas. Por tanto, el término *común* designaría el principio político de una co-obligación para todos aquellos que están comprometidos en una misma actividad.

Por todo esto Esposito⁴ puede concluir que el intercambio es la base de lo común, y la comunidad es el conjunto de personas a las que une un deber compartido o una deuda⁵.

Las cuestiones a dilucidar después de este planteamiento, a nuestro juicio, son las siguientes: ¿Es ineludible la relación entre el *munus* y el *donum*? ¿Es posible concebir un don al margen de la esfera del intercambio? ¿Está el intercambio irremediamente unido a una deuda con el otro? Por último, ¿qué repercusiones tiene todo lo anterior en la cuestión de lo común y en la gestión que el capitalismo ha hecho de ello?

Intercambio y deuda, o lo común y el don

La visión clásica de la Historia de la antropología asume la predominancia en sus presupuestos de la esfera del intercambio como aquello que rige las relaciones sociales, en cuanto se manifiesta en el lenguaje así como en la economía⁶. Precisamente aquí se centra la Historia de la economía, donde el estudio de las formas de intercambio generalizado guía las investigaciones del mismo Marx, quien continúa la línea de estudio instaurada por Adam Smith en la que afirma que la aparición del dinero es la cristalización de la medida a usar cuando el intercambio se generaliza. Antes de eso todo era trueque, consecuencia de «cierta

² Esposito, R.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 27.

³ Cfr. Laval, C. & Dardot, P. *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona, Gedisa, 2015, p. 29.

⁴ Cfr. Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, *op. cit.*, p. 27.

⁵ *Op. cit.*, p. 29.

⁶ Cfr. Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 318-319.

inclinación genial del ser humano (...); la inclinación es, a saber, de negociar, cambiar o permutar una cosa por otra»⁷.

De aquí que Smith suponga que todo humano es mercader y toda sociedad comercial. Guiado por su creencia en la naturaleza egoísta del ser humano, asume que si alguien produce u obtiene un acopio sobrante *solamente* lo intercambiará con otro del que él carezca, dando lugar a un justo trueque⁸. Es decir, nunca lo regalará, pues sacar beneficio también está inscrito en el concepto de naturaleza humana de Smith.

Más allá de la discusión sobre la naturaleza del ser humano, la construcción de la Historia de la economía se hace a partir del mito del trueque, de las tierras primitivas en las que este era el comportamiento generalizado que daba lugar, con el tiempo y de manera natural, a la aparición del dinero. Una de las tesis que quiere demostrar David Graeber en su interesante y provocador libro *En deuda* es que no hay ninguna prueba antropológica de la existencia de esa tierra del trueque, y sí muchos indicios de que, quizás, nunca existió.

Sea como fuere, los casos analizados por Graeber concluyen que el intercambio suele darse entre pueblos diferentes, incluso enemigos, con el cual o bien se refiere a una transacción simbólica entre culturas distintas, o bien cada uno hace su propio negocio y marcha sabiendo que posiblemente no volverá a encontrar al otro⁹. En caso de que esto se refiera a una relación entre vecinos, el intercambio directo o trueque no aparece con tanta claridad, o por lo menos aquí se introduce la posibilidad de que uno no busque aprovecharse de su vecino, sacar beneficio a costa de él, por lo que es factible que la transacción pase a ser un *regalo* o cuando menos algo que se da sin contrapartida inmediata –pues quizás en ese momento uno no precise nada de lo que puede ofrecer el otro–, aunque se asume que, siendo vecinos, es solo cuestión de tiempo que la contrapartida pueda aparecer, que el intercambio se cierre. Mientras eso no llega lo que acontece es una especie de sistema de crédito. Si a esto se le suma el descubrimiento de que los sistemas de crédito precedieron miles de años a la invención de la moneda –lo que hacía temblar toda la

⁷ Smith, A. *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Oficina de la viuda e hijos de Santander. Valladolid, 1794, p. 21.

⁸ *Op. cit.*, p. 35.

⁹ Cfr. Graeber, D.: *En deuda*, Barcelona, Ariel, 2012, pp. 44-48.

teoría del trueque de Smith¹⁰, quizás la deuda efectivamente sea algo básico, y no secundario.

Si, por el contrario, tenemos en cuenta que quizás la transacción esté marcada por el hecho de dar algo a alguien sin aguardar nada a cambio, estamos hablando de regalos, de aquello que se da, es decir, de un don. Aquí la referencia clásica es la obra *Ensayo sobre el don* del antropólogo francés Marcel Mauss.

Don y contradón

Mauss estudia distintas sociedades de la Polinesia, Melanesia y la costa noroeste de Norteamérica para comprobar cómo en ellas no hay trueque sino una serie de circuitos creados a partir de regalos. Mauss los llama dones, pero que algo se dé presupone una voluntariedad y libertad que el antropólogo no encuentra en las tribus con las que convive. Por el contrario, descubre que las prestaciones y contraprestaciones que se manifiestan en los circuitos de regalos son rigurosamente obligatorios, bajo pena incluso de entrar en guerra personal o pública¹¹. Existe un deber tanto de dar como de recibir y devolver. Negarse a hacerlo equivale a declarar la guerra, pues implica negar la alianza.

Este tipo de prestaciones es paradigmáticamente representado por el *pollach* de las culturas amerindias, es decir, banquetes, ferias y mercados que son las reuniones de las tribus, sus festejos ceremoniales. Lo que le interesa a Mauss investigar es de qué naturaleza es el contrato que obliga a uno a devolver aquello que recibe, el don, conformando finalmente una red de intercambio de carácter vinculante, donde el don no es lo que debería ser, algo voluntario. «¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la restituya?»¹².

Este juego de regalos, de don –regalo que se da– y contradón –regalo que se devuelve– asume un elemento que en el intercambio directo no existía y que para el intercambio recíproco no es más que un elemento subordinado: el tiempo que pasa entre lo que se da y lo que se recibe.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 55-57.

¹¹ Cfr. Mauss, M. *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires, Katz, 2009, p. 75.

¹² *Op. cit.*, p. 71.

Precisamente el tiempo no es tomado en cuenta en la concepción de trueque, es decir, no hay tiempo entre venta y compra, ya que la transacción es simultánea. Tampoco hay mediación, motivo por el que Marx piensa el dinero como una mercancía que sirve como equivalente universal. El dinero pasa a mediar entre lo que se da y lo que se recibe (M-D-M), flexibilizando la concepción de trueque.

Todo cambia si introducimos la variable del tiempo, como analiza Mauss. Pues por una parte el hecho de que la restitución de lo dado no sea inmediata implica el riesgo de que finalmente no se efectúe. Lo que sucede, pues, en ese tiempo es el surgimiento de la deuda.

Pero lo realmente interesante aparece cuando Mauss descubre en el *potlach* el hecho de que el contradón es siempre excesivo respecto a aquello que se recibió, el regalo de vuelta es siempre mayor que el primero. Esto supone dos posibilidades: la primera implicaría dilapidar, un gasto, un acto de pérdida; la segunda, por el contrario, la materialización de una especie de *intereses* del regalo, de reconocimiento de una deuda primera que debe pagarse con creces. La predominancia de esta segunda opción nos llevaría a afirmar que la noción de don implica la de crédito.

Mauss, pese a reconocer esta posibilidad, es defensor de la primera opción, la del gasto, lo que lo hace contraponer la realidad del *potlach* frente al utilitarismo que reina en occidente, herencia de Adam Smith y de la visión negativa del ser humano –en cuanto este solo intercambia por la utilidad que le proporciona y, por lo tanto, solo en la medida en que puede encontrar una retribución–. La consecuencia de esta asunción es que para Mauss la injusticia del capitalismo no puede ser nombrada en los términos de Marx –lo que unos gastan es la retribución de los otros–, pues esa es también una visión utilitarista. Desde la visión de Mauss, el desajuste entre lo que se da y lo que se recibe es la misma base de la economía del don.

Esta problemática también aparece en la contraposición que Bronislaw Malinowski hace en *Los argonautas del Pacífico occidental* al respecto de los tipos distintos de regalos en las islas Trobriand, que van desde el *puro regalo* –que no tiene ni aguarda contraprestación– a los *mapula* –pagos o retribuciones–. Pero la regla general impone que los regalos requieren

un pago, es decir, los regalos son seguidos de contrarregalos luego de un intervalo de tiempo relativo¹³.

Malinowski asume el carácter universal de la forma del intercambio y de la teoría del valor como algo conocido y practicado por las sociedades tribales, y con eso pretende rechazar toda posibilidad de que la guía de los actos sea cierta concepción de lo común¹⁴, pese a que el ejemplo de intercambio que él estudia, el *Kula*, marca un flujo continuo de regalos, en dos direcciones, en las que uno nunca se queda con los objetos regalados más que temporalmente antes de cedérselos a otro.

Esta cesión y el hecho de participar en el circuito quizás sea una fuente de satisfacción decisiva a considerar en el *Kula*, pese a que Malinowski la considere secundaria. Esto nos llevaría a interpretar que la propiedad no es lo esencial, pues los objetos regalados pueden ser puestos y usados por otros y no por su dueño temporal¹⁵. No obstante, en la línea de lo dicho por Mauss, Malinowski rechaza que el principio que guía al nativo sea el de utilidad, como suele suponer la economía¹⁶. Pero, desde nuestro punto de vista, la deuda entendida como motor del *socius* asedia tras su concepción de intercambio, ya que el *Kula*, «se basa en una forma específica de crédito que implica un alto grado de confianza mutua y de honradez comercial»¹⁷.

Ahora bien, otra cuestión a analizar sería el motivo por el que también Mauss categoriza el don como intercambio, sin ser capaz de salir fuera de su lógica, llevando hasta el final las consecuencias del riesgo de que el intercambio nunca se cierre, y de que uno quede sujeto a la deuda con el otro.

Esto se puede ver más claramente en caso de que la lógica del don construya una especie de capital simbólico en aquel que da, lo que Deleuze-Guattari llaman una *plusvalía de código*¹⁸, una suerte de movimientos de exceso y defecto, de carencia y acumulación que hacen referencia a

¹³ Cfr. Malinowski, B. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Planeta DeAgostini, 1986, pp. 107, 183-185.

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 173-179.

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 100; 106.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 74-76.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 98.

¹⁸ Cfr. Deleuze, G. & Guattari, F. *El Anti Edipo*. Barcelona, Paidós, 1985, pp. 156, 170-171.

objetos no intercambiables, como la honra o el prestigio que adquieren aquel que da y aquel que devuelve con exceso aquello que recibió. Aquí se encontraría la potencia tras la que andaba Mauss, la fuerza de la cosa que se da y que provoca su restitución.

A diferencia del prestigio adquirido, la plusvalía de código es la que lleva hacia los diferentes rangos en la teoría de la filiación, a la introducción de la desigualdad y la jerarquía, en contra de lo supuesto en el intercambio. La energía que guía tal desequilibrio es la fuerza de la deuda –devolver el don con usura– y hace que la plusvalía de código sea anterior a toda otra clase de plusvalía. La deuda se muestra, pues, como la unidad de la alianza y su recuerdo.

Quizás este sea un punto crucial, atender a que la deuda refleja las inscripciones de la sociedad, determinando la desigualdad de los grupos. Esta lectura es contraria a la guiada por el sentido del intercambio, donde la deuda es un medio, una falta que tiene que ser restituida. Tanto Malinowski como Mauss o Lévi-Strauss parecen preferir esta segunda posibilidad, desactivando la idea central del *socius* en tanto inscriptor que marca los cuerpos. En el caso de Mauss, no obstante, es una cuestión que queda abierta, pues si lo fundamental es el intercambio, ¿por qué este toma otra forma como la del don?

Respecto a Lévi-Strauss, este describe una transacción entre dos grupos de la tribu Nambiquara de Brasil en la que asume que el acuerdo que consiguen se realiza mediante la forma del robo, pero lo categoriza dentro de su estructura de intercambio inconsciente¹⁹. Si realmente el intercambio es la forma general de las relaciones sociales, ¿por qué suponer que queda oculto en el inconsciente y tiene que tomar la forma del robo? Para Deleuze-Guattari, por el contrario, «el robo impide a la donación y a la contradonación que entren en una relación de intercambio. El deseo ignora el intercambio, *no conoce más que el robo y la donación*»²⁰.

De hecho, el exceso y el intercambio tienen difícil ajuste, menos si cabe cuando refieren a abstracciones decisivas como las del honor, que Mauss

¹⁹ Cfr. Lévi-Strauss, C (1943): “Guerre et commerce chez les Indiens d’Amérique du Sud”, en *Renaissance vol. 1* (fascículos 1 y 2). Ecole Libre des Hautes Études (París).

²⁰ Deleuze, G. & Guattari, F.: *El Anti Edipo*, op. cit., p. 192.

analiza detalladamente²¹. Aquí la traducción literal que el antropólogo francés hace de *potlach* deviene decisiva, en tanto lo entiende esencialmente como “alimentar” o “consumir”²². Pues en base al exceso y a la búsqueda de la honra y el prestigio, el consumo y la destrucción pueden no tener límites, llegando uno a gastar todo lo que tiene, simplemente por conservar o adquirir el prestigio deseado. Incluso a veces ya no se trata de dar y recibir sino de destruir, para que no parezca que se aguarda el contradón²³. De esa manera, no es que el don para Mauss sea un acto de generosidad pero tampoco responde simplemente a una esfera de interés, como también señalaba Malinowski. El don es, más bien, una especie de híbrido entre interés y desinterés que, en todo caso, refuta la concepción smithiana de naturaleza del ser humano en tanto mercader, y de intercambio subyacente a toda realidad²⁴.

Don y pérdida

Siguiendo con esto, tanto la deuda como el concepto de gasto aparecen con claridad en relación al exceso y el consumo. En este punto pondrá el foco Georges Bataille en su célebre artículo *La noción de gasto*, ahondando en la idea de Mauss y Malinowski de que el don no puede remitirse simplemente al ámbito utilitarista, a pesar de su relación intrínseca con el *munus*.

En Bataille será el *principio de pérdida* aquel que se podrá contraponer al principio de utilidad, ya que descartará la idea de circularidad económica basada en la idea de que el ciclo de producción se mantiene cuando uno gasta lo que necesita para vivir, sin dilapidar. Este desajuste entre el proceso productivo y el gasto no es simplemente la excepción representada por la burguesía, sino la norma general²⁵.

Así, el contradón es visto como el hecho de devolver con usura, lo que lleva a Bataille a sostener que «el préstamo con interés debería ocupar el lugar del trueque en la historia de los orígenes del intercambio. Hay

²¹ Cfr. Mauss, M.: *Ensayo sobre el don*, *op. cit.*, pp. 138-154.

²² *Op. cit.*, p. 76.

²³ *Op. cit.*, p. 153.

²⁴ *Op. cit.*, pp. 239-249.

²⁵ Cfr. Bataille, G. *La parte maldita*. Barcelona, Icaria, 1987, pp. 28-31.

que reconocer, en efecto, que la riqueza se multiplica en las civilizaciones con *potlach* de una forma que recuerda al hipercrecimiento del crédito en la civilización bancaria»²⁶.

Bataille ve en el *potlach* la propiedad positiva de la pérdida, fijando su interés en lo que Mauss había llamado el *don ideal*, dar algo que no sea nunca devuelto. La visión batailleana es la de un don que sea pura dilapidación, que no tenga necesidad de contradón. A este respecto, afirma que los mecanismos inherentes al don no son los únicos que se dan en el *potlach*, pues en él también aparece la destrucción de riqueza como medio de desafío, donde el desafiado debe destruir más que el desafiante si quiere salir airoso del desafío²⁷. En la destrucción no hay contrapartida, pero sí, de nuevo, el prestigio de mostrar que no se necesita la riqueza, que se puede gastar y perder desmesuradamente. De nuevo, aparece ante nosotros la plusvalía de código bajo la forma del sacrificio.

Pero Bataille logra huir de las cadenas de la deuda precisamente en tanto niega el principio de utilidad para centrarse en la pérdida. Y en ese paso también cumplirá un papel determinante la concepción de tiempo. Pues cuando se asume el utilitarismo, todo lo que se hace es en virtud de un supuesto beneficio futuro, que será algo deseable en los cálculos que hoy el yo realiza proyectándose hacia él. Es decir, es desde el presente que se planifica un futuro en el que las acciones actuales tendrán su sentido definitivo y mostrarán su utilidad, de la que el yo futuro sacará beneficio. En ese futuro no existirá la deuda. Cuando, por el contrario, nos centramos en el principio de pérdida, no hay cálculo, planificación ni proyección hacia un futuro. De ahí que este deje de estar prefabricado, pues no hay utilidad y lo por-venir aparece como aquello totalmente desconocido que el yo no puede anticipar.

Bataille lleva el argumento hasta el tratamiento de la cuestión de la muerte y la angustia, pues basándonos en la utilidad y en la planificación del yo vivimos agobiados en virtud de ese futuro que aguardamos que llegue, que cerrará el sentido de nuestras acciones presentes. La angustia aparece por la posibilidad de que la muerte eche a perder nuestros planes. En *Lo que entiendo por soberanía*, Bataille contrapone esta situación con la del soberano, que focaliza sus acciones en el principio de pérdida,

²⁶ *Op. cit.*, 33.

²⁷ *Ibid.*

de la pura dilapidación, sin proyectarse hacia el futuro, sin deuda y sin angustia por la llegada de la muerte.

Vivir es perder, es sacrificio²⁸. Pero esto no significa que Bataille acepte que la soberanía del trabajador se tenga que alienar en relación con aquel que sin trabajar saca beneficio del trabajo de los otros, el soberano, el *sujeto*. Si sucede es en tanto los otros – los trabajadores– se reconocen en aquel que no trabaja –el soberano– y lo asumen como el sujeto del que ellos son objeto²⁹. De aquí que el soberano pueda consumir el producto del trabajo de los otros, restituyendo de este modo el excedente de la producción al presente del cual los trabajadores lo habían arrancado proyectándose hacia un presente- futuro³⁰.

Sin embargo, otra cuestión relevante a pesar de Bataille, es la valorización en términos económicos –aunque no necesariamente de utilidad– de la vida. Tal visión, de la que arranca el capitalismo, tiene un vínculo ineludible con el concepto de propiedad.

Capitalismo, propiedad y común

Es sabido que el sistema de producción capitalista está basado en un sistema propietario basado en el acaparamiento de bienes no sujetos a la propiedad o de propiedad colectiva. Sin embargo, es interesante comprobar cómo el sistema de propiedad capitalista está basado en el derecho civil romano, a diferencia de la concepción aristotélica, pues para Aristóteles

es mejor que los bienes y sus usos sean comunes; por ejemplo, que los campos sean de propiedad privada, pero que la cosecha se aporte a la comunidad para su uso (como hacen algunas tribus), o al contrario, que la tierra sea común y se cultive en común, pero que sus frutos se repartan de acuerdo con las necesidades particulares (...), o que tanto los campos como las cosechas sean comunes³¹.

²⁸ Cfr. Bataille, G.: *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 82-83.

²⁹ *Op. cit.*, p. 99.

³⁰ *Op. cit.*, p. 100.

³¹ Aristóteles. *Política* (1263a, 1-10). Alianza, Madrid, 1991, pp. 73-74.

Por ello, en principio, el sistema de producción capitalista es incompatible con la gestión común de los bienes comunes, en la medida en que estos son siempre susceptibles de apropiación. De aquí la problemática de la privatización, propia del capitalismo, y que puede llegar a generalizarse y considerarse como mercancía desde los productos hasta el conocimiento o la misma vida del trabajador.

Partiendo de esta premisa, no podemos entender lo común sin asumir que su gestión implica un posicionamiento sobre la mercantilización de la vida. Esta, precisamente, es uno de los objetivos primordiales de la llamada bioeconomía, término popularizado por Andrea Fumagalli para dar cuenta de las consecuencias de la centralidad del mercado en tanto lugar en el que las relaciones de poder se manifiestan y redefinen continuamente³². Con la bioeconomía entramos en la valorización en términos exclusivamente económicos de la vida misma.

General Intellect y trabajador colectivo

Desde otro punto de vista, uno de los puntos de arranque de la gestión común de los recursos seguramente sea la idea de trabajador colectivo, argumentada por Marx en los *Grundrisse*, donde lo identifica como el responsable último de la producción³³. Desde esa visión el ser humano no puede separarse del entorno en el que se desarrolla, se forma y se socializa, instancias colectivas que producen su subjetividad. Es esto lo que se intensifica a nivel laboral con el desarrollo de la maquinaria y la tecnología.

Es sabido que Marx señala como parte decisiva del proceso el hecho de que el responsable último de la riqueza va a ser, consecuentemente, el desarrollo y progreso de la ciencia y la tecnología –aplicadas a la producción– y ya no tanto el tiempo de trabajo empleado por los trabajadores, como dicta la ley del valor –el valor de una mercancía que está

³² Cfr. Fumagalli, A. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Traficantes de sueños, Madrid, 2010, p. 26.

³³ Cfr. Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857- 1858 I*. Siglo XXI, México, 1971, pp. 94-95.

determinado por el tiempo de trabajo que le es incorporado³⁴. Así, la fuerza productiva dominante es el conocimiento y esto provoca que las condiciones vitales del trabajador estén controladas por lo que Marx denomina *General Intellect*³⁵. La responsabilidad ya casi exclusiva que la ciencia tiene con respecto al sistema productivo se contradice con que la medida de la riqueza siga siendo aquella marcada por la ley del valor, y dicha contradicción es la que llevará inexorablemente –piensa Marx– al hundimiento de la producción basada en el valor de cambio. Sin embargo, se ha podido comprobar cómo esta característica se ha estabilizado en el capitalismo actual, que la ha normalizado. El hecho de que el saber marque la pauta central de la producción no impide que el parámetro de la riqueza siga siendo el de la cantidad de trabajo invertido en el proceso productivo. La ley del valor sigue en vigor, aunque ya no signifique nada. Vemos cómo el hecho de poner el acento sobre algo como el *General Intellect* implica que el intelecto de los trabajadores deviene decisivo en la valorización capitalista, pero al mismo tiempo es algo inalienable, por lo que puede ser una herramienta emancipatoria si es capaz de llegar a formar, finalmente, un trabajador-social conformado por subjetividades en resistencia y cooperación.

No es solamente Marx el que emplea un concepto colectivo como el *General Intellect*. En la misma línea se manifiesta alguien que, en principio, la visión académica sitúa en un polo ideológico muy distinto al de Marx. Hablamos de Pierre Joseph Proudhon, para quien el capital humano se produce a partir de una “inteligencia universal” y de una ciencia acumulada por multitud de personas³⁶. A partir de ahí puede afirmar que «el talento es una creación de la sociedad mucho más que un don de la naturaleza; es un capital acumulado, del cual quien lo recibe no es más que el depositario»³⁷. Por eso Proudhon apela sin cesar a la *fuerza colectiva* como aquello robado por el propietario en la explotación del trabajo ajeno. De ese modo rechaza la noción de propiedad en tanto esta es «el instrumento jurídico de la apropiación privada de los frutos del

³⁴ Cfr. Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857- 1858 II*. Siglo XXI, México, 1972, pp. 227-228.

³⁵ *Op. cit.*, p. 230.

³⁶ Cfr. Proudhon, P. J. *¿Qué es la propiedad?*. Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005, p. 121.

³⁷ *Op. cit.*, p. 164.

trabajo en común»³⁸ y asume que, en ese sentido, lo mismo es el neoliberalismo que el comunismo, pues si uno explota la fuerza colectiva el otro la aliena. Ambas estrategias conducen a la destrucción de la vida social. Por el contrario, son las relaciones sociales el fundamento de la fuerza colectiva y existe, pues, un *ser humano colectivo* creador, a quien todo individuo debe su talento³⁹.

Capitalismo cognitivo y apropiación del conocimiento

Por otra parte, y como Fumagalli matiza con mucho acierto, el hecho de considerar parte del conocimiento como algo inalienable no justifica la introducción de un régimen de propiedad privada basado en la propiedad intelectual del conocimiento –derechos de autor–. Pues precisamente la existencia del bioconocimiento nada dice acerca del origen del mismo⁴⁰. Es más, si desde esta perspectiva entendemos el *General Intellect* marxiano o la “inteligencia universal” de Proudhon, el análisis nos puede llevar a sostener el punto de vista contrario: la asunción del conocimiento como un patrimonio, un bien común, realizado en cooperación, deslegítima de facto toda tentativa de derecho propietario sobre el mismo. El conocimiento entendido como recurso social y no individual no puede ser apropiado por un único propietario. La inmaterialidad del conocimiento impide esta apropiación pues en tanto recurso social no permite que las aportaciones individuales al proceso puedan ser reconocibles y, por tanto, medibles. Precisamente en el fordismo la medición del trabajo iba unida con la cantidad de mercancías que el trabajador producía en una cantidad de tiempo determinada. En el llamado *capitalismo cognitivo*, por el contrario, la producción no puede existir sin una serie de flujos comunicativos, inmateriales, que dan lugar a relaciones sociales, que a su vez actúan mediante cooperación, y que imposibilitan su medición individual –en todo caso, un grado de interdependencia con los otros– al tiempo que justifican una visión del trabajo como algo común que no puede ser privatizado ni apropiado por el empresario.

³⁸ Laval, C. & Dardot, P.: *Común*, *op. cit.*, p. 236.

³⁹ *Op. cit.*, pp. 233-243.

⁴⁰ Cfr. Fumagalli, A.: *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, *op. cit.*, pp. 103-106.

En la misma línea se sitúa la discusión al respecto del estatuto de *Internet*, pues este planteamiento justifica la lucha por la eliminación de las patentes y de los derechos de autor como obstáculos en el camino de la recuperación del espacio común, que pasaría también por intentar dinamitar el vampirismo de las grandes compañías con respecto a la plusvalía apropiada de estas obras⁴¹. La explotación vista desde este punto es la apropiación privada de un valor producido en común. Respetar lo común implicaría, por el contrario, la distribución compartida y la transmisión libre de los saberes, desarrollando el *General Intellect* desde la convicción de impedir la privatización del conocimiento patrimonio de todos.

De hecho, el *procomún* es una forma de disposición institucional cuya finalidad es gestionar el uso de ciertos recursos. En el procomún ningún individuo es propietario, nadie tiene la exclusividad del uso de un recurso ni su control, sino que estos pueden ser usados o estar disponibles para cualquier miembro de un grupo determinado de individuos. Las normas que rigen la disponibilidad pueden variar desde la mínima expresión hasta un conjunto de reglas formales y articuladas.

Sin embargo el capitalismo cognitivo insiste sobre la propiedad inmaterial, a través del control de las capacidades cognitivas que dan lugar a la producción inmaterial. De esta manera, el capital humano pasa a ser la acumulación de conocimiento y la búsqueda del mismo un objetivo del capital.

A este respecto, Yann Moulier Boutang utiliza la metáfora de la *polinización* para ilustrar todos los sectores que a su juicio no son valorizables económicamente, al depender totalmente de su contexto y del hecho de atravesar transversalmente el *bios*⁴². Desde esta perspectiva, si se tratara de valorizar económicamente la actividad de la abeja, esta no se podría basar exclusivamente en la producción de miel o derivados, pues quizás su actividad fundamental sea la de la polinización, facilitadora de la reproducción de las condiciones de vida de la biosfera, imposible de cuantificar y lograda, desde luego, a partir del proceso de colaboración en base a la cual funciona un enjambre, sin poder

⁴¹ Cfr. Hardt, M. & Negri, A. *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002, pp. 303-326.

⁴² Cfr. Moulier Boutang, Y. *La abeja y el economista*. Traficantes de sueños, Madrid, 2012, pp. 37-42, 136-146.

ser achacable individualmente a la intervención de tal o cual abeja, sino a la repetición del proceso realizado por miles de ellas, sin saber la cantidad exacta necesaria para que la polinización tenga lugar. Lo único claro es que es precisa la colaboración de todo el enjambre para que exista y funcione.

Siguiendo con esta comparación, la capacidad de cooperación de los trabajadores es la finalmente responsable del proceso productivo que es valorizado económicamente. Esto se muestra como algo evidente si nos referimos a trabajos intelectuales, científicos, donde el hecho de poder contar con ese patrimonio común de conocimiento llamado *General Intellect* se torna decisivo en el resultado final del trabajo. De tal manera se resalta la relevancia del proceso acumulativo de conocimiento y de la cooperación mediante la cual accedemos a él en la actividad productiva.

Pero es del mismo modo notable en actividades materiales, donde la cooperación entre los trabajadores conforma un trabajador colectivo que no puede ser simplemente resumido a la suma de un número determinado de trabajadores individuales. Moulrier Boutang emplea el ejemplo de la cooperación necesaria para mover una roca entre veinte trabajadores. El hecho de que sean necesarios veinte y no diecinueve para realizar la tarea no implica que esta sea el resultado de la suma de la actividad individual de la veintena, ni del esfuerzo del trabajador número veinte, sino de la coordinación y la capacidad colaborativa y de adaptación que el conjunto de trabajadores realiza en tanto colectivo⁴³. Es el mismo razonamiento de Proudhon al respecto de la fuerza colectiva, cuando afirma que es cierta combinación del trabajo la que produce como efecto un plus de riqueza que no se reduce simplemente a la suma de las fuerzas individuales. La fuerza colectiva es irreductible a la suma de los individuos y por eso los propietarios la roban ilegítimamente. De ahí que Proudhon les diga: «cuando pagasteis todas las fuerzas individuales, dejasteis de pagar la fuerza colectiva; por consiguiente, siempre existe un *derecho de propiedad colectiva* que no adquiristeis y del que gozáis injustamente»⁴⁴.

⁴³ *Op. cit.*, p. 139.

⁴⁴ Proudhon, P. J. *¿Qué es la propiedad?*, *op. cit.*, p. 103.

Común, donum y otro

Vemos, pues, cómo una interpretación etimológica construida a partir del *munus* latino, no puede obviar ni huir de la problemática de la apropiación (intercambio o deuda). Desde nuestro punto de vista, por el contrario, creemos que es preciso apelar a una serie de sentidos diseminados en la etimología latina, mas también en el sánscrito, para poder llegar a sostener una interpretación diferente.

De esta manera, para nosotros es relevante que la raíz *mei-* sea la propia del sánscrito *méthati* (cambiar) y de los latinos *trans-meo* (atravesar, cruzar, pasar de un lugar a otro) y *con-meâtus* (tránsito, paso, comunicación, salvoconducto). Así, *mei-* está presente tanto en el sánscrito *minóti* (construir), como en el latino *mûrus* (muro, muralla, defensa). Y, especialmente, en el sánscrito *mitrá-* (amigo, amistad).

Desde luego toda esta constelación de sentidos apela entre otras cosas a movimientos de paso, provisionales, transcurros transitorios en los que algo comunica con algo, dejando entrever cierto lazo de unión en tanto construcción conjunta y momentánea. En el instante en que se atraviesa ese paso para sostener una comunicación con el otro lado, algo se construye, algo que proteja la comunicación, un proyecto. Este proyecto paradójicamente puede intentar utilizarse para que sirva de defensa frente al otro. Ese otro es el enemigo y el objetivo de la defensa es permanecer inmune, meta de todo sujeto, para lo cual será imprescindible sostener el paso construido para dar lugar a una comunicación que sea *inter pares*, entre iguales, entre amigos –en contra de los enemigos–. Quizás por eso Derrida⁴⁵ trabajaba con la hipótesis de que la política era el juego de la discriminación entre el amigo y el enemigo.

De esta manera, la naciente y creciente comunidad de amigos, de “iguales”, es sólo una delimitación de lo que se incluye y lo que se excluye. Es decir, obviamente, la decisión que distingue entre amigos y enemigos radica en el establecimiento de una frontera ideal, impermeable, infranqueable pero, al mismo tiempo, excluyente. Hay una circunscripción, una acotación, un límite, una separación de quién está dentro y quién está fuera y, en ese sentido, la formación de la comunidad es la decisión sobre qué –es decir, a quién– se excluirá. Esa frontera separa lo conside-

⁴⁵ Cfr. Derrida, J. *Políticas de la amistad*. Trotta, Madrid, 1998.

rado como propio de lo extraño, el yo de lo otro, cuando sin embargo creemos que todo límite siempre es poroso y está contaminado por aquello que intenta dejar fuera-de-sí: precisamente aquello inapropiable, lo común.

El don y lo imposible

Un intento de rechazar el intercambio y la deuda al mismo tiempo aparece con la concepción de don de Derrida, que no andará tras la restitución del intercambio ni de la deuda a la que este se sujeta, sino, por el contrario, afianzará la visión de que cuando hay una transacción nunca puede haber restitución, ya que ella es el intento de ajustar las cosas, de dejarlas tal y como estaban. Esto es inútil porque la restitución precisaría de una serie de motivos que un sujeto no puede controlar, porque son de una naturaleza no-presente. De aquí que Derrida hable de que tanto Marx como toda la economía política pretenden exorcizar a los fantasmas que la asedian sin llegar a la presencia, y que son de dimensión *aneconómica*⁴⁶. Por eso también la cuestión de la justicia en Derrida va a caminar del lado del desajuste y del descontrol.

De hecho, si el don tiene algo que decir, será sin ser dicho, pasando desapercibido, sin que las subjetividades que rondan a su alrededor se aperciban de su presencia. Más precisamente, si el don es verdaderamente tal uno no puede percibirlo, pues el don no llega nunca a hacerse presente. Cuando llega a la presencia, el don queda anulado.

Derrida concordará con Bataille en la crítica de la proyección del yo hacia un presente-futuro, es decir, un “yo puedo” que con el objetivo de controlar lo que sucede a su alrededor provoca precisamente que nada pueda acontecer. De aquí que Derrida realice una apuesta por salir de la *mismidad* del cálculo (del control del sujeto), por salir de la *possibilitas* en la que todo está prefigurado de antemano. Apostará, en cambio, por la llegada de la alteridad, por la venida del otro, por la venida (de lo) im-posible.

La propuesta de Derrida va más allá del intercambio porque lo que le interesa es aquello que no resulta previsible –y que por lo tanto es

⁴⁶ Cfr. Derrida, J. *Espectros de Marx*. Trotta, Madrid, 1995, pp. 60-62.

inanticipable—. Lo radicalmente otro está más allá de la *possibilitas* y por eso es imposible, tiene una dignidad fuera de precio, fuera del cálculo económico.

De todas formas Derrida no rechaza el hecho de que la transacción deba existir, pero matiza la necesidad de una transacción por inventar, más allá del cálculo, para la que emplea la palabra “negociación”:

«Cuando se dice negociación, se dice convenio, transacción. Es precisa la transacción, pero está por inventar... Una buena transacción es una invención tan original como la invención más inédita. Es precisa la transacción en nombre de lo intratable, en nombre de lo incondicional, en nombre de algo que no tolera la transacción, y esta es la dificultad. La dificultad del pensamiento como dificultad política»⁴⁷.

La negociación será un recorrido en la búsqueda de la justicia. Y la justicia y el derecho pertenecen a esferas heterogéneas. Mientras que la segunda responde siempre a un intento de cálculo, la primera es incalculable, solo acontece, es de un orden radicalmente otro a la esfera de la legalidad en la que nos movemos. Por eso en *Espectros de Marx* caracteriza Derrida a la justicia como *out of joint*, dislocación, corte, separación, ruptura, *adikía*, desarticulación, desajuste, heterogeneidad, disyunción, disimetría, *Unfug*, discordia, *aus den Fugen*, anacronismo y “justa apertura”⁴⁸. Pero esto no significa que la justicia pueda acontecer al margen del derecho, sin relación directa con aquello a lo que este apunta. Al contrario, y en todo caso, la justicia tiene lugar en cierta interrupción del derecho y, por lo tanto, es preciso que se dé la interrupción, pero también el derecho, para que la justicia tenga una oportunidad.

Pero si la justicia es el desajuste, el no acordar las cosas, la desunión, para Derrida la responsabilidad es actuar conforme a esa desunión en lo real. Precisamente por ser la justicia desacuerdo y por colocarnos fuera de la previsión, es por lo que existe en ética la indecidibilidad, y conforme a ella la exigencia de responsabilidad y decisión, pues

«ella [la indecidibilidad] es la condición de toda decisión más allá del cálculo y del programa. ¿Qué sería una decisión calculable, programable?»

⁴⁷ Derrida, J. *Échographies –de la télévision* (con B. Stiegler). Galilée-INA, Paris, 1996, p. 93.

⁴⁸ Cfr. Derrida, J. *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 79.

Cuando se formula la grave cuestión de la responsabilidad y por lo tanto de la decisión, de elegir entre esta indecidibilidad de segundo orden –de lo heterogéneo– y la decisión, no solo no hay incompatibilidad, sino que hay una especie de terrorífica co-implicación. Es en el momento en que el cálculo es imposible cuando algo así como una decisión se impone –en todos los órdenes, se puede traducir esto en términos de ética o de política–⁴⁹.

Igual de imposible es el tratamiento del don en Derrida, que es pensado como aquello que interrumpe la economía, aquello que al suprimir el cálculo económico ya no permite que haya un intercambio.

Con esto Derrida ataca la concepción circular del don en Mauss donde la aparición del contradón y su posición acabada de restitución al respecto de un don original causaba un intercambio calculado y una deuda. Y de esa manera lo propio del don se anulaba en el proceso. Al contrario, el don no debe circular: «si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo aneconómico. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe guardar con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible»⁵⁰.

Precisamente para que haya don no puede haber devolución ni reciprocidad. El don se anula cada vez que hay contradón. Por eso Derrida apela a que el don no debe siquiera ser reconocido, no debe ni aparecer como tal y no debe nunca ser sabido para no caer en la economía de la deuda. «El acontecimiento del don no debe poder ser dicho; desde que lo decimos, lo destruimos (...) El don es imposible y solo puede ser posible como imposible»⁵¹.

Esta imposibilidad debe afectar igual al donador, que en ningún momento debe saber que, efectivamente, da. De ese modo no esperará tampoco ningún reconocimiento simbólico, al modo del *potlach*, por su don (que ya no sería don).

⁴⁹ Derrida, J. *Alterités* (con P.-J. Labarrière). Osiris, Madrid, 1986, p. 33.

⁵⁰ Derrida, J. *Dar (el) tiempo*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 17.

⁵¹ Derrida, J. "Une certaine possibilité impossible de dire l'événement", en (eds) Derrida, J., Sussana, G. y Nouss, A.: *Dire l'événement, est-ce possible?*. L'Harmattan, Paris, 2001, p. 93

Además, para que haya don no solo es preciso que el donatario o donador no perciba el don como tal, que no tenga conciencia ni memoria o reconocimiento de él; también es preciso que lo olvide en el momento mismo, y que dicho olvido sea tan radical que desborde hasta la categoría psicoanalítica de olvido. El olvido del don no debe siquiera ser olvido en el sentido de represión, pues esta reconstruye la deuda y el intercambio (a través del) inconsciente. El olvido debe ir más allá de lo que significa la liquidación de una deuda, un olvido absoluto⁵².

Es decir, el hecho de dar no debe ser resguardado en la memoria tampoco como símbolo de un sacrificio, pues la misma simbólica obliga a la restitución, sea esta inmediata o diferida, encarnándose en la plusvalía de código, llevando consigo capital simbólico –honor, reconocimiento–. Con eso Derrida pone el acento en una alternativa imposible, indecible, en un *double-bind*. Por una parte, y como recuerda siempre Mauss, el don lleva consigo un vínculo y por lo tanto un deber. Pero por otra parte no hay don que no escape del vínculo y, con él, del deber, del intercambio y, precisamente, de la deuda.

Com-partir lo común

No obstante, cada vez que alguien se apropia de algo y ejerce o pretende mantener su propiedad sobre ello –también si ese ello es un sí-mismo–, desaparece la concepción de lo común, que ya siempre queda atrás. Así se manifiesta tanto en la instauración de una propiedad como en la construcción de una comunidad, por lo menos una comunidad que en sí misma sea excluyente. Siendo así, en el momento mismo de instauración de una comunidad lo común ya quedó en el camino, como un lastre soltado a la fuerza para continuar andando. No es algo banal que se asocie naturalmente lo común con la falta de propiedad, o en todo caso con la propiedad com-partida, con lo inapropiable. Pues desde el instante en que un sujeto –individual o colectivo– pretende hacerse cargo de los restos de lo común, de por sí inasimilables para una conciencia –de nuevo, individual o colectiva–, aquello com-partido pasa a obviar lo que no son sino restos, es decir, aquello fracturado. Y si obvia la fractura es

⁵² Cfr. Derrida, J.: *Dar (el) tiempo*, *op. cit.*, p. 24.

con la finalidad de mantener un principio rector que le dé consistencia, al contrario, asumir lo que queda partido tendrá consecuencias también en lo referente a la concepción del yo y a toda constitución que pretenda delimitar lo propio, esto es, dejar atrás lo otro. En otras palabras, si hay aquí algún yo del que hablar, *yo es otro*.

De hecho, creemos que los procesos de subjetivación siempre se hacen a partir del otro, sin llegar a finalizar nunca, más que de manera provisional, pues la comunidad (o la subjetividad) no es un sujeto cerrado en sí mismo. Igualmente, no es origen de sí misma ni tiene una finalidad última. Por el contrario, se ve siempre amenazada por su posible disolución. De aquí que el concepto tradicional de comunidad esté siempre pensando en la supuesta comunidad originaria, que permitiría la comunión del individuo en el grupo y la identificación consigo mismo a partir de la mediación del conjunto.

Nosotros no creemos que haya un origen ni una carencia que se proyecta como comunidad nostálgica, pues no hay un *plenum* desde el que las cosas se separan, alejándose de él, ni tampoco una totalidad entendida como obra que la comunidad debe realizar. Al contrario, si existe una comunidad, esta se produce y está siempre asediada por su propia imposibilidad, que la hace resistente al hecho de hacer obra, entendiendo esta como una totalidad en sí misma. Más bien deshace la obra, evita la fusión de la comunión, interrumpiendo su construcción en virtud de todo lo que queda sacrificado en su proceso de identificación, de ipseidad, a saber, las diferencias que no se dejan atrapar en un proceso fusional, que aplasta lo distinto y procura lograr un acuerdo comprensivo entre las distintas partes, a cualquier precio. Es, como es sabido, el problema de la comunicación y la comprensión.

Tal vez, pues, no sean sino estos restos que la comprensión no logra atrapar –los que resisten a que todo cuadre, la fisura del ser-con– el ser-común que nos une y separa a la vez. Mas, de nuevo, eso no implica que la fisura remita a una plenitud previa –donde espera el Ser, la identidad, el Uno–, ni por tanto a una carencia originaria que se pretende recuperar. Al contrario, si no se asume esa partición, esa fractura com-partida (un compartir que no es simplemente compartir lo que se tiene), ese *partage* del que habla Jean-Luc Nancy –reparto, compartir pero también ruptura, escisión, hacer partes, dislocación de *partes extra partes*–, las diferencias

solo serán momentáneos desvíos en camino a la identidad primitiva, aquella buscada por todo sujeto que en su obrar recurre a un plan o a una finalidad trazada de antemano⁵³.

Que exista un “con” no significa que la senda lleve inexorablemente a una comunión, aunque tampoco a una atomización. El “con” apela a compartir pero eso puede referirse a un espacio o a un contacto, al ser-tocado-por-algo, al caer junto a aquello que te toca, un “con” que llevará consigo un estar-junto, un vivir-juntos, un ensamblaje que no es homogeneizador. Lo homogéneo es, por el contrario, la fusión de la comunión, de una cerradura categorial que lleva precisamente a una comunidad donde lo común se suicida en aras de recuperar la comunión perdida.

Podríamos decir que la “partición” lo es en cada una de las cosas que se constituyen, como un devenir que, justamente por eso, por ser devenir, no las completa. En cada cosa hay partición y así relación con el otro, lo cual implica que cada entidad no es sino con otro, por otro, desde otro. No hay cosa idéntica a sí misma, sino cosas en tanto ensamblajes. Toda cosa se encuentra ya abierta de antemano, fraccionada, no totalizada, sin esencia. El hecho de conformarse con el otro, dando lugar con eso a las cosas singulares, no lleva consigo que se construya una totalidad –entendida como suma de una serie de partes que forman un todo, pero tampoco si la entendemos como aquello que favorece la creación de “partes” que no estén de entrada partidas y compartidas al mismo tiempo–. No hay un todo porque no hay una unidad. Partimos de una fracción y la fracción se parte, se reparte y se comparte en virtud de una potencia, y no de un poder⁵⁴.

Así, si el poder deriva del hecho de ejercer la soberanía o, en todo caso, de participar de una construcción fusional, donde las diferencias se diluyen, en la potencia está la posibilidad de producir nuevas formas de vida, al afirmar precisamente que la potencia de la vida prevalece con respecto al poder sobre esta. La potencia compone y da lugar, al igual que lo común es espaciamento, deja una abertura desde la que pueden aparecer rastros de otra realidad que producir, que no sea una obra

⁵³ Cfr. Nancy, J.-L. “La comparution”, en (eds.) Nancy, J.-L. y Baily, J.-Ch., *La comparution*. Christian Bourgois, Paris, 1991, p. 59.

⁵⁴ Cfr. Santos Guerrero, J. *Cuestiones de marco*. Escolar y Mayo, Madrid, 2014, p. 183.

(donde el poder se ejerce). Por el contrario, la unión de las potencias gira en torno a la conformación que son capaces de realizar en las subjetividades que las portan.

De aquí que ninguna comunidad que quiera ser algo más que el acto de un sujeto (con todo lo que ese acto deja atrás, solo parcialmente desactivado) pueda basarse en una obra, en cuanto una obra es la realización de un sujeto pretendiendo exorcizar los fantasmas que lo conforman, apelando a la fusión definitiva con la comunidad. En cambio, tal vez, la evidencia sea la separación, es decir, la apertura al afuera, a lo que está fuera-de-sí, fuera-de-mí. No puede ser una obra, porque lo común quizás no sea más que una experiencia de nuestra finitud (com)partida. Por ello la política debe ser aquello que hace conscientemente la experiencia del compartir, no una obra que fabrica comunidades en las que algo pasa a estar a nuestro servicio, como un utensilio más que usar.

De este modo se exige el hecho de mantenerse abierto a lo otro, un otro sin rostro, que no es el prójimo sino una máquina con la que formamos pieza, con la que maquinamos, y que no necesariamente es humana. Pero lo común exige esa apertura y esa conformación. La disposición de apertura de las subjetividades es lo que da lugar a que lo común se efectúe. Es solo en el encuentro con el otro cuando lo común tiene una oportunidad.

Sin un proceso de transformación interna de las subjetividades no hay alternativa. Las subjetividades envían señales, lazos discontinuos a los que otros se pueden agarrar. Pero el hecho de enviar algo no implica que efectivamente ese algo sea recibido. Tal vez el envío quede por el camino, sin llegar nunca a buen puerto, sin llegar a destinatario. O tal vez llegue pero tarde, diferido, o a algo diferente de aquello hacia lo que la subjetividad pretendía enviarlo. Siempre hay desvíos en los envíos. Todo envío es imposible y por eso lo relevante es todo lo que lo rodea, en simultaneidad con las subjetividades, en el circuito que sus cuerpos forman. Estos no tienen prioridad sobre lo otro. Pues sus decisiones no son posibles hasta que se ven las caras con lo imposible.

Toda decisión, por tanto, no es nunca una decisión porque “yo puedo”, simplemente porque algo me capacitó para tomarla, sino que lo que me condicionó es también aquello que la hacía imposible. De algún modo es lo otro lo que decide en mí y sin esa decisión previa no hay conforma-

ción posible ni hay común que valga. Lo común no preexiste, sino que se produce y lo hace sobre la base de nuevos tipos de relaciones que, al mismo tiempo, dan lugar a nuevas subjetividades. En ellas lo común revela lo otro. Es lo que tiene lugar siempre a partir y a través del otro. Esas subjetividades, que en ningún caso son sujetos, podrán hacerse cargo de esta comunidad imposible, siempre en vías de constituirse pero, por eso mismo, a la vez, siempre actuando junto a sus fantasmas.

Fuentes bibliográficas

- Aristóteles. *Política*. Alianza, Madrid, 1991.
- Bataille, Georges. *La parte maldita precedida de La noción de gasto*, Barcelona, Icaria 1987.
- Bataille, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, 1996.
- Benveniste, Émile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus, Madrid, 1983.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. *El Anti Edipo*. Paidós, Barcelona, 1985.
- Derrida, Jacques. *Alterités (con P.-J. Labarrière)*. Osiris, Paris, 1986.
- Derrida, J. *Dar (el) tiempo*. Paidós, Barcelona, 1995.
- Derrida, J. *Espéctros de Marx*. Trotta, Madrid, 1995.
- Derrida, J. *Échographies de la télévision (con B. Stiegler)*. Galilée-INA, Paris, 1996
- Derrida, J. *Políticas de la amistad*. Trotta, Madrid, 1998.
- Derrida, J. “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement”, en (eds.) Derrida, J., Sussana, G. y Nouss, A. *Dire l'événement, est-ce possible?*. L'Harmattan, Paris, 2001
- Espósito, Roberto. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
- Fumagalli, Andres. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo: hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Traficantes de sueños, Buenos Aires, 2010.
- Graeber, David. *En deuda*. Ariel, Barcelona, 2012.
- Hardt, Michel & Negri, Antonio. *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002.
- Laval, Christian & Dardot, Pierre. *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa, Barcelona, 2015.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude (1943). “Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud”: *Renaissance vol. 1* (fascículos 1 y 2), 1943. Ecole Libre des Hautes Études, Paris.
- Malinowski, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Planeta DeAgostini, Barcelona, 1986.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*

- (*Grundrisse*) 1857-1858. Siglo XXI, México, 1971.
- Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* 1857-1858 II. Siglo XXI, México, 1972.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don*. Katz, Buenos Aires, 2009.
- Moulier Boutang, Yann. *La abeja y el economista*. Traficantes de sueños, Madrid, 2012.
- Nancy, Jean-Luc. “La comparution”, en (eds) Nancy, J.-L. y Baily, J.-Ch., *La comparution*. Christian Bourgois, Paris, 1991.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *¿Qué es la propiedad?* Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005.
- Santos Guerrero, Julian. *Cuestiones de marco: estética, política y deconstrucción*. Escolar y Mayo, Madrid, 2014.
- Smith, Adam. *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Oficina de la viuda e hijos de Santander: Vallodid 1794.

Ecologismo diferencial y nihilista

BRAIS GONZÁLEZ ARRIBAS

Introducción: La ecología como alternativa al capitalismo

Son demasiadas las evidencias que demuestran que el problema medioambiental es, sin género de dudas, el gran tema de nuestro tiempo. El cambio climático, el efecto invernadero, la destrucción de la capa de ozono, la deforestación y la desertización, la contaminación tanto atmosférica como de las aguas y de los suelos, el agotamiento del agua dulce y su acidificación, el aumento de la acidez del suelo o el peligro de extinción en el que se encuentran miles de especies animales y vegetales, entre otros posibles ejemplos, son algunas de las más obvias amenazas que nos asolan en el presente, peligros que deben ser encarados con la máxima premura pues, y no parece demasiado exagerado expresarlo en los siguientes términos, ponen en peligro incluso la pervivencia de la vida en el planeta.

Al analizar las razones que están detrás de este elenco de gravísimas amenazas no hace falta escarbar demasiado para darse cuenta de que muchas de ellas, sino todas, tienen que ver con la difusión a escala planetaria del capitalismo globalizado, sistema económico que se fundamenta en la lógica del crecimiento continuado e ilimitado de capital y que se define por una capacidad cuasi mágica: la de convertirlo todo en mercancía. Para que el ciclo de creación de plusvalía nunca se agote, y sin entrar en la crítica a la explotación laboral que tan magníficamente describe Marx en *El capital*¹ y que actualizan los teóricos del valor del Grupo Crisis², se hace necesario un nivel de consumo exagerado —el cual se produce en su

¹ Cfr. Marx, K. *El capital*, lib. 1, sección 5, cap. XIV.

² Cfr., por ejemplo: Jappe, A. *Crédito a muerte*. Pepitas de calabaza, Logroño, 2011 o Jappe, A., Kurz, R. y Ortlieb, C. L. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Pepitas de Calabaza, Logroño, 2014.

mayor parte en los países con una economía más avanzada— que reposa en un nivel de producción desmesurado —donde la deslocalización de industrias en estados con leyes abusivas para sus trabajadores juega un papel esencial—, que exige una capacidad de extracción de recursos, de materias primas y de energías desorbitado —muchas de ellas altamente contaminantes, como las fósiles o las nucleares— y que genera una cantidad de residuos que los ciclos de renovación del planeta son totalmente incapaces de absorber.

Más allá de las posiciones de algunos radicales extremismos negacionistas, que rechazan las más implacables evidencias que indican que es necesario cambiar el patrón productivo, ya que de su refutación depende el mantenimiento de sus fuentes de ganancia —como las empresas de producción de energía petroleras o gasísticas—, gran parte del *establishment* económico ha asumido al menos que es imprescindible darle un lavado de cara a ciertos aspectos del ciclo productivo, sobre todo en lo tocante al tipo de energía utilizada o a la generación de residuos altamente contaminantes, al ser ya exageradamente palpable el aumento de la temperatura del planeta, así como la paulatina aparición de fenómenos climáticos asociados a esta. En tal contexto, en los últimos años han ido surgiendo vías aparentemente alternativas al capitalismo más oportunista y salvaje que se concretan en nociones tales como “capitalismo verde” o “desarrollo sostenible”, llegando a ser defendidas incluso por ciertas organizaciones ecologistas que tradicionalmente habían sido referencia en la lucha contra la depauperación progresiva de los ecosistemas —como la *Natural conservancy* en los Estados Unidos³—. No obstante, esas modificaciones son tan reducidas, tienen objetivos tan exiguos y se plantean en un plazo tan exageradamente largo que se vuelven totalmente insuficientes. Como señala Michel Löwy:

el pretendido capitalismo verde no es más que una maniobra publicitaria, una etiqueta para vender una mercancía o, en el mejor, de los casos, una iniciativa local equivalente a una gota de agua en el terreno árido del desierto capitalista⁴.

En esa medida, entendemos que no es posible solucionar los graves problemas medioambientales actuales sin modificar radicalmente el ré-

³ Cfr. Klein, N. *Esto lo cambia todo*. Paidós, Barcelona, 2015.

⁴ Löwy, M. *Ecosocialismo*. Biblioteca nueva, Madrid, 2012, p. 32.

gimen económico vigente, transformando tanto su aparato productivo, como el tipo de relaciones de producción y el modelo de consumo que defiende. De hecho, dicho del modo más simple posible, entendemos que la lógica de mercado es incompatible con las necesidades ecológicas del planeta. La desregulación normativa, la creciente importancia del mundo financiero, la caída del patrón oro como medida de valor del dinero, la libre circulación de capitales, las privatizaciones, la deslocalización industrial o la tendencia a la concentración y a los monopolios, son procesos que no sólo están detrás de la contradicción entre la dinámica del capital y el mundo del trabajo (sostenida en la financiarización de la economía y en la pérdida de derechos, la precarización de los contratos laborales y la bajada de salarios), de la concentración de capital en muy pocas manos (y por consiguiente, del empobrecimiento de grandes masas de población) y de la homogeneización cultural y de las subjetividades, sino que son la causa principal de la depredación de los recursos naturales, del calentamiento global y el cambio climático, y de la pérdida continua e irreversible de masa forestal y de biodiversidad. Como afirma Carlos Taibo, la economía del Crecimiento debe llegar a su fin o el futuro que nos espera es el del colapso⁵.

No obstante, la batalla no se libra sólo a nivel económico o político, sino igualmente en el terreno de la filosofía, ya que tanto el modo de producción como la estructura jurídico-normativa que lo legitima, se sostienen sobre una serie de principios e ideas ontoéticas, las cuales parten de una manera determinada de concebir al ser humano y al puesto que ocupa en la naturaleza, impulsando el modo concreto de entender la relación que debe establecer con el medio ambiente y con el resto de formas de vida que habitan la Tierra, así como el conjunto de objetivos y valores que han de guiar la actividad económica.

Y es que, a nuestro juicio, una de las ideas que fundamentan el capitalismo globalizado, y que por tanto están en su origen más remoto, remite precisamente a este último aspecto. Si se mantiene que el ser humano ocupa una posición de preeminencia respecto del resto de formas de vida, como ocurre de modo ejemplar en el contexto de la civilización occidental, parece una consecuencia obvia el que se sienta legitimado

⁵ Taibo, C. *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial y ecofascismo*. La Catarata, Madrid, 2016.

para usar el entorno natural como un simple medio para alcanzar sus objetivos. La distancia cualitativa que la propia especie humana introduce respecto al resto de las existencias funciona, por tanto, como la condición que permite el aprovechamiento tanto instrumental como económico de los ecosistemas, pues estos se encuentran subordinados al interés humano.

Nuestra arrogancia respecto del resto de formas de vida no es sin embargo nueva, asentándose en las bases más profundas de nuestra tradición histórica. En la propia Biblia⁶ se pone de manifiesto el tipo de relación autoritaria que debe entablar el ser humano con los seres vivos que pueblan el planeta, al conminar Yahvé a Adán a ejercer un poder disciplinario e instrumental con ellos, siendo su finalidad primordial la de servirle como medios para lograr sus fines particulares. La mentalidad antropocentrista, según la cual el ser humano pasa a ocupar el lugar de privilegio que antaño le correspondía a Dios, llega sin embargo a su máximo esplendor en la Modernidad, cuando los valores humanistas que brotan en el Renacimiento comienzan a arraigar con fuerza en Occidente. En este contexto, el ser humano henchido de optimismo y de una confianza inusitada en sus propias fuerzas, entiende que puede dominar la naturaleza a través del conocimiento de sus leyes, pudiendo sustraerse a ellas elevándose a un plano que no es estrictamente material sino espiritual. El dominio que el ser humano adquiere a través del desenvolvimiento paulatino de las ciencias tiene su reflejo en la progresiva aparición de multiplicidad de instrumentos, herramientas y maquinaria, cada vez más complejas y sofisticadas, que permiten la transformación del entorno natural en uno cada vez más humanizado, más artificial, hecho a la medida de la satisfacción de sus necesidades. La positiva superación de la mentalidad servil del ser humano medieval, postrado a una entidad trascendente en la que proyecta sus mejores capacidades, que se lleva a cabo a través de la secularización renacentista y moderna, ocultaba en su seno un peligro potencial con el que es probable que no hayamos sabido lidiar. La repentina transformación del ser humano en un nuevo Dios, en un ídolo que haciendo uso de sus atributos intelectuales y técnicos

⁶ «Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra» (Génesis 1-26).

puede poner en movimiento un poder formidable capaz de lo mejor y de lo peor, una potencia excelsa y terrible que se retroalimenta continuamente, se erige en el instrumento más eficaz para alterar los ecosistemas según convenga y se adecúa a los fines que el ser humano se impone a sí mismo como propios. El contexto del desarrollo y avance de la ciencia y de la tecnología, en el que los fines primordiales son la optimización de la salud, del bienestar o del confort, pero sobre todo de la acumulación ilimitada de capital, tiene su origen en el asentamiento y difusión de la mentalidad según la cual el ser humano se concibe a sí mismo como la “medida de todas las cosas”, como la especie elegida que, dada su capacidad cognitiva y tecnológica, puede someter a voluntad todas las fuerzas naturales en base a sus intereses particulares. Con él germina una actitud despótica y depredadora hacia el mundo natural que hoy tan bien conocemos, donde este queda reducido a ser el nicho del que es posible obtener los recursos materiales y energéticos necesarios para desplegar la razón autorreflexiva, y de paso para obtener la mayor ganancia posible medida, por supuesto, en estrictos términos económicos.

El *antropoceno*, término que acuña Crutzen⁷ para denominar la época en que la balanza ecológica de la tierra queda definitivamente regulada por la acciones de la humanidad, comienza en la época moderna, aunque alcanza su momento de máxima expresión en la actualidad. En esta se asume con toda naturalidad que el planeta puede ser objeto de sometimiento y explotación. Al convertirse el ser humano en el centro de la existencia y la entidad desde la que orbitan las demás formas de vida, no puede sorprender que estas se hallen subordinadas a sus intereses específicos, siendo los más notables, como decíamos los cognitivos, los instrumentales-tecnológicos y, sobre todo, los económicos.

Si antaño la Naturaleza era reverenciada, dado que se pensaba como la matriz de donde brota o germina la existencia, el lugar del que el ser humano procede y al que siempre remite o al que siempre vuelve, a medida que el humanismo antropocentrista se difunde, se expande con él la mentalidad que sostiene que el ser humano es tanto más espiritual, más avanzado, desarrollado o civilizado, en la medida en que se aleja de ella, pasando a ser un objetivo esencial el conocerla con el fin de controlarla

⁷ Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. “The ‘Anthropocene’” en *Global Change Newsletter*, N.º. 41, 2000.

y someterla a sus intereses. La Naturaleza pasa a interpretarse como el gran Otro del ser humano, un entorno hostil, donde se esconden grandes fuerzas y energías que es necesario domesticar, mientras que, a la vez, se concibe como el espacio de donde es posible extraer los recursos que procesar y transformar, y que permitirán no sólo satisfacer las múltiples necesidades humanas, sino igualmente obtener amplios rendimientos económicos. Esta lógica que liga la racionalidad teórica con la instrumental y la económica permite el despliegue del modo de producción capitalista, donde la meta que prepondera y a la que se subordinan las demás es la acumulación ilimitada de riqueza⁸. En el paradigma capitalista la naturaleza es un foco de obtención de rentabilidad, que tiene valor en la medida en que, precisamente, es un elemento imprescindible para generarlo al incorporar en él trabajo humano. Los ecosistemas son los espacios de extracción de materias primas y energías, un medio necesario para producir un objeto que se transforma en mercancía, cuyo fin es la venta rápida y masiva. La racionalidad extractiva convierte lo vital y orgánico –por tanto, algo que posee valor en sí mismo, incalculable en términos económicos– en una materia prima sin valía alguna, que depende de la manipulación humana para conseguirla. En este proceso, la relación que mantiene el ser humano con la naturaleza es puramente parasitaria, pues toma de ella lo que desea sin devolverle nada a cambio que no sea degradación y deterioro.

Por las razones indicadas, expuestas de un modo apresurado y sumario, creemos que es importante impulsar una alteración en algunas de las ideas centrales de la mentalidad dominante, las cuales permiten y legitiman los abusos cometidos sobre el planeta en nombre del desarrollo de la Razón instrumental y economicista, que está directamente vinculada a una concepción humanista y antropocéntrica de la Naturaleza. La construcción de una alternativa ecológica, depende de la deconstrucción de la creencia que sitúa al ser humano en el centro de la existencia, como su forma más elevada y sofisticada de realización. Un pensamiento ecologista que se consolide y que arraigue en el contexto de la civilización contemporánea, requiere de una fundamentación ontológica nihilista y diferencial, que permita que el ser humano abandone la posición

⁸ Cfr. Bellamy Foster, J. *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*. El viejo topo, Barcelona, 2004.

axial del tablero, como diría Nietzsche, rodando “del centro hacia la X”, colocándose en un lugar mucho más próximo al resto de formas de vida que constituyen la esfera medioambiental. Uno de los imperativos éticos esenciales para reducir el impacto que posee el ser humano sobre la biosfera, es el de reducir su arrogancia, abajándose de la posición de jerarquía en la que él mismo se ha situado históricamente. La ecología que proponemos requiere de la desfundamentación de la creencia que coloca en el más alto pedestal al ser humano, como si fuese la culminación de la naturaleza y la realización de su máxima perfección. Para ello, es imprescindible resituarlo nuevamente como una existencia que pertenece y depende de la en la naturaleza. Una ecología nihilista sostiene que estamos *dentro* de la Naturaleza, no más allá, ni en una escala ontológica más elevada o particular. En ese sentido, se afirma que la Naturaleza no es nuestro contrario, sino nuestra calidad, que no nos pertenece, sino que pertenecemos a ella. Una vez que se asume este principio débil, de precariedad, de necesidad y de dependencia, se vuelve factible comenzar a desenvolver otro modo de habitar la Tierra, mucho más respetuosa con la diversidad y riqueza de formas de vida que habitan con nosotros en ella.

Para desenvolver esta posición postantropocéntrica y nihilista, nos serán de gran ayuda las aportaciones teóricas planteadas en los últimos años por dos de los más importantes filósofos contemporáneos, Gianni Vattimo y Rosi Braidotti, quienes desde posiciones distantes y aun perteneciendo a tradiciones filosóficas distintas nos aportan una serie de herramientas de gran relieve y potencia teórica esenciales para construir una relación mucho más saludable con nuestro planeta.

Ecología diferencial. Devenir tierra, devenir animal, devenir máquina

El interés que nos suscita la propuesta de Rosi Braidotti parte de las consecuencias que se desprenden de la posible aplicación de su ética diferencial. Y es que precisamente su pensamiento debe ser enmarcado en el contexto de la filosofía donde la noción de diferencia cobra una relevancia esencial. La malinterpretación interesada de la diferencia, operada en el marco de la filosofía esencialista o metafísica, habría lle-

vado a que esta funcionase como una herramienta teórica muy útil para justificar la desigualdad o la discriminación de aquellas subjetividades que no se adecuasen al canon dominante. La construcción de un ideal específico de ser humano y su imposición, tendría como función principal ejercer como un modelo normativo representativo de las mejores cualidades humanas, estableciendo una jerarquía entre quién se corresponde a él y quién no. Seguramente no haga falta manifestar que tal canon suele identificarse con el Hombre, Blanco-Occidental, Heterosexual, Cristiano –o mejor incluso, Protestante– y Propietario, por referir a sus atributos más representativos⁹. Pues bien, Braidotti pretende recuperar la noción de “diferencia” salvándola de las connotaciones autoritarias y jerarquizantes que supone su inserción dentro del paradigma esencialista, invirtiendo su significado para dotarlo de un alcance positivo. Este proyecto, que quizá es uno de los más representativos de su filosofía, es llevado a cabo partiendo de la herencia recibida del posestructuralismo de Irigaray, Foucault o Deleuze, este último, sin duda, el referente teórico principal desde el que construye su propio pensamiento.

A juicio de Braidotti, para invertir el significado negativo de la noción de diferencia, es necesario promover una propuesta ontoética que evidencie que uno de los objetivos primordiales de la filosofía consiste en la conformación de estrategias teóricas que posibiliten la aparición, el surgimiento o el desvelamiento de la novedad, de aquello no acaecido todavía, de modo tal que pueda acontecer lo Otro, que sea posible el *darse del sery* de la *diferencia* más allá de la mera repetición in-diferenciada de lo *ya-sido*. En tal objetivo entendemos que coincide precisamente con Vattimo¹⁰, aunque existen ciertos matices de no poca relevancia que separan en gran medida sus particulares propuestas. Y es que mientras Vattimo se apoya en la ontología de Heidegger –en las nociones esenciales de *Lichtungy alétheia*–, Braidotti se sitúa en la tradición abierta por Spinoza y continuada, como decíamos, en la lectura que de este realiza Deleuze, en la que se sostiene la necesidad de defender la aparición o emergencia del impulso vital, de la potencia o energía vital productiva y creativa que da lugar a la proliferación inconmensurable de múltiples y heterogéneas existencias. *Zoé*, que sería el significante que integra “la

⁹ Cfr. Braidotti, R. *Lo posthumano*. Gedisa, Barcelona, 2013, p. 40.

¹⁰ Cfr. Arribas, B. *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Dykinson, Madrid, 2016.

vida misma”, remite al dinamismo vital que se expande, «una fuerza generadora inexorable»¹¹ que se autoorganiza y prolifera.

El intento por potenciar la diferencia supone, en la práctica, el fomento y creación de representaciones y valores culturales alternativos al vigente que abran la posibilidad a la multiplicación no ya sólo de distintas subjetividades distintas a la hegemónica, sino a la propia vida, a su manifestación, acontecimiento surgir o brotar. Por ello, el ser humano debe comprometerse en el respeto y fomento de la vida, siendo un papel fundamental para la filosofía el idear estrategias teóricas que la defiendan y promuevan¹². El carácter positivo de la diferencia, en la obra de la filósofa italo-australiana, remite por tanto a la potenciación de la heterogeneidad, del acontecimiento ontológico que permite la apertura de modos no acaecidos de ser. Dada la diferencia, la existencia prolifera, se multiplica, deviene, fluye. La potencia busca expandirse intensivamente aprovechando la energía vital para dejar aparecer formas no sidas de ser. De ahí que haya una relación explícita, en Braidotti, entre ontología y ética.

Para que la diversidad vital pueda multiplicarse y expandirse, se vuelve fundamental desbloquear el dominio que la subjetividad humanista ha implantado en base a la extensión de su capacidad cognitiva, instrumental y económica. La razón principal que explica la oposición a los valores antropocéntricos impulsados desde la modernidad metafísica esencialista, que sin duda pone en práctica un poder creativo y transformador tremendo –y que por tanto desarrolla una potencia extraordinaria que en principio podría casar con la defensa del acaecer de una energía intensiva que posibilite y permita la multiplicación de las posibilidades de ser, aunque estas sean artificiales y mediadas a través de la tecnología–, es que esta energía se vuelve destructiva, y no sólo porque, dicho en términos estrictamente ecológicos, se sustenta sobre una apropiación cuando menos discutible de los recursos –tanto orgánicos como inorgánicos– generando a la vez una cantidad enorme de residuos que alteran –y destruyen– los ecosistemas, sino porque, desde una perspectiva

¹¹ Cfr. Braidotti, R. *Transposiciones*. Gedisa, Barcelona, 2009, p. 363.

¹² Para que ello sea posible se debe trabajar en la conformación de un contexto social que no sea un sistema cerrado y pasivo que imponga un modo concreto de ser, sino que se interpreta al sistema social como una red de múltiples, diferenciados e interactuantes sujetos que funcionan sobre una base consensual.

decididamente ontoética, interrumpe el circuito de reproducción de la vida como diferencia al imponer los derechos, las necesidades y los intereses de la especie humana a los de las demás, subordinando a estas y convirtiéndolas en meros instrumentos o medios sometidos a nuestra voluntad.

El paso decisivo para construir una ética no antropocéntrica y, en consecuencia, ecologista, se realiza a partir de la crítica de la concepción del ser humano tradicional, abriendo la puerta a otra que en el contexto del pensamiento de Braidotti lleva la etiqueta de *subjetividad nómada* o, en su obra más reciente (aunque aquí adquiere nuevas connotaciones significativas de las que no podremos hacernos cargo), de *posthumano*. Según Braidotti, en consonancia con las ontologías del proceso desarrolladas a lo largo del siglo XX –y que tienen como referentes principales a Whitehead, Bergson, Simondon y Deleuze–, el pensamiento debe ir más allá del tradicionalismo metafísico, superando las visiones que defienden una concepción esencialista de la naturaleza y de la subjetividad humana. Al igual que todo fenómeno vital, la identidad de cada individuo se halla embarcada en un proceso a través del cual se constituye y se despliega, proceso que además es abierto e imprevisible pues no sigue un curso lineal, causal o racional que permita anticipar y predecir las características o atributos que lo definen y a las que debe tender o que tiene que alcanzar. Braidotti, enmarcando su teoría en el interior de una ontología monista y materialista, «ve a los sujetos como modos de individuación dentro de un flujo común de zóé»¹³. La subjetividad, y por tanto la propia condición humana, aun partiendo de una fundamentación biológica que no se puede obviar –un conjunto de atributos heredados, recogidos en la codificación genética que son característicos y específicos de la especie humana y propios de cada individuo– se configura en el contexto de una localización específica –situada espacio/temporalmente¹⁴. Por tanto, cada subjetividad se encuentra entretejida de multitud de estratos: está encarnada y anclada en la materia viva y en su historia biológica, pero también se encuentra firmemente ubicada en un contexto social preciso. Cada cuerpo, que es el lugar donde el sujeto está incardinado, no es una entidad ni puramente biológica ni puramente sociológica, sino que es

¹³ Cfr. Braidotti, R. *Transposiciones. op. cit.*, p. 220.

¹⁴ ««Yo» *estoy fijada por mis raíces, pero «yo» fluyo*». *op. cit.*, p. 273.

un eje de convergencia donde se superponen lo físico, lo simbólico y lo biológico¹⁵. En él se inscriben multitud de datos de orden socio-cultural, tejiéndose como una diversidad heterogénea de capas vinculadas entre sí. Por ello, puede afirmarse que el sujeto –inestable y cambiante– se produce en red, su cuerpo –y toda la identidad psíquica que brota de él– es fruto de una composición colectiva que se altera con el contacto social. En ese sentido, está en continuo diferimiento, es nómade y no unitario –la estructura profunda de la subjetividad está definida por el principio del No-uno– ya que acontece en la asimilación tensional de la alteridad y la diferencia. En palabras de la propia Braidotti:

Lo que quisiera evidenciar, en cambio, con un acento más afirmativo, es la prioridad de la relación, la conciencia de que el sujeto No-uno no está en el origen de sí mismo, sino que es el efecto del perenne flujo de encuentros, internaciones, afectividades y deseos que provienen de los otros y de todas partes. Esta humilde experiencia de no-unicidad, constitutiva del sujeto no unitario, aúna el sujeto con un vínculo ético con la alteridad, con los otros múltiples y externos que forman esa entidad que por pereza y costumbre, solemos llamar ego¹⁶.

Es igualmente importante resaltar que el atributo que mejor define la subjetividad nómade e incardinada corporalmente, es la relevancia que en ella cobra la afectividad –incluso más que la racionalidad, que era la característica definitoria de la subjetividad metafísica–. Tal hecho remarca el carácter relacional del sujeto, pues en tanto que entidad afectiva se encuentra conectado con todo lo que existe, de modo tal que no puede interpretarse a sí misma sin dar cuenta del nexo que la liga no sólo a las demás subjetividades, sino al propio contexto ecológico y social en el que desarrolla su vida. La identidad humana en tanto que proceso consiste en un continuo «afectar y ser afectado»:

(...) el punto de partida no es el individuo aislado, sino las correlaciones complejas y mutuamente dependientes, la interacción sí mismo/otro también sigue un modelo diferente. Ser un individuo significa estar abierto a la posibilidad de ser afectado por otros y a través de otros y

¹⁵ Cfr. Braidotti, R. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 214.

¹⁶ Braidotti, R.: *Lo posthumano. op. cit.*, p. 120.

de experimentar transformaciones de un modo que me haga capaz de sustentarlas y de volverlas a favor del propio crecimiento¹⁷.

Si se sostiene que la subjetividad deviene y es procesual, y que además emerge como un compuesto dividido y fragmentado, formado por la interrelación de múltiples líneas de influencia que dependen de diversas variables que se sitúan tanto en un nivel sincrónico como diacrónico, se debe asumir, en consecuencia, que la imagen que ofrece el humanismo esencialista de la subjetividad, fundamento del individualismo liberal y capitalista, es parcial y limitada. No es posible, por tanto, interpretar al sujeto como una entidad unitaria, definida por la racionalidad, la libertad y la autoposesión de sí mismo, al igual que no cabe defender el código axiológico y normativo que se desprende de tal concepción. La rivalidad, la competencia o la productividad como medios para la autorrealización del sí mismo, esenciales para la reproducción de un sistema económico basado precisamente en el egoísmo, la eficiencia y el emprendimiento, se sostienen sobre una lectura de la subjetividad que la entiende como una entidad que es separable del contexto que la rodea, suponiendo que posee una serie de atributos inalienables que la definen e identifican respecto de todos los demás. Ese severo individualismo egoísta y egocentrado no sólo legitima una actitud arrogante, despreciativa y eventualmente autoritaria hacia lo que la difiere, sino que bloquea la generación de algún tipo de comunidad que se sostenga sobre la empatía o el cuidado de los otros.

La ética de la diferencia que brota de una ontología de la subjetividad reticular como la que propone Braidotti, permite el establecimiento de un tipo de relaciones sociales más afables y amistosas pues se sostiene en un énfasis profundo en la importancia del colectivo y de lo colectivo, al estar este –aunque se deba poner énfasis en la heterogeneidad que tal noción intenta sintetizar– profundamente integrado en la constitución de cada subjetividad. La naturaleza común que se comparte con los otros reside en la mutua afectación, en la toma de conciencia de que al establecer contacto con los otros tejemos hilos y alianzas que contaminan nuestra propia subjetividad, que se articula dada la emergencia de los mismos. Ello, según Braidotti, permite trascender nuestro propio

¹⁷ Braidotti, R. *Transposiciones. op. cit.*, p. 225.

interés personal fomentando la preocupación y el esmero para con los otros y, también, para con lo otro no-humano. Al darnos cuenta de que somos el efecto de un conjunto heterogéneo de encuentros e interacciones, de afectividad y deseo encarnados materialmente, y que por tanto conviene “disminuir el yo” y con ello la fantasía de la omnipotencia que lo acompaña, es posible la apertura a lo Otro, a la vitalidad prehumana que representa *zoè*, y a la conformación de una «gratitud ontológica hacia multitud de agentes no humanos»¹⁸ que conduce en la práctica a la necesidad de impulsar la preservación de las demás formas de vida, promoviendo unos patrones de comportamiento, unas actitudes y unos valores sustentables que se concreten en una política y una economía que los lleven efectivamente a cumplimiento. El igualitarismo centrado en la vida requiere de la disolución del antropocentrismo lo cual puede acontecer una vez que se abre la era posthumana.

En el último de sus libros publicados hasta la fecha –*Lo posthumano*– Braidotti analiza precisamente la condición posthumana, complementando y completando lo ya sugerido en su estudio de la subjetividad nómada y de las consecuencias éticas que de ella se derivan. La posthumanidad acontece en el contexto de la civilización actual altamente tecnificada, en el momento en que las ciencias y las tecnologías más sofisticadas, la ingeniería genética, las biotecnologías, las neurociencias, las ciencias de la computación, la inteligencia artificial, la robótica, la digitalización de la información, o las nanociencias, parecen llevar a cumplimiento el sueño humanista, donde el ser humano se eleva más allá de las leyes de la naturaleza, pudiendo tomar el control no sólo del desenvolvimiento de su propia especie sino de las demás formas de vida. La aplicación práctica de estas disciplinas puede concluir perfectamente en una transformación de la especie humana, donde esta deja de ser *sapiens* para convertirse en una combinación de organismo perfeccionado o purificado genéticamente y mecanismo artificial y digital, que incluye diversos tipos de prótesis cibernéticas y cuya mente puede estar conectada a la red electrónica. Este nuevo humano –un *transhumano* o un *cyborg*– que posee un cuerpo biotecnmediado poseerá capacidades y atributos que hoy sólo podemos imaginar, pero que sin duda alterarán la percepción y la representación de su mundo, así como harán variar su modo de relación con el mismo.

¹⁸ *Ibid.* p. 366.

Ahora bien, se elegiría un camino equivocado si la emergencia de este *nuevo humano*, en constante proceso y transformación, no supusiera a la vez el derrumbe del esencialismo humanista y del antropocentrismo que lo acompaña. De hecho, la oportunidad que se le brinda a esta post-humanidad por venir, reside en la posibilidad de modificar de modo radical la relación que entabla con las demás formas de vida que cohabitan con él en el planeta. Dicho en términos más claros, el acaecimiento de la *transhumanidad* no debe de ser la excusa definitiva para dejar de lado nuestra intrínseca condición natural, y la responsabilidad que ello acarrea. El eventual *devenir máquina* ha de ir acompañado de un *devenir animal* y un *devenir tierra* que respete la potencia generadora de *zoé*. Afirma Braidotti:

el eje de transformación del devenir animal, por consiguiente, comporta el desplazamiento del antropocentrismo y el reconocimiento de la solidaridad transespecie sobre la estela de nuestro estar arraigados al medio ambiente, es decir, encarnados, integrados en simbiosis con otras especies. La dimensión planetaria del devenir tierra pone en escena las problemáticas del medio ambiente y la sostenibilidad social, con un énfasis particular en la ecología y la cuestión del cambio climático¹⁹.

El contexto posthumano y postantropocéntrico abre la vía a un igualitarismo transespecie, según la cual el ser humano –o el transhumano por venir– se compromete en la defensa de las diferencia, de las distintas especies que proliferan y del cuidado de su hábitat, dada la emergencia intensiva de la vida como energía generante. La ética posthumana se alinea, en consecuencia, con las estructuras políticas y económicas que impiden el aniquilamiento y la destrucción de los ecosistemas, enfrentándose, en la actualidad, al neoliberalismo globalizado que cosifica la biosfera y la degrada, extrayendo todo tipo de recursos y convirtiéndolos en mercancía, subordinando las especies vivas a la obtención ilimitada de capital. En palabras de Braidotti:

el igualitarismo zoe-centrado es, para mí, el núcleo de inflexión postantropocéntrica: es una respuesta materialista, laica, fundada y concreta a

¹⁹ Braidotti, R.: *Lo poshumano. op. cit.*, p. 84.

la oportunista mercantilización transpecie que es la lógica del capitalismo avanzado²⁰.

Si el capitalismo objetiviza la vida y la mercantiliza, el posthumanismo intenta preservarla como el origen de las experimentaciones intensivas y diferenciales gratuitas. La posthumanidad abre la puerta, por tanto, a otro tipo de comunidad que emerge en una era postcapitalista porvenir, donde si cada subjetividad asume que su ser más íntimo es heterógeno y procesual, y que además está inscrito junto a las demás formas de vida en un entorno que no controla ni posee, es posible articular una ética de la positividad intensiva capaz de desatascar las líneas de tránsito de la vida más allá del bloqueo cosificador que plantea la lógica capitalista. El sujeto *posthumano*, en definitiva, una vez que se desliga del esencialismo egoísta y egocentrado, está en disposición de liberar los flujos de afectividad, donde las identidades múltiples puedan afectar y ser afectadas por las otras, lo cual da pie a la edificación de relaciones solidarias y sustentables que permitan el encuentro y la ligazón entre las distintas formas de vida.

Ecologismo nihilista. Del debolismo al decrecentismo

Uno de los objetivos principales, sino el esencial, que vertebra la obra de Gianni Vattimo, y que asumimos como propio en nuestro trabajo teórico, es el intento por reducir la violencia que está presente, se desenvuelve y se amplifica a medida que se difunde y expande la supremacía de la civilización occidental a nivel planetario. Más allá de conformar “el mejor mundo entre los posibles”, la imposición y la extensión de la metafísica –el sintagma que usa para aglutinar el modo del darse del ser hegemónico en la cultura europea²¹– está en la raíz de muchos de los problemas más graves que nos asolan en la actualidad, entre ellos por supuesto el medioambiental, ya que la destrucción de los ecosistemas es producto de la imposición de un modelo económico que se presenta a sí mismo como la encarnación de la Racionalidad o aún peor, como la representación del modo de relación que se adecuaba a los atributos que

²⁰ *Ibid.* p. 77.

²¹ Cfr. Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. Península, Barcelona, 1985.

describen la naturaleza humana²². La difusión de las democracias formales y del neoliberalismo globalizado, serían producto de la culminación de un proceso progresivo que alcanza su práctica perfección en los mismos, por lo que el análisis o la crítica de la economía política no debe ir tanto dirigida a la puesta en cuestión del paradigma instituido, sino a la adecuación del funcionamiento “real” de la economía a las reglas objetivas que permiten el mayor desarrollo social posible. La política, en este contexto, se convierte en la gestión técnica de los distintos procesos económicos y de los diversos agentes sociales implicados en ellos, que permite obtener aumento de plusvalor, el santo grial y gran principio que define al capitalismo globalizado. La política de las descripciones –de la gestión técnica objetiva de los asuntos comunes– requiere de un elenco de personal altamente cualificado –tecnócratas– capaces de adoptar las decisiones correctas con el único objetivo de alcanzar el –supuesto– beneficio de la mayoría. En consecuencia, y tirando del hilo para volver al comienzo del argumento, uno de los modos más propicios para encarar el problema medioambiental, es la deconstrucción de la idea según la cual el neoliberalismo económico (sustentado en el principio del Crecimiento y la acumulación ilimitada de capital, que requiere de una explotación incesante de los recursos materiales que le ofrece la naturaleza, así como de la producción y el consumo desenfrenado de mercancías) y las democracias formales que lo gestionan y le dan cobertura institucional, legal y jurídica, encarnan tanto la expresión más perfeccionada de la racionalidad humana como aquella que sostiene que son el modo de realización económico-política que mejor define su condición. Ecologismo y anticapitalismo deben ir de la mano pues tienen un objetivo común, acabar no sólo con las relaciones laborales de explotación, con la profunda desigualdad e injusticia económica que acarrea y con el empobrecimiento de enormes cantidades de población, que suscita la insaciable voracidad por aumentar y acumular riqueza, sino también con la devastación que supone a nivel medioambiental, pues parece obvia la ecuación que indica que es imposible mantener un aumento progresivo e ilimitado de extracción, producción, consumo y, en general crecimiento económico ilimitado, en un planeta con recursos que no lo son²³.

²² Para lo que sigue Cfr. Vattimo, G. y Zabala, S. *Comunismo hermenéutico*. Herder, Barcelona, 2012.

²³ Cfr. Vattimo, G. *Ecce comu*. Barcelona, Paidós, 2009, p. 145

Dejando de lado la primera idea –la crítica a la política de las descripciones y de la idea del capitalismo globalizado como el paradigma económico que define el “fin de la historia”, que hemos desarrollado en otro lugar²⁴–, quisiéramos centrarnos a continuación en la segunda, intentando justificar que se hace una interpretación parcial, limitada e incompleta de la condición humana, cuando se pretende ajustarla a los intereses que le son más propios al capitalismo globalizado. A un tipo de subjetividad “fuerte”, que sería aquella que define al *homo economicus*, empresario de sí mismo y que continuamente busca potenciar sus capacidades, opondremos otra “débil”, capacitada tanto para deshacerse de los patrones normativos que le incitan a interiorizar y reproducir el estilo de vida hegemónico, como para construir un tipo de relaciones más amigables y respetuosas no solo a nivel estrictamente humano, sino también tanto consigo mismo como con el medioambiente.

No es ningún secreto, como así lo afirman algunos de los filósofos más relevantes de la contemporaneidad, que el sistema económico dominante se apoya en un tipo de ser humano específico que lo legitima repitiéndolo, siendo uno de los procesos más relevantes para el mantenimiento del sistema la producción de subjetividades adaptadas a las necesidades del mismo. La cuestión no es baladí ni de fácil solución pues de lo primero que es necesario darse cuenta, es que el circuito se retroalimenta de manera que dificulta enormemente su salida. Así, el paradigma preponderante conforma un modelo estandarizado de ser humano a partir del control de los procesos de aprendizaje social propios de la cultura hegemónica, estableciendo los patrones normativos y simbólicos que funcionan como las reglas de formación correctas en la construcción de los individuos tanto a nivel corporal como mental, definiendo el conjunto de saberes, técnicas, valores y criterios morales o estéticos que estos han de incorporar para adaptarse a la norma. Estas técnicas de control, que normalizan los cuerpos y disciplinan las mentes, están institucionalmente dirigidas y se organizan en torno a los fines sociales que el sistema define como correctos. No obstante, al mismo tiempo, las propias subjetividades normalizadas, tienden a la reproducción de la norma instituida, ya que precisamente utilizan los contenidos heredados de su cultura como los

²⁴ Cfr: Arribas, B. (2017). El fundamento nihilista de la política: democracia y comunidad: *Pensamiento al margen*, número 7.

esquemas teóricos que eventualmente pudieran ser utilizados para reflexionar o criticar a la misma. La consecuencia más obvia de la dinámica descrita es que existe una tendencia homogeneizadora incorporada a los procesos de culturización, de modo tal que las subjetividades que por distintas razones no son homologables respecto de la normativa son desechadas como inútiles, o aún peor, como deformes o monstruosas. En cualquier caso, se consideran peligrosas para la conservación del sistema, pues son la cuna de donde puede brotar un foco infeccioso de disidencia capaz de alterar el status quo establecido. La inclinación natural de toda cultura, teniendo más probabilidades de éxito cuanto mayor es su campo de influencia –dominando todas las esferas de difusión cultural: escuelas y universidades, medios de comunicación, publicidad, espectáculos y entretenimiento, etc.–, es bloquear la aparición de la diferencia –o en su caso, como también acontece a menudo– deslegítimarla y ridiculizarla, pues como acabamos de señalar puede ser el germen que inicie la crítica, el cuestionamiento y eventualmente el rechazo al dominio de la mentalidad predominante.

Tampoco decimos nada nuevo cuando definimos como *homo economicus* al tipo de subjetividad hegemónica²⁵, una subjetividad que hereda ciertos atributos propios de la metafísica moderna y del individualismo liberal y a la que se le añaden una fuerte dosis de positividad que se aplica no sólo al ámbito de las relaciones laborales sino a prácticamente todas las esferas que definen su vida. En tanto que substancia individual, el *homo economicus* se caracteriza por ser una entidad integrada y no dividida, cosida interiormente y replegada sobre sí, siendo sus cualidades esenciales la racionalidad y la libertad. El individuo, en tanto fundamento y primer principio, antecede a toda relación social, y es depositario de un conjunto de derechos inalienables que deben ser protegidos al integrarse en la esfera social. Igualmente, el hecho de interpretarse en tanto que fundamento primero, supone que la individualidad, el desarrollo y la promoción de la misma, pase a convertirse en el criterio que justifica la corrección de las acciones, de modo tal que el criterio que orienta sus acciones y las evalúa como exitosas depende de la consecución de los propios objetivos o de la satisfacción de las necesidades particulares.

²⁵ Cfr. Foucault, M. *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, F.C.E., 2007 o Lazzarato, M. *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu, Madrid, 2013.

Una ética sustentada en una idea “fuerte” del yo es cabalmente ego-centrada y egoísta, promoviendo valores y reglas morales en dónde la competitividad y el antagonismo fijan las relaciones que se mantienen con el Otro, que es visto bien como una barrera que impide o dificulta la consecución de mis metas, bien como un rival que opta a las mismas que yo, y al que debo vencer para satisfacer mis ambiciones. La lógica de la competencia y la competitividad es esencial para la conversión del ser humano en un *homo economicus*, cuyas relaciones laborales –básicas en su desarrollo como persona– están determinadas por criterios de eficiencia y productividad.

De igual modo lo es el pasar a concebirse a sí mismo como una empresa a desplegar, un proyecto que se desarrolla socio-laboralmente y que está dominado por el imperativo de la continua mejora, de la optimización de su personalidad y del rendimiento que sea capaz de extraer de sí. Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* advierte de la tendencia social que incita a cada sujeto a transformarse en una empresa de sí mismo. Para Foucault, en el neoliberalismo el *homo economicus* deja de entenderse como un sujeto de cambio en el mercado para convertirse en “capital humano”, cuyo desarrollo depende de su propia formación, de modo que su crecimiento personal le permite, a la vez, mejorar su “valor”, el cual se mide en términos de capital; el ser humano se convierte en una máquina productiva cuya valía se calcula por su eficiencia y su rendimiento monetario. Uno es más *competente* al *competir* mejor, al convertirse en alguien *rentable*. La potencia del neoliberalismo en tanto que biopolítica queda manifiesta al definir el estilo de vida de la subjetividad contemporánea, la productividad, la capacidad adquisitiva y el consumo material definen la moral que sustenta las relaciones sociales, y el criterio, por tanto, que determina y separa lo bueno de lo malo y lo justo de lo injusto.

A juicio de Byung-Chul Han²⁶, no es sólo que las relaciones sociales estén viciadas por la ausencia de solidaridad o cooperación, sino que la propia competitividad que exige la reproducción del sistema económico se interioriza, convirtiéndonos en una suerte de atletas hipermotivados y exageradamente exigentes, que en la medida en que no están a la altura de las propias expectativas o al no estar satisfechos con los logros alcanzados se sienten deprimidos y frustrados, impulsando procesos psíquicos

²⁶ Cfr. Han B. C. *La sociedad del cansancio*. Herder, Barcelona, 2012.

autodestructivos. El exceso de positividad, de desarrollo, despliegue u optimización del ego que está en la base del neoliberalismo individualista contemporáneo, se convierte en una barrera que impide la constitución de una idea consistente de comunidad, en la que aparentemente debe primar la búsqueda de espacios de encuentro con el otro y que, entre otros aspectos, permiten abrir la vía a un modo de relacionarnos con la alteridad más saludable y provechosa. En consecuencia, entendemos que el modelo substancialista, individualista y egocentrado vigente debe ser sustituido por otro donde la positividad se vea reducida o disminuida. Conviene introducir un poco de “nada” en el armazón que reviste al yo, diluyéndolo, des-sujetándolo. Como diría Gianni Vattimo, debilitándolo.

Para el pensador italiano, retomando la herencia nietzscheano-heideggeriana, la subjetividad es un “efecto de superficie”, producto de la asimilación de contenidos recibidos por medio del aprendizaje social²⁷. Somos “hijos” de nuestra civilización, heredando e interiorizando el acervo cultural que se deposita históricamente en esta. Por tanto, todo ser humano está localizado en un horizonte destinal complejo y multistratificado que funciona como un transcendental que condiciona y determina nuestra emergencia como personas, produciendo subjetividades que se moldean normativamente. En cierto sentido, podemos afirmar que hay más en mí de los otros que de mí mismo. Cada subjetividad está fundada; no es fundamento sino un efecto, una consecuencia de múltiples elementos que la atraviesan y la constituyen. Al incorporar la diferencia –respecto de una supuesta identidad innata y heredada– es plural y heterogénea, dividida y escindida. No está completa ni acabada, sino que fluye en un acontecer dinámico. En tal sentido, se afirma que es un fundamento desfondado que se encuentra en un proceso de continua re-definición. El punto de partida ya no es una integridad que se desarrolla en la medida en que actualiza sus potencialidades innatas, sino una ausencia que nunca acaba de completarse. La identidad débil se sabe expropiada, siendo consciente de que carece de una esencia propia a la que agarrarse, con la que ha de ser consecuente o que debe desplegar. En tal sentido, vale decir que está constituida por una cierta “nada” que no acaba de identificarse del todo en “nadie”. La única igualdad que acepta y asume es la de la más honda alteridad. La subjetividad

²⁷ Cfr. Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. Paidós, Barcelona, 1992, p. 28.

debilitada se reconoce así en *cualquiera*, en “no importa quién”, estando, por tanto, radicalmente comprometida con la defensa de la *diferencia*, de modo tal que sea un imperativo para ella la defensa y promoción de los *diferentes*, de aquellos que difieren de los modos y maneras supuestamente necesarias de ser o vivir.

La crítica a la concepción de la subjetividad individualista propia del liberalismo humanista, y la propuesta alternativa de otra débil y descentrada, no tendría en realidad auténtico valor si no se desprendiera de ella importantes consecuencias en el terreno de la filosofía práctica, siendo la vía que permite reducir la violencia que se deriva de la noción substancialista de la identidad. El *debolismo* nihilista vattimiano, para el que la identidad está marcada por una nada incolmable, apela a la reducción de los diversos procesos que nos reclaman a alcanzar el ideal de autorrealización, intentando mermar los niveles de ese tipo de exigencia que nos incita a alcanzar “nuestro auténtico ser”, la forma más perfeccionada de nuestro yo. En cambio, si se abandona, o al menos se reduce, el esfuerzo por intentar capturar al “yo”, no sólo es posible evitar lesionarse a uno mismo –minimizando los niveles de autoexigencia y frustración– sino que además se puede mantener una relación mucho más amistosa con todo lo existente. El intento por desanudar el lazo que nos ata a nosotros mismos ayuda a entablar una relación afable con lo diferente. Si se renuncia al aislamiento en torno al “yo” es posible acercarse y atender a lo “otro”. Si la unidad, la “mismidad”, la clausura y la propiedad producen enemistad y violencia, la de-limitación, parcialidad, des-apropiación y apertura, pueden generar amistad y mutua atención. Una subjetividad que se sabe fundada, que asume su heterogeneidad, su relacionalidad y su finitud, es capaz de limitar sus niveles de violencia y agresividad reduciendo el narcisismo egóico al abrirse a la diferencia para permitir e incitar que *el ser sea*. La posición nihilista –crítica con el naturalismo esencialista– abre un campo de indefinición que libera el juego de las identidades, donde estas tienen como regla principal *dejar-ser* a la ajena. En ese sentido, se distancia radicalmente del humanismo moderno, que poniendo al sujeto como centro tiende a subordinar todo lo existente a sus intereses, sometiéndolo a control; dominio que se convierte en apropiación en el contexto del capitalismo globalizado, donde todo es susceptible de ser convertido en mercancía, violentada y objetivada, y sustituida en último término por un cierto valor monetario.

La perspectiva nihilista que estamos delineando, en cambio, da lugar a la conformación de un tipo de relaciones más afectuosas y menos violentas, lo cual puede ser extrapolado a varios contextos, siendo quizá el decisivo su capacidad para legitimar y justificar la necesidad de defender la Naturaleza. Una subjetividad débil, que conforma una comunidad débil, debe alentar la potenciación de la *diferencia*, y proteger la preservación de la vida, del entorno natural y de las especies tanto animales como vegetales que habitan en los diversos ecosistemas. En este sentido, la propuesta ontológica que apuesta por el “reducir”, el “declinar” o “debilitar”, converge, al menos en cuestiones de política democrática y medioambiental con el decrecimiento, que igualmente cree conveniente un “venir a menos” que tiene profundas consecuencias en lo tocante al estilo de vida que es necesario comenzar a desenvolver, si es que no queremos quedarnos únicamente en el terreno de la teoría y deseamos pasar al de la práctica.

No obstante, antes de delinear aunque sea de un modo breve y sumario, la propuesta decrecentista, no quisiéramos dejar de señalar una cierta dificultad a la hora de concebir la relación que se ha de guardar con la compleja noción de “naturaleza” dentro del contexto del pensamiento vattimiano, la cual dificultaría seriamente la ligazón que nosotros hemos delineado entre *debolismo* y ecología. No habrá pasado inadvertido, el modo crítico con el que Vattimo rechaza la relevancia de la “naturaleza” humana para explicar la construcción de las subjetividades, alineándose claramente con una perspectiva que podríamos considerar “ambientalista” o “constructivista”, donde la cultura –la herencia histórica que se da a través del lenguaje– más que la naturaleza, juega un papel central en la conformación de las mismas. Sin embargo, no creemos tanto que Vattimo no asuma la importancia de la biología, de las características anatómico-fisiológicas que definen a la especie humana, o de la herencia genética que posee cada ser humano como una condición decisiva para desplegar su subjetividad en un ambiente concreto, como, más bien, que aquello a lo que se opone y que rechaza es la interpretación en términos esencialistas de tales características, las cuales, además, en el marco de la metafísica moderna, se han convertido en estructuras que establecen el modo adecuado de “ser” ser humano, así como las normas morales y legales que prescriben cómo ha de comportarse en su vida práctica, respondiendo o adecuándose, precisamente, a tal naturaleza.

El *debolismo* claramente se opone a la concepción de la naturaleza en términos esencialistas, como una condición innata que se impone como un deber o una obligación, estableciendo cómo hay que ser y comportarse de acuerdo a una identidad que ya se posee de antemano y que fija, controla y define quién se es. En cambio, nosotros –quizá aplicando esa “fidelidad infiel” de la que hablaba Derrida– entendemos la naturaleza como un modo esencial del darse del ser, como el marco en el que todos los seres habitamos, pero también como la fuerza intensiva que permite la aparición de las formas de vida y que da lugar a que *los seres sean*. Por ello, se la debe cuidar, enfrentándose a aquellas mentalidades, ideologías y prácticas adheridas a ellas que la maltratan, la destruyen, la esquilman o la ponen en peligro. De hecho, entendemos que el imperativo ontoético que define al nihilismo debilista –*se debe dejar que el ser sea*– tiene un profundo sentido ecológico. Por eso, el vattimismo es anticapitalista, en primer lugar porque el capitalismo es metafísico (política económica de las descripciones que además se sostiene sobre una concepción fuerte del ego), y porque, además, se apropia de lo existente, convirtiéndolo en mercancía, destruyendo en tal proceso el entorno, no dejando espacio efectivo a la posibilidad de que *el ser sea*.

En consecuencia, como señalábamos al principio del texto, un pensamiento que verdaderamente encare el problema medioambiental con rigor y consistencia, debe estar comprometido en la crítica y la sustitución del paradigma económico vigente, ya que el que sea posible evitar el deterioro completo e irreversible del planeta depende del éxito de tal empresa. En este sentido, a pesar de sentirnos igualmente vinculados a otras propuestas filosófico-económicas con una vocación fuertemente ecológica (tales como el Ecosocialismo o la teoría crítica del Valor defendida por el extinto Grupo Crisis), el decrecentismo nos parece que ofrece una alternativa viable al capitalismo globalizado, siendo coherente, además, con la crítica al antropocentrismo y la apuesta por una filosofía de la diferencia y del declinar como la que hemos intentado formular en el presente ensayo.

Para los pensadores decrecentistas²⁸, de acuerdo al Informe del Club de Roma publicado en 1972 bajo el título de “Los Límites del crecimiento”

²⁸ Los cuales conforman un colectivo heterogéneo que posee una difusión importante en Francia, España, Italia, Estados Unidos o en los países de América

—que concluye que es inviable continuar con un modelo económico cuyo principio esencial es el crecimiento sostenido e ilimitado en un planeta con recursos finitos y limitados— es necesario cambiar radicalmente no sólo el sistema económico vigente sino el conjunto de prácticas, valores y objetivos que definen el estilo de vida occidental. La alternativa decrecentista, que incluye una redefinición de la economía, de la política y de los patrones sociales y éticos que definen nuestra civilización, propone un reaprendizaje de nuestro modo de habitar el mundo que no sea lesivo y autodestructivo para los ecosistemas, de manera tal que pueda ser detenida el paulatino deterioro medioambiental. Dada las posibilidades de nuestro texto nos conformaremos con señalar los principios esenciales que definen el decrecentismo, los cuales podrían resumirse en los siguientes²⁹

En lo relativo a la cuestión económica, es patente que el decrecimiento se sostiene sobre la inversión radical del principio que guía el modo de producción capitalista, el axioma del crecimiento. De hecho, en este se ocultan las claves que lo definen, ya que toda la estructura económica se orienta a la producción de más riqueza, a la obtención de más capital, a la cosecha de mayor rendimiento, a la búsqueda de más productividad y eficiencia; ilimitadamente, sin freno, sin medida. Dada su dinámica, el capital transforma todo, incluidos los recursos naturales básicos (agua, aire, minerales, bosques, animales, etc.) y las personas, en mercancías de las que es posible extraer beneficio, para ello la máquina extractiva, productiva y consumista no puede detenerse, y ni la excesiva explotación de los recursos, ni la cantidad de residuos altamente contaminantes vertidos, ni la imposibilidad de regenerar los ciclos biológicos de los ecosistemas, podrá frenarlo. El principio del crecimiento transforma la

Latina, teniendo como autores de referencia a Serge Latouche, con una obra que abarca más de una decena de libros dedicados a la temática específica del decrecimiento, Paul Ariès o Carlos Taibo.

²⁹ Para lo que sigue cfr. Latouche, S. *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona, Icaria, 2009; y *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona, Icaria, 2009; Latouche, S. y Harpagès, D. *La hora del decrecimiento*. Barcelona, Octaedro, 2011. Grupo Krisis: *Manifiesto contra el trabajo*. Disponible en: <<http://www.krisis.org/1999/manifiesto-contra-el-trabajo/>> [Consulta: junio 2019]. Riechmann, J. *El socialismo puede llegar solo en bicicleta*. Madrid, Catarata, 2012. Taibo, C. *En defensa del decrecimiento*. Madrid, La Catarata, 2009 y *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial y efofascismo*. Madrid, La Catarata, 2016.

racionalidad económica en un monstruo voraz que nunca está satisfecho, pues su propia lógica lo impulsa a ir a más, arrasando con todo aquello que se interponga en su camino y pretenda detenerlo, pues la obtención de plusvalía es la única meta a la que cualquier otra debe subordinarse. Y no sólo es que ello cree una serie de antinomias imposible de resolver³⁰, o que cause una profunda desigualdad entre el Norte enriquecido y el Sur empobrecido, sino que simplemente es inviable en términos ecológicos: el estilo de vida occidental es excesivo y desproporcionado, y el planeta no puede soportarlo. Alentar de la necesidad de invertir el dogma del Crecimiento, obviamente supone atentar contra los valores propios del Capitalismo: una economía saludable requiere liberarse de la obcecación por ganar dinero u obtener plusvalía. La preservación de los ecosistemas, además de la justicia o la equidad social, deben ser valores que prevalezcan antes que otros depredadores tales como la codicia o la ambición ilimitada por acumular mayor capital o por poseer la mayor cantidad posibles de cosas –las cuales, por cierto, nos cosifican, dado que pasan a representar nuestra personalidad–. Sin embargo, ello sólo será posible si logramos desintoxicarnos de la colonización cultural impulsada por las grandes corporaciones económicas –a través fundamentalmente de la publicidad– y reorganizar nuestros deseos para orientarlos hacia

³⁰ Veamos una de ellas. Para los críticos del Valor (por ejemplo Robert Kurz o Anselm Jappe), el capital no puede crearse -ni acumularse- sin la explotación de la fuerza del trabajo -ya que es el trabajo humano el que crea Valor, midiéndose objetivamente por el Tiempo dedicado a él-. Pero, en el marco de la competitividad generalizada en la que nos encontramos -ya que es un valor irrenunciable para la dinámica de producción capitalista-, para que se puedan generar beneficios, el sistema de producción industrial debe estar equipado con las tecnologías más punteras capaces de optimizar la producción, en el menor tiempo y con el menor coste posible. Poco a poco las tecnologías van sustituyendo al trabajador en el sistema de producción de mercancías, con el que cada producto va conteniendo menos trabajo humano en él, que es la única fuente de Valor, de plusvalía y, por tanto, de beneficio. Esta ausencia de beneficio en cada producto se vio compensado por la tendencia a la sobreproducción –que esquilma los recursos naturales- y por la financiarización de la economía a partir del abandono del patrón oro como medida de convertibilidad del dólar, que supone la entrada en la economía de la deuda y el crédito. Como cada vez hay más distancia entre el papel de los trabajadores –la fuerza de trabajo que es la única que genera valor- y de la tecnología –que evoluciona de un modo irreversible- aumenta la explotación de los primeros mientras el crédito se convierte en lo único que garante la posibilidad de un beneficio ficticio. En estas condiciones la economía no puede sino acabar colapsando.

otro tipo de actividades menos lesivas que la producción y el consumo desenfrenado de objetos.

Por otra parte, el decrecentismo defiende la necesidad de reorientar la actividad productiva, de modo tal que el trabajo deje de ser visto como el eje sobre el que pivotan nuestras vidas. Más allá de asumir la legitimidad del análisis de creación de valor y del proceso de explotación que se oculta tras el trabajo asalariado, la reconfiguración del trabajo y la reducción del tiempo dedicado a él³¹, permitiría no sólo liberar tiempo de vida, para dedicarlo a otro tipo de actividades productivas y enriquecedoras (aunque no desde la miope óptica economicista, tales como la profundización en las relaciones familiares y sociales, el desarrollo de la creatividad tanto técnica como artística, la reflexión, el análisis o el cuestionamiento crítico, la discusión y el debate político y, por qué no, el simple y tan necesario descanso), sino que daría pie igualmente a una reorganización de nuestras vidas de manera que estas dejaran de estar reguladas según el tiempo-cronómetro neoliberal, que exige distribuir nuestras existencias de modo tal que el tiempo que no estemos dedicando a la producción –a la propia esfera del trabajo– lo estemos usando para el consumo. Nuestras identidades, en el presente y en el contexto de las sociedades “avanzadas”, se encuentran aprisionadas por el imperativo de la productividad y de la capacidad adquisitiva, y en relación a ella organiza, distribuye y jerarquiza las posiciones sociales. Así, se seleccionan a los triunfadores y se estigmatiza a los vencidos, siendo estos quienes no pudieron o no supieron adaptarse a las exigencias de la mentalidad competitiva dominante. En ese sentido, la globalización neoliberal genera una cada vez mayor cantidad de excrecencias humanas, de personas sobrantes que no son necesarias para el mantenimiento del sistema y que suponen una molestia de la que nadie desea hacerse cargo³². En la propuesta decrecentista, en cambio, cobran valor las actividades gratui-

³¹ Algo posible dado el desarrollo de las nuevas tecnologías y de los automatismos incorporados a los procesos productivos, que van reduciendo de modo paulatino pero muy significativo la necesidad de trabajo humano, al ser sustituido por máquinas, autómatas o computadores. Proceso que por cierto, y dada la situación que colapso que genera como intentamos explicar en la nota anterior, abre un nuevo melón de la necesaria sustitución del capitalismo por otro sistema económico alternativo, tal y como sostiene Paul Mason en *Postcapitalismo*. Paidós. Barcelona. 2016.

³² Cfr. Bauman, Z. *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Paidós. Barcelona. 2005.

tas –como las que indicábamos líneas atrás–, aquellas que se escapan a la lógica del mercado y que enseñan tanto que es posible relacionarse de un modo enriquecedor, colaborativo y no lesivo con los demás, como que nuestra felicidad o bienestar no dependen de la lógica materialista que nos impulsa a trabajar más para consumir más, y a consumir más pues de ello depende la generación de empleos que necesitamos para poder seguir consumiendo. Por el contrario, y según una lógica de la sobriedad y la austeridad bien entendida, parece mucho más recomendable y sensato trabajar menos para que puedan trabajar todos, en un contexto, como decíamos, donde el desarrollo de la tecnología lo permite, y, sobre todo, porque ello puede permitirnos vivir mejor.

Finalmente, el decrecentismo apuesta por la recuperación del control local de la economía, de modo tal que las comunidades, de un modo consciente y democrático, puedan tener la capacidad de gestionar sus recursos, tanto materiales como energéticos, así como el poder de decidir sobre las relaciones laborales o comerciales que entablan las personas que la componen, anteponiendo sus intereses a los exclusivamente rentabilistas de las grandes empresas o entidades financieras, y de los Estados, que demasiado a menudo parecen representar más a estas últimas que a la propia ciudadanía. Ante los excesos de la globalización, se propone recobrar la importancia de las pequeñas empresas, o de cooperativas, autogestionadas y con un campo de influencia limitado, lo cual permitiría no sólo la reducción del trabajo asalariado, asegurando que el cobro de impuestos se realiza en la administración de la actividad de origen –revirtiendo en el beneficio de la comunidad– y la recuperación de la gestión de la actividad productiva, sino sortear tanto la mera corrupción –ilegal de por sí– como la capacidad de influencia, de dudosa legitimidad ética, de determinados grupos de presión sobre las decisiones económicas, que tienden a favorecer a empresas afines, a grandes grupos empresariales o a multinacionales más allá del propio interés ciudadano. En el mismo sentido, se podrían adoptar otra serie de decisiones que centrasen la actividad económica no tanto en la obtención del puro beneficio crematístico, sino en la optimización del bienestar de las personas, tales como un mayor control monetario y fiscal, la creación de bancos públicos que ayudasen a pequeños productores centrados en la economía “real”, la reducción de la economía financiada y financiarizada, un aumento de las propiedades y de las fuentes de energía colectivas y autogestionadas y,

en último lugar, un mayor control ciudadano sobre el estado medioambiental de su entorno.

En definitiva, desde el decrecimiento se trata de impulsar un conjunto de estrategias teóricas y prácticas que afectan a los ámbitos económicos y políticos, ideando mecanismos de democratización de la economía que permitan impulsar modos colectivos de gestionar asuntos que son clave para el favorecimiento de la equidad económica y de la estabilidad social. Para que ello sea posible se requiere modificar la mentalidad que la biopolítica neoliberal ha instalado y que somete a los principios estrictamente rentabilistas no sólo el estilo de vida de los grupos humanos, homogeneizándolos al imponer sus valores y códigos civilizatorios, sino los ciclos vitales de la totalidad del planeta, poniéndonos a todos seriamente en riesgo. Por ello, creemos que la justicia climática va asociada a la procura de una economía alternativa y de nuevas relaciones tanto sociales como políticas que la impulsen y difundan, lo cual necesita de la creación de un contrapoder capaz de invertir la economía hegemónica del crecimiento. Y es que las acciones individuales de sujetos comprometidos por la defensa del medio ambiente ya no son suficientes, no basta con adoptar patrones de comportamiento saludables como reciclar, usar el transporte público, ahorrar y evitar gastos superfluos o votar a partidos ecologistas. La transformación que necesitamos, aunque importante, no puede ser solo subjetiva, sino que ha de ser ante todo civilizatoria.

Fuentes bibliográficas

Libros

- Arribas, B. *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Dykinson, 2016.
- Bauman, Z. *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Paidós, Barcelona, 2005.
- Bellamy Foster, J. *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*. El viejo topo, Barcelona, 2004.
- Braidotti, R. *Lo posthumano*. Gedisa, Barcelona, 2013.
- Braidotti, R. *Transposiciones*. Gedisa, Barcelona, 2009.
- Braidotti, R. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa, Barcelona, 2004.
- Foucault, M. *El nacimiento de la biopolítica*. F.C.E., Buenos Aires, 2007.
- Han B. C. *La sociedad del cansancio*. Herder, Barcelona, 2012.
- Jappe, A. *Crédito a muerte*. Pepitas de calabaza, Logroño, 2011.

- Jappe, A., Kurz, R. y Ortlieb, C. L. *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Pepitas de Calabaza, Logroño, 2014.
- Klein, N. *Esto lo cambia todo*. Paidós, Barcelona, 2015.
- Latouche, S. *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Icaria, Barcelona, 2009.
- Latouche, S. *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* Icaria, Barcelona, 2009.
- Latouche, S. y Harpagès, D. *La hora del decrecimiento*. Octaedro, Barcelona, 2011.
- Lazzarato, M. *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu, Madrid, 2013.
- Löwy, M. *Ecosocialismo*. Biblioteca nueva, Madrid, 2012.
- Marx, K. *El capital*, lib. 1, sección 5, cap. XIV. Libsa, España, 2018
- Riechmann, J. *El socialismo puede llegar solo en bicicleta*. Catarata, Madrid, 2012.
- Taibo, C. *En defensa del decrecimiento*. La Catarata, Madrid, 2009.
- Taibo, C. *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial y ecofascismo*. La Catarata, Madrid, 2016.
- Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*. Península, Barcelona, 1985.
- Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. Paidós, Barcelona, 1992.
- Vattimo, G. *Ecce comu*. Paidós, Barcelona, 2009.
- Vattimo, G. y Zabala, S. *Comunismo hermenéutico*. Herder, Barcelona, 2012.

Publicaciones en Revistas

- Arribas, B. (2017): El fundamento nihilista de la política: democracia y comunidad, en *Pensamiento al margen*, número 7 (diciembre).
- Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. (2000): The ‘Anthropocene’ en *Global Change Newsletter*, n. 41.

Publicaciones Digitales

- Grupo Crisis: *Manifiesto contra el trabajo*. Disponible en: <<http://www.krisis.org/1999/manifiesto-contra-el-trabajo/>>.

Repensar lo común europeo, desde España y el krausismo¹

DELIA MANZANERO

Repensar el destino común de Europa desde una perspectiva humanística y cultural, sin caer en *Europas ideales*, fragmentarias o abstractas, resulta crucial en el momento de perplejidad en que se encuentran actualmente la cultura y la sociedad en general, a saber: la desafección y falta de participación ciudadana, la devaluación de los valores europeos, la crisis migratoria, el terrorismo, el renacer de la extrema derecha, la divergencia de economías del Norte y del Sur, la salida del Reino Unido y los problemas que representan la división e integración en nuestro continente, factores que han contribuido a que, políticamente hablando, la Unión Europea se haya visto debilitada social, territorial e ideológicamente, quizá de modo irreversible.

Son innúmeros los desafíos que nos acosan y sus consecuencias probablemente puedan cifrarse en la lucha que ha de librarse contra lo que, tanto antaño como hogaño, podríamos denominar como los cuatro jinetes del apocalipsis que arrollan la humanidad del mundo y que –a pesar de todos los progresos técnicos que trajo consigo la modernidad– siguen habitando el corazón de los hombres: la pobreza, la xenofobia, la ignorancia y la desigualdad. Viejos demonios con los que hay que lidiar, heridas abiertas, que hacen hoy de quemante urgencia el tema de la identidad europea. Se precisa pues un ejercicio de catarsis, de autoanálisis para repensar Europa, para lo cual se hace ineludible recorrer –en una suerte de travesía semejante a los nueve círculos del infierno de Dante–

¹ Este estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación: “Krause y el Krausismo del Sexenio Democrático” (Proyecto de investigación I+D+i: HAR2016-79448-P, 2016-2019) de la Universidad Pontificia Comillas, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Asimismo, esta investigación se inscribe dentro de una Ayuda Juan de la Cierva - Formación Posdoctoral adscrita a la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad (FPDI-2013-17242).

por los propios pecados a los que Europa debería hacer frente si busca su propia redención y regeneración.

En la visionaria fórmula de María Zambrano, presenciamos *La agonía de Europa*², donde en el término ‘agonía’ (*agón*) prevalece la idea unamuniana de ‘lucha vital’ o ‘conflicto’, más que decadencia o cercanía a la muerte. Ciertamente, se notan y sentimos por doquier los síntomas de bloqueo y cansancio, quizá aún más apremiantes a la vista de la progresiva destrucción del Estado de Bienestar que nos ha dejado la reciente crisis global, que ha sido económica y financiera, de acuerdo, pero que también ha supuesto una crisis moral y social, que todavía estamos padeciendo y que augura un turbulento desarrollo para el siglo XXI³. Crisis hubo, hay y habrá en Europa. Lo importante es saber si estamos ante una crisis que nos aboca a la extinción del enfermo –tras los truenos que anuncian su disolución con el pistoletazo de salida marcado por el Brexit– o si, por el contrario, estamos ante una crisis de lucha agónica unamuniana, una crisis de depuración o incluso de crecimiento y mejora. El problema ahora es saber si tal lucha sigue todavía dándose y, en consecuencia, si existe todavía Europa o si nos las habemos con su fantasma, con una presencia metonímica, con una Europa evanescente, próxima a esfumarse como el vapor o el humo de las guerras, estrangulada en manos de los nacionalismos excluyentes que han vuelto a hacer resurgir el afán de pureza, exclusión y xenofobia, rasgos salvajes que arrastraron durante muchas décadas el buen nombre de Europa por el mundo y que, en caso de volver a imponerse, cancelarían toda posibilidad de pluralidad y convivencia.

Vivimos tiempos de desconcierto respecto a la integración europea y resulta cada vez más compleja la tarea de plantearse hoy la búsqueda de *lo común europeo*. ¿Qué es lo que hay tras la consigna *nosotros, europeos?* ¿Quiénes son los que forman ese *nosotros?* ¿Qué es lo que une a esos

² Zambrano, M. *La agonía de Europa*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1945.

³ En la inmejorable formulación de Pedro Cerezo: “la crisis de la democracia hoy, al margen de la desmoralización ocasional o el desencanto de los más impacientes, tiene que ver con una crisis de sus fundamentos éticos, no porque no los tenga, sino porque no se los vive en actitud reflexiva y militante, es decir, por ausencia de virtud cívica para hacerlos valer”. Cerezo, P. (ed.). *Democracia y Virtudes cívicas*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2005, p. 12.

individuos dispares y separados entre sí que conforman la comunidad europea? Desde luego, ya no es posible hallar lo común por una suerte de identificación con lo mismo (*autós*) o lo que nos es propio (ídios)⁴, en una continuidad de nacimiento, origen, tradición, lengua, religión, etc. esas desigualdades se uniformarían de modo artificioso en una frágil y forzada *comounidad*⁵, solo sustentable al precio de encubrir diferencias. De ahí la imperiosa necesidad de reconocer que hoy en día es imposible vivir en una cultura homogénea y única. El hombre de Europa ya no se ve definido exclusivamente por elementos autóctonos, idiosincrásicos y esencialistas. Hablar de lo común y de comunidad (*koiné*), no puede definirse por la raza ni la lengua ni la religión. Esto solo puede significar que *eso* que los individuos europeos tienen *en común* no puede radicar en una conservadora guarda del pasado, sino en una amplia, promisoriosa y prospectiva mirada hacia el futuro. La identidad europea no puede asentarse en un seguro pasado compartido, cuanto en un anhelo, un deseo de vivir un posible futuro juntos, esto eso: la promoción de una forma de vida en común, la voluntad de elegir como opción vital el “proyecto Europa”. Un proyecto que no viene dado de modo unívoco y cerrado, sino que abunda en la idea de una Europa latente, que sigue existiendo indirectamente a través de las formas de ser de las distintas naciones. La tarea por delante será pues determinar el *koinon logon*, la razón común que reflexione sobre los bienes que conforman la comunidad de los ciudadanos europeos y no europeos, partiendo de estas innegables y deseables diferencias.

Ante las más que razonables “dudas de Europa”, por las que ha atravesado en las diversas etapas de su conformación e integración, nos gustaría recordar unas palabras del preclaro José Ortega y Gasset quien afirmó sin vacilar en un golpe de audacia: «La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! –afirma resueltamente Ortega– Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un

⁴ Es significativo y sintomático que la raíz griega *idio* sea la misma que se encuentra en término *idiotés* (*idiotes*), con la que los griegos se referían a los que vivían en una privacidad negativa, ocupados sólo de sus particulares cuitas e infortunios, de sus intereses individuales, sin preguntarse por el sentido de la ciudadanía y del bien común.

⁵ Lanceros, P. “Gente vil y sin nombre...”, en VV.AA, *Los otros entre nosotros. Alteridad e inmigración*. Círculo de Bellas Artes. Madrid. 2009, p. 116.

ataque de duda»⁶. Un ataque de duda lo puede tener cualquiera, cierto; puede incluso que sea aconsejable en ciertos momentos para recalibrar el camino. De hecho, Europa se ha construido y sigue construyéndose, no a pesar, sino precisamente en esos momentos convulsos en que ha sido espoleada a través de las agudas crisis históricas y crisis de valores que ha atravesado el continente. Aun en el seno mismo de su fracaso, a pesar de sus crisis existenciales y de identidad, todavía cabe la esperanza. Estamos pues ante una Europa polifacética y extrovertida, que está en permanente proceso de desarrollo; es pues natural que reciba nuevos aires, algo positivo en sí mismo. Sin embargo, hoy nos llegan vientos huracanados, ventarrones que remueven y amenazan con destruir sus bases fundacionales, penosa y lentamente construidas. Ahora, como siempre, este precioso pero frágil legado que hemos heredado puede perderse. Por eso conviene recordar ese origen y sentido último del proyecto europeo, que se concreta en el retorno a nuestras propias raíces, en una toma de conciencia de nuestro propio origen, que fue fruto de la voluntad política, pero también de una serie de valores fundacionales que condicionaron su nacimiento y su posterior desarrollo. Parece haber llegado el momento de que los pueblos europeos recuerden que toda sociedad se forma en virtud de una invitación sugestiva a hacer cosas en común. Vivir implica una propuesta subjetiva de fines y, ciertamente, todo este proceso no hubiera podido llevarse a cabo si no hubiese sido porque había un común denominador, que era el respeto y la adhesión personal e íntima de los ciudadanos a unos valores europeos: a la posibilidad misma de configurar una ciudadanía europea de carácter plural e inclusivo.

Está claro que Europa se ha construido por determinaciones históricas que se asientan sobre un determinado espacio físico, que ciertamente informan una geografía y unas fronteras, tan precisas y determinantes para la vida como de sus ciudadanos, como inanes y azarosas⁷. Pero tales fronteras artificiales, construidas de forma voluntaria y consciente, no nos unifican ni nos ligan indefectiblemente a una tradición común. Europa

⁶ Ortega y Gasset, J. *Meditación de Europa*. Revista de Occidente. Madrid. 1960, p. 26.

⁷ Sobre el carácter artificial, artificioso e incluso instrumental de las fronteras véase la reciente publicación de Velasco, J.C. *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. Fondo de Cultura Económica. Mexico. 2016, p. 372.

nace sobre todo de la unión de ciertos valores y el elemento importante lo ha de marcar ese *ethos social*, la construcción de una morada espiritual común, pues es en los valores donde hallamos el nexo de unión que permite hablar de una comunidad europea de pueblos y naciones. Sin un ideal compartido difícilmente se puede optar a la armonía y equilibrio de una Europa que hoy no pasa por sus mejores momentos, una Europa rediviva, renacida varias veces tras superar tantos y tan graves escollos.

En esta hora de crisis se precisa más que nunca rediseñar y revitalizar el proyecto europeo. Su remedio quizá se halle en la reconquista de un modelo social, educativo, integrador europeo, que asegure a los herederos de Europa un espacio de desarrollo personal y de comunicación para una ciudadanía más activa que sea capaz de ofrecer un nuevo norte a Europa. A tal fin se destinaron las obras de Giner y una pléyade de krausistas españoles como Adolfo Posada o Fernando de los Ríos, quienes expresaron sus esperanzas, miedos y frustraciones respecto al sentido y destino de Europa y la imbricación de España en ella. El espíritu krausista parte pues de esa irrenunciable aproximación a Europa. Sus propuestas de un derecho internacional basado en nociones moralmente densas como las del armonicismo y la solidaridad quizá representen una de las más notables contribuciones del krausismo al proceso de construcción de Europa. No hay, por lo tanto, que olvidar este poderoso impulso de acercamiento a Europa de impronta krausista y su influencia en lo que fue una profunda y completa renovación de la cultura española. Trataremos de abordar dicha contribución europeísta con mayor detenimiento en el siguiente apartado.

España: una Europa en miniatura

La pregunta por Europa ha ocupado siempre un lugar esencial en la historia del pensamiento político y filosófico español, por cuanto el destino europeo ha estado indisolublemente entrelazado a la pregunta por la democratización, educación y regeneración de España. Para la mayoría de historiadores, juristas y filósofos españoles el problema de la identidad de España ha corrido parejo al de la identidad de Europa, hasta el punto de que Salvador de Madariaga llegase a considerar a España como «una Europa en Miniatura, es decir, una fuerte unidad de

variedades fuerte»⁸. En efecto, muchas de sus problemáticas podrían trasladarse de la una a la otra, como puede verse hoy con el problema de la construcción de la identidad regional, de esa seña identitaria, ese *moi commun* roussoniano, donde la difícil configuración política de esa pluralidad de pueblos, razas, etnias y lenguas que encontramos en Europa se repite en España a menor escala.

Ciertamente, esta concentración del alto interés que ha suscitado siempre entre los españoles el tema de Europa conoció un momento álgido durante la Edad de Plata Española, en que un puñado de brillantes intelectuales que se sentían eminentemente europeos, con Francisco Giner de los Ríos a la cabeza de una pléyade de pensadores decimonónicos como Azorín, Azcárate, Posada, Costa, entre otros, se ocuparon con especial dedicación e intensidad sobre el ser, el destino y el deber ser de Europa pues éste determinaría en última instancia el sino de España.

Preocupados no tanto por el rasgo definitorio de *lo europeo* o el “hecho diferencial” de Europa, como por la función solidarista de ésta con respecto al resto del mundo y con respecto a nuestro propio país, los krausistas españoles no dudaron en presentar las potencialidades de una Europa por ellos soñada. Y esto no fue solo algo a nivel teórico o dogmático, no fueron puras abstracciones de gabinete, sino que tuvieron una aplicación práctica muy clara y precisa. En verdad, el ideal de Europa ha representado durante decenios un incentivo y una ocasión para muchos intelectuales decimonónicos que buscaban el despertar y la regeneración de España. El sueño europeo simbolizó para la sociedad española un mañana mejor, un horizonte hacia el que se debía caminar, segura de que encontraría en él un proyecto compartido de libertad, de progreso y de bienestar. Gracias a una deseada vertebración que ligase la política de España al de una Europa unida, España sería capaz de romper su aislamiento internacional para integrarse en las instituciones europeas, pues solo mirada desde Europa, desde ese cimiento de valores sobre los que la comunidad europea pretendía asentarse, era posible España.

En este contexto decimonónico de crítica a una conservadora Restauración canovista anclada en el pasado, lo que aportó la concepción krausista de Europa fue un ideal, un proyecto de futuro, quizá intempestivo por demasiado precursor para su tiempo, pero no por ello menos necesario

⁸ Madariaga, S. *El Bosquejo de Europa*. Editorial Hermes. México. 1951, p. 48.

y deseable. Además, el krausismo español al mismo tiempo brindaría al proyecto de integración de Europa, un ideal trascendente y solidarista, que encontraba sus raíces filosóficas en el idealismo alemán de la mano de K.C.F. Krause, y que en lo político simpatizaba con los movimientos liberales y socialistas franceses⁹.

En sus obras hayamos los anhelos y los desvelos que compartieron aquellos que participaron y dieron forma a ese sueño europeo todavía en ciernes, de lo que luego se calificaría como *européísmo*. Es importante reseñar aquí que tanto Krause como los krausistas españoles hablan del *Ideal*¹⁰, no de la *idea* abstracta, fija y ahistórica de Europa; asimismo, plantean una *unidad* en la diversidad de Europa, no una mera *unificación* totalizadora. Eran pues conocedores de que una comunidad extensa y plural sólo puede ser consciente de su común identidad cultural si previamente está garantizada la base de dicha pluralidad, esto es, si su idea es capaz de convertirse en *ideal* dinámico, real y flexible.

En una palabra: la mirada que nos aporta la filosofía krausista sobre el porvenir de Europa, o mejor, de la Europa por venir que ellos solo pudieron atisbar desde los albores del siglo XX, es insustituible para repensar ese proceso tan arduo y complejo de construcción e integración de Europa que hoy nos atenaza. No se trata tampoco de recalar en temas anacrónicos, pues sería inútil –incluso contraproducente– que hoy nos preguntásemos por la aplicabilidad de las doctrinas krausistas. En sus obras, no hay algo así como una receta para confeccionar un *Ideal de Europa* o, más concretamente, de un modelo de *ciudadano europeo ideal*, eso sería imposible. Pero sí conviene recordar el imaginario krausista y profundizar en los mayores logros de la teoría social y jurídica krausoinstitucionista que han constituido un factor de europeización de primer orden, por mencionar solo algunos, véase: su fondo insobornablemente liberal, su idea de la democracia representativa, del parlamentarismo, de

⁹ Sobre la afinidad del krausismo con el saint-simonismo y la economía socialista, las simpatías de Krause hacia los ideales de la igualdad y la libertad de la Revolución Francesa, remitimos al estudio: Gurvitch, G. *La idea del Derecho Social. Noción y sistema del Derecho social. Historia Doctrinal desde el siglo XVII hasta el fin de siglo XIX*. Editorial Comares. Granada. 2005, pp. 491-557.

¹⁰ Krause, K. C. F. *Ideal de la Humanidad para la Vida*, con introducción y comentarios por D. Julián Sanz del Río (Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Central). Imprenta de Manuel Galiano. Madrid, 1860.

la secularización del Estado, su clara vocación europeísta y su profunda fe en la cultura y en las posibilidades de un cambio social a través de un cambio ético del hombre individual, mediante reformas educativas tan modernas como la propuesta de autonomía y libertad de la ciencia encarnada en la que fue la gran obra de Giner: la Institución Libre de Enseñanza.

Los planteamientos de reforma social krausista para la regeneración de la vida social y política de una España postrada resultan de gran utilidad e interés pues en parte permitieron mantener un cuadro de garantías políticas y sociales destinadas a proteger y realizar al máximo los principios básicos sobre la dignidad de la persona humana, así como una serie de libertades políticas marcadas por una profunda orientación igualitaria, que expresan muy bien el efectivo poder transformador del reformismo ético krausista, frente a las tesis inmovilistas o marcadamente conservadoras. Consideramos que sin la crítica krausista al conformismo general de una Restauración claramente amurallada en el *statu quo* hispánico (de impronta caciquil, escolástica y militarista) que, en su momento, parecía insuperable, su presente se habría extendido indefinidamente y sin solución de continuidad hasta nuestros días. En verdad, los proyectos de reforma social krausistas como la Institución Libre de Enseñanza surgen contra las políticas de una Restauración canovista que sacudió o más bien ayudó, por su propia fuerza represora, a gestar un proyecto tan progresista y modernizadora como la propia ILE¹¹. Sólo la crítica de pensadores como Giner ha sido capaz de ofrecer una posibilidad de ruptura, y de plantear posibilidades alternativas que siguen demandando nuestra atención, pues las cuestiones jurídicas y sociales que trataron en sus obras continúan siendo preguntas tan intemporales y universales hoy como en su época. Veamos de analizar más de cerca en qué consiste concretamente el ideal krausista de Europa.

¹¹ En efecto, la medida radical de separación de estos profesores de sus cátedras universitarias, fruto de las disposiciones dictadas por el Ministerio de Fomento de España a partir del 26 de febrero de 1875 en el decreto Orovio, deparó al menos dos consecuencias capitales para el tema que aquí nos ocupa. De un lado, forzó a los krausistas a buscar nuevos espacios donde desarrollar su labor académica, y de esta necesidad surge la Institución Libre de Enseñanza justo en 1876, al cabo de un año tras el inicio de la restauración canovista. Martínez de Pisón, J. *El derecho a la educación y la libertad de enseñanza. El artículo 27 de la Constitución Española: Naturaleza, contenido y alcance*. Editorial Universidad Rey Juan Carlos. Madrid. 2001.

El concierto europeo

Tratar de determinar el contenido generalmente atribuido a la identidad europea como identidad cultural en el contexto actual de globalización y multiculturalidad que definen nuestro presente, es una tarea compleja que precisaría una lectura en clave armónica y a la luz de la filosofía krausista. A este respecto, se ha dicho que Europa, *empero su unidad, es una lira de muchas cuerdas*¹². La orquesta europea, orgullosa de su pluralidad, no debe ser un melodía monocorde, que acomode todas las notas particularidades al son que le tocan y baile a un compás marcado por la batuta de disimulados imperialismos, sino un ideal polifónico que integre múltiples maneras de ser hombre. Sería absurdo pensar que Europa pudiera ser gobernada por una sola nación que se arrogara despóticamente la representación exclusiva del *proprium* europeo (flagrante *contradictio in terminis*) y, desde luego, sería inconcebible imaginar que algún día pudiera sufrir el gobierno de un solo individuo, pues tal pretensión de llegar a una unidad mataría y aniquilaría cualquier posibilidad de Europa como conciliación de desigualdades. Lejos pues de establecerse una suerte de armonía preconcebida, orquestada desde la sombra por un único director que silencie o corrija algunas de sus variaciones principales, es preciso que cada pueblo pueda entonar su propio canto, sin renunciar a la calidez y calidad de sus voces más propias, pues ha de ser en su encuentro contrastado y en el juego de fuerzas de todas las voces unidas las que vayan garantizando y perfilando poco a poco una faz más democrática y representativa de Europa. Un rostro europeo cuyos ángulos y perfiles ya hemos empezado a vislumbrar, descifrándose trabajosamente a través de las voces de cada uno de sus miembros, sin dejar que se extinga por ello del todo el deje de su procedencia. Solo así podrá garantizarse una estabilidad armónica y una convivencia fecunda para una Europa que se autodefine desde dicho pluralismo y diversidad cultural.

Extraña identidad la europea, escurridiza, dinámica, siempre distinta a sí misma, traspasada por tendencias opuestas procedentes de diferentes culturas y modelos de ciudadanía, forjada de diferencias, en

¹² Jover Zamora, J.M. *España en la política internacional, Siglos XVIII-XX*. Marcial Pons, Ediciones de Historia. Madrid. 1999, p. 15.

una suerte de conciliación entre el particularismo y el universalismo. Identidad imperfecta y disforme, en la medida en que está y estará en refundación constante. Una composición de múltiples reverberancias, de notas discordantes, solo puestas al unísono en notas coordinadas y afinadas bajo un fondo melódico común: Europa. Polifonía necesaria precisamente para servir de condensadora de las notas que cada nación aporta a este gran concierto europeo, para mancomunar fuerzas centrípetas y estar presente –como expresara poética y magistralmente Félix Duque– de modo latente «en las distintas naciones de la aún no consolidada Unión Europea como un “tema” musical que sólo existiera en sus variaciones: sólo reconocible pues en las derivaciones a partir de una cultura común, cuyo componente motivacional (su “núcleo duro”, por así decir) ha de venir constituido por lo que podríamos denominar un “ideal polifónico”¹³. La dificultad radica pues en hablar de *identidad* cultural, sin caer en términos idiosincrásicos y excluyentes, y, al mismo tiempo, en ver cómo cada uno se construye y perfecciona en clave de esa múltiple adscripción, de esa polifonía constituyente, de una identidad asimismo plural. El ideal de Europa, definido como potencial unidad de componentes diversos, no siempre armónicos, constituye una unidad al cabo; una Europa necesariamente vinculada por los lazos invisibles de sus determinaciones culturales; que se resume en un manifiesto por la mezcla cultural y racial, por esa irreductible pluralidad en la que se cifra la esencia de Europa.

El lema de la Constitución Europea con su pretendida *unidad en la diversidad* para alcanzar “una sola voz” creíble e influyente en la escena internacional, es uno de los temas clave formulado por el organicismo krausista. Consideramos que las propuestas krausistas pueden arrojar luz sobre el complejo asunto del sentido, fundamento y alcance de esta unidad cultural europea capaz de generar una convivencia democrática. Así, destaca el profesor Enrique Ureña en su estudio “El krausismo como fenómeno europeo”, cómo él considera que existe

en la interpretación krausiana como el camino hacia una unidad política de Europa que respete, integre y enriquezca con el contacto mutuo las

¹³ Duque, F. *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Ediciones Nobel (Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2003), 2ª ed., Oviedo, 2014.

excelencias culturales específicas de los diversos pueblos. Pero *El ideal de la humanidad* es a la vez inseparable de la interpretación filosófico-histórica, que también hace Krause en esos mismos años, de la hermandad masónica. Es esta segunda interpretación la que empuja definitivamente el *européismo* hacia el *universalismo* que se encarna en la figura de la *Alianza de la Humanidad*, y la que impele a la *unidad* de Europa hacia la conservación y desarrollo armónico de las *diversas* identidades culturales, como por ejemplo las derivadas de las diversas lenguas¹⁴.

En verdad, la mayor distinción europea probablemente radique en la calidad de su amor pertinaz por la diversidad y su aspiración a la tolerancia y libertad de pensamiento. Estos valores podrían erigirse en los verdaderos blasones de Europa.

Atendamos pues a esta proclama krausista de la apertura cultural que *es* Europa, que *ha hecho* Europa y que, de mantenerse fiel a este manifiesto, conseguirá hacer reverdecer el sueño europeo. Hay en este alegato krausista una crítica a la autoctonía, al patriotismo de Estado, a los nacionalismos excluyentes que cancelan toda posibilidad de futuro en común. Así, frente a las tesis que postulan el antagonismo nacional de los pueblos europeos y la imposibilidad de poder hablar de la identidad específica de *un* pueblo europeo, el krausismo defiende una solidaridad cívica y una praxis humanizadora que puede extenderse más allá del Estado-nación y servir a una forma de identidad postnacional que determine la futura identidad europea. Por lo tanto, a pesar de las profundas variedades culturales que dan origen incluso a identidades sectoriales dentro del propio espacio europeo, los krausistas no dudan de que los europeos compartan determinados rasgos de civilización.

Esta es también la tesis de Jürger Habermas en su ensayo sobre la “Construcción de una identidad política europea” donde apuesta por «elegir los ladrillos de la identidad europea a partir de un contexto más amplio que englobe y reconcilie las historias nacionales antagonistas»¹⁵. La

¹⁴ Menéndez Ureña, E. “El krausismo como fenómeno europeo”, en Álvarez Lázaro, P.F. & Menéndez Ureña, E. (eds.). *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. Editorial Parteluz, Fundación Duques de Soria (Universidad Pontificia Comillas, Colección LKM, 16). Madrid. 1999, p. 15.

¹⁵ Habermas, J. “Construcción de una identidad política europea”, en *Europa en construcción, integración identidades y seguridad*, M. Castells & N. Serra, (eds.). Fundació CIBOD, Serie Europa Interrogar Europa. Barcelona. 2004, p. 46.

argumentación que aporta es desde luego muy sugestiva y convincente, pues, según afirma, «no existe obstáculo alguno para que la solidaridad cívica se extienda más allá del estado-nación, al menos ninguno que se haya construido en la propia forma de solidaridad política entre extraños que prevalece actualmente también dentro de las fronteras nacionales»¹⁶. Por esta razón, cabe esperar que, del mismo modo que la construcción de las identidades nacionales –por medio de una nacionalización desde el Estado– fue lo que marcó la historia de Europa durante el siglo XIX y buena parte del XX, el desarrollo de la integración europea y sus logros sociales e institucionales son los que faciliten de manera progresiva la construcción de la identidad europea en el siglo XXI.

Gracias a su concepción armónica del mundo, los krausistas perfilan un universalismo comprometido con la diversidad, de tal manera que, a pesar de que no renuncian a la imagen ilustrada que identifica a Europa como el modelo de civilización que tiene un papel tutelar como educadora de los restantes pueblos, este impulso civilizador no tiene una vocación beligerante ni está basada en los intereses concretos de un Estado de expansión geopolítica y de dominación del mundo (como sí quedaría recogido por otras concepciones eurocentristas), sino que el imperativo krausista de la humanidad, de acuerdo con su comprensión de la sociabilidad, del humanismo y de la tolerancia, invita a otros pueblos a unirse en términos de asociacionismo, no de enajenación, puesto que, en palabras de Francisco Giner, «lo que constituye la persona no es el grado de cultura (...) sino la posibilidad de desenvolverse la conciencia racional en pensamiento y vida, posibilidad que se da en todas las razas. El derecho fundamental humano es, pues, el mismo para todas ellas»¹⁷. Así pues, las soluciones propuestas por la filosofía del derecho y la pedagogía krausista apuestan, no tanto por la europeización, como por una universalización y humanización que dimanen de la autoridad superior común del organismo supremo de la sociedad fundamental humana. De este modo, la transición de Europa, más allá de la noción de un proyecto de Ilustración unificado, no es necesariamente occidental e imperialista, sino que puede ser defendida en nombre de una política progresista.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 43.

¹⁷ Giner de los Ríos, F. & Calderón Arana, A. *Resumen de Filosofía del Derecho*. OO.CC., Tomo II, t. XIV. Madrid. 1926, p. 176.

Un ideal ético colectivo indispensable

Hoy en día vivimos en comunidades políticas polifónicas, multiculturales que se inscriben en un contexto de globalización creciente marcado por fenómenos de inmigración masiva, lo cual, como ya se ha indicado, implica una diferenciación interna cada vez mayor que dificulta el proceso de autocomprensión europea; de hecho, es una experiencia cotidiana la de comprobar cómo median disensos prácticos entre personas razonables, en lo que Jeremy Waldron ha denominado la *Babel metaética*¹⁸. Ante la emergencia de esta realidad cada vez más polifónica, y casi nunca armónica, se precisan nuevas miradas que permitan que los añejos presupuestos normativos se ajusten a los nuevos desafíos del siglo XXI, a una Europa cada vez más porosa, multirracial y multirreligiosa, a una Europa cada vez más extrovertida, que no acaba de encontrar la imagen de su futuro ni acierta a dar con las señas de su propia identidad.

Pues bien, ante este pluralismo creciente, cabe preguntarse si son defendibles algunos principios o perspectivas morales en nuestro tiempo de un difundido pluralismo, en otras palabras: ¿es posible una solución armnicista o estamos abocados a la lucha de culturas? Como expresa un buen conocedor de la complejidad práctica que anida en este interrogante: «¿Cómo definir lo que es el mínimo común denominador en estas sociedades plurales con fuerte presencia de inmigración? En sociedades plurales, ¿cómo se define lo que es común sin atentar al respeto a la libertad y al pluralismo? ¿Basta con la idea de consenso social expresada en la Constitución y que se ha formulado en las diferentes variantes del patriotismo constitucional?»¹⁹. A fin de plantear esta problemática en el marco de la doctrina jurídica del krausismo, nos permitimos retomar aquí la pregunta que Adolfo Posada dirigía a los Estados nacionales, y que podría plantearse paralelamente a la Unión Europea, y es la siguiente: «¿Puede el Estado [entiéndase aquí, los Estados miembros de la Unión Europea] abstenerse de contribuir con su acción a la formación del ideal ético y cultural colectivo, indispensable para que se produzcan

¹⁸ Waldron, J. “The irrelevance of Moral Objectivity”, en Id., *Law and Disagreement*. Oxford University Press. Reino Unido. 1999, p. 172.

¹⁹ Lucas, J. “Discursos de lo invisible. Construir la presencia de los inmigrantes”, en VV.AA, *Los otros entre nosotros. Alteridad e inmigración*. Círculo de Bellas Artes. Madrid. 2009, p. 228.

en la conciencia social las reacciones generadoras de la conducta jurídica del Estado mismo?»²⁰.

En la propia formulación de esta pregunta, expresada con la facundia típica de la época, parece decantarse tajantemente Posada al respecto, al señalar que hay algo *indispensable*, en eso irrenunciable encontramos insinuada ya la transcendencia innegable que reviste para los krausistas el valor regulativo de un ideal y la debida lealtad a una civilización, que va más allá del mero respeto por tal acervo cultural, para pasar a implicar también una cierta identificación con el mismo y con la civilización que le da cobijo. Véase una declaración de un liberal –un tanto *anómalo* por sus tesis iusnaturalistas– como Ronald Dworkin, quien se expresa en términos similares cuando afirma que la sociedad «no permanece unida por cohesión física, sino que su unidad la mantienen los lazos invisibles de la opinión común. Si tales lazos estuvieran demasiado relajados, los miembros se separarían sin orden ni concierto. Forma parte de dicha sujeción una moral común; el sometimiento a ésta es una de las cargas de la sociedad; y la humanidad, que necesita de la sociedad, debe pagar ese precio»²¹.

Se trata, de igual manera, para la filosofía krausista de Francisco Giner de los Ríos, de establecer un vínculo que sobrepasa el ámbito jurídico para conectar con la realidad histórica, cultural y social identificada con los miembros de la Unión Europea. En torno a las posibles respuestas que se puedan avanzar a esta cuestión tan crucial, se plantea el núcleo duro de la discusión. Esta transición de lo jurídico a lo sociológico, es retomada por uno de los más aventajados discípulos de Giner, Adolfo Posada, por ejemplo, en el texto que reproducimos a continuación del *Tratado de Derecho Político*, en que puede apreciarse la utilización que hace Posada de la doctrina de Ihering, cuyas implicaciones sociales y políticas para el derecho internacional son enormes:

Tienen, a nuestro juicio, profunda significación estas palabras de Ihering: «El Derecho, que es, por un lado, la prosa, se traduce en la lucha por la idea en poesía, porque la lucha por el Derecho es, en verdad, *la*

²⁰ Posada, A. “El fin del Estado”, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, XXXIX, tomo I. 1915, p. 145.

²¹ Dworkin, R. *La Filosofía del Derecho*. Fondo de Cultura Económica. México. 1980, pp. 142-143. Traducción de Javier Sáinz de los Terreros.

poesía del carácter». Aunque el Estado, como venimos sosteniendo –siguiendo la orientación de Krause, Ahrens, Giner–, se conciba como la expresión del orden jurídico, ni por un momento puede olvidarse que la razón y el objetivo inmediato y final –el contenido de las normas– son las necesidades, anhelos y aspiraciones humanos, y que la vida humana, con su dramatismo, ético, jurídico, estético, económico, religioso tiene su asiento y –escenario, su *medio*, en la naturaleza, que no es, en manera alguna, meramente receptora y pasiva, sino *dinámica*–²².

Nos resulta particularmente interesante esta caracterización que Posada hace del carácter *prosaico* del Derecho que quizá, por su aspecto formal y abstracto, no logra atrapar ni imbuirse de la *poesía* que anida en las obras humanas, producto de sus deseos, sus sinergias, sus anhelos. El lenguaje invariablemente normativo en que viene expresado el Derecho dejaría tal lucha sin efecto, por falta de contenido, de palpaciones humanas que le insuflen vida, pues es la *poesía* de la vida, no lo olvidemos, la que constituye la esencia misma del Derecho.

Cabe añadir incluso que si un concepto de Derecho basado en instituciones coercitivas no fuera capaz de mostrar la relación de éstas con la moral, con la pasión, con la justicia, con el bien común, sería ininteligible por falta de sentido. El Derecho nos resultaría incomprensible si no lo pudiéramos poner en relación con los fines o valores que está llamado a realizar, que serían básicamente la promoción del bien común y de la justicia que están reconocidos en ese *ethos social* o *corpus mysticum* del que hablan los krausistas, tomando aquí este concepto de Francisco Suárez²³. Véase una explicación desde un enfoque contemporáneo de esta visión de la sociedad unida por fines, capaz de hacer posible una cierta identidad cultural que permita la integración, legitimación y cohesión de Europa: «el *ethos* de una sociedad es un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual su práctica normal y sus presiones informales son lo

²² Posada, A. *Tratado de Derecho Político*, Edición y Estudio Preliminar de José Luis Monereo Pérez. Editorial Comares, Colección Crítica del Derecho. Granada. 2003, p. 139.

²³ Vid. El enjundioso artículo de Adolfo Posada donde establece a la altura de 1928 esa relación entre «El “Cuerpo místico” del P. Suárez y el “Organismo social” del Maestro Giner». Cfr. Manzanero, D. (2015). El fundamento democrático de la soberanía en Francisco Giner, según el Corpus Mysticum de Francisco Suárez: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. n.º 53, julio-diciembre. 2015, pp. 571-592.

que son. Ahora bien, las presiones que sostienen la estructura informal carecen de fuerza salvo si existe una práctica normal de conformidad con las reglas que esas presiones tienden a hacer cumplir»²⁴.

Por todo lo dicho, no nos parece que esté de más esta reivindicación de los krausistas de un *ethos social*, de esos principios de justicia que desempeñan un papel importante en la elección de cada persona individual, y su propuesta en la línea de un proyecto común universalista e igualitarista, pero dotado siempre de contenidos de justicia. A estos y otros problemas sobre la identidad europea y las insuficiencias de la modernidad, son a los que la filosofía del derecho krausista proporciona respuestas valiosas. Por ejemplo, al hacer hincapié en otra cuestión no menos importante como es la del riesgo de carecer de apoyo ciudadano, con el consiguiente déficit de legitimidad y de cohesión, si no se encuentra cierta identidad cultural en el proceso de integración de Europa. En la filosofía jurídica krausista del armonicismo puede hallarse una fundamentación útil a tal propósito, en particular, para su fortalecimiento a nivel mundial y para las orientaciones en materia de política exterior de la UE en el proceso de integración.

De acuerdo con la filosofía práctica krausista, no es suficiente con el mero reconocimiento formal de derechos, sino que se deben compartir, asimismo, los valores, costumbres y creencias de la comunidad. Según expresa su filosofía jurídica, el reconocimiento de tales derechos constituye una condición necesaria para la integración europea, pero no suficiente. Sin que esta dimensión jurídica sea en absoluto desdeñable, los krausistas defienden la necesidad de compartir un vínculo de pertenencia en el plano sociológico, un vínculo cuyo carácter es más social que jurídico. De acuerdo con su propuesta sobre la identidad europea, ésta sería un conjunto de valores capaces de proporcionar un significado compartido a la mayoría de los ciudadanos europeos, haciendo posible que sientan que pertenecen a una cultura europea diferenciada y a un sistema institucional que les resulte legítimo y valioso.

En tal sentido, las tesis del organicismo sociológico de Krause y de los denominados krausistas referidas a la promoción del asociacionismo y

²⁴ Cohen, G.A. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona. 2001, p. 197. Traducción de Luis Arenas Llopis y Óscar Arenas Llopis.

al estatuto jurídico de las personas sociales son enormemente interesantes, en tanto en cuanto el derecho sería el encargado de garantizar las condiciones de posibilidad para que los individuos puedan agruparse entre sí, con el fin de desarrollar alguno de los aspectos de la condición humana que cada hombre debe realizar en comunidad.

A tal efecto, Giner defiende la imprescindible participación de otras instancias públicas y sociales que no sean las exclusivamente estatales. Para ello presenta su teoría de las *personas sociales totales y especiales* que, como instancias propias de la estructura plural y orgánica de la sociedad, sirven de estructuras vertebradoras intermedias entre el fuero de la autonomía privada del sujeto (derecho inmanente) y la autonomía pública de las diferentes personas sociales que se daría en el foro de la democracia. De acuerdo con este modelo, al “Estado oficial” –en terminología gineriana– no le correspondería participar más que como una institución más de las que integra la sociedad, si bien puede y debe intervenir en cuestiones morales cuando éstas afecten a la subsistencia, defensa y protección del individuo y la sociedad.

Este asociacionismo anuncia importantes cambios en la consideración de las políticas de inmigración y de integración europea que permiten crear estructuras asociativas desnacionalizadas y desterritorializadas para apoyar, por ejemplo, la integración de los inmigrantes en la EU, así como fomentar nuevos espacios de participación política generados por lo que hoy se denominan *redes de solidaridad transnacionales*. Algunos autores explican esta tendencia como un fenómeno por el que «Europa se convierte de este modo en un nuevo espacio de socialización política para los individuos o grupos activos en la implantación de estas redes». Como declarase Kastoryano, un efecto positivo del establecimiento de tales redes es que “esta relación de reconocimiento de la solidaridad o de la eticidad (*Sittlichkeit*) conlleva un principio de diferencia igualitaria, que puede lograr su desenvolvimiento bajo la presión de los sujetos individualizados»²⁵.

Bajo el componente sociológico de la doctrina krausista, la sociedad tiene y conserva su propia y espontánea vida jurídica orgánica, que sería

²⁵ Kastoryano, R. “Estados, naciones y comunidades en la Unión Europea”, en Castells, M. & Serra, N. (eds.), *Europa en construcción, integración identidades y seguridad*. Fundació CIBOD, Serie Europa Interrogar Europa. Barcelona. 2004, p. 72-73.

fruto de los hábitos sociales y del estado de la opinión pública, lo cual nos permite pensar que la distinta ubicación de esos ciudadanos en los distintos espacios públicos de las personas sociales y la posibilidad de una sucesiva apertura a las tendencias realizadores del sujeto, tiene también efectos positivos sobre su participación política y su integración²⁶. De acuerdo con este planteamiento krausista, la ciudadanía presenta una faz más activa y de adhesión a un proyecto común.

Este es el caso de Adolfo Posada, quien, en su reacción sociológica contra el formalismo jurídico del liberalismo abstracto, propuso una visión propia del sindicalismo —de la función social de la libertad de asociación y del autonomismo local (federalismo)—, cuyo germen y esencia tiene su fuente en la concepción krauso-gineriana de la Sociedad y el Estado en la que él se formó:

El sindicalismo es, para nosotros, la confirmación ‘realista’ de hecho, en el proceso histórico, bajo la acción diríamos del *élan vital* (Bergson) de la ideología organicista –idealista–, de la intuición sociológica ginerista, y, en general, de la gran tendencia orgánica en la ciencia de la naturaleza, desde Schelling, y en la ciencia política, desde Krause y su escuela: Ahrens, Roder, y en otros sentidos Bluntschli, Schaffle, y que en la sociología logra intensas manifestaciones de diverso alcance²⁷.

Este asociacionismo krausista estaría atento no sólo al propio interés nacional y al equilibrio de poderes sino también al mantenimiento de una solidaridad europea basada en determinados valores compartidos. Se trata pues de una posición que pretende evitar el *laissez faire-laissez passer* individualista, y que se concibe como una política de concesiones al espíritu de solidaridad humana y a las crecientes exigencias de interdependencia social.

Durante los últimos años, el desarrollo más prometedor de la cooperación cultural en Europa se ha dado precisamente gracias al desarrollo extraordinario de la *sociedad civil* y de las organizaciones no gubernamentales a través de las asociaciones, fundaciones, redes culturales, etc.

²⁶ Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento: *Isegoría*, 5, p. 86. Traducción de Juan Carlos Torres Velasco.

²⁷ Posada, A. *Actitud Ética ante la Guerra y la Paz*. Caro Raggio Editor. Madrid. 1923, p. 185.

viéndose así confirmada y ratificada en la práctica la doctrina krausista de Adolfo Posada. En efecto, cuando Posada retoma la distinción gineriana entre un Estado «oficial» y un Estado «no oficial» para hacer énfasis en la necesaria compenetración social y ética de ambos Estados²⁸, a fin de que las medidas sociales no queden varadas en un plano formal y jurídico, no hace sino recrear una de las prácticas contemporáneas de cooperación cultural más exitosas, como son las nuevas alianzas entre las grandes instituciones internacionales (UNESCO, UE, etc.) y los estados europeos con la sociedad civil, adaptando convenientemente sus programas a niveles adecuados de interacción (local, regional, nacional, interregional o europeo)²⁹. De modo semejante se recoge también por la UNESCO esta idea, ofreciendo así un enfoque que sigue al pie de la letra la formulación krausista del Ideal de la Humanidad para la vida, según el cual:

Lo esencial es la unidad de la humanidad, tanto desde el punto de vista biológico como desde el punto de vista social. Reconocer este hecho y conducirse en consecuencia es el deber de todo hombre moderno (...) En realidad, toda la historia de la humanidad prueba que el instinto de cooperación es no solamente una tendencia natural en el hombre, sino que tiene raíces más profundas que cualquiera otra tendencia egocéntrica. Además, si fuera de otro modo, cómo sería posible que siglos y milenios fueran testigos de este desarrollo de las comunidades humanas en el sentido de una integración y de una organización siempre mayores?³⁰.

A esta conclusión también se llega en la interesante investigación sobre «El reformismo social-liberal de Giner de los Ríos: organicismo y corporativismo social», donde se plantea la vigencia de la filosofía del derecho krausista por su papel en la búsqueda de formas de organización social que fomenten la participación e implicación del tejido asociativo. Gracias a esta cooperación cultural asociativa es posible dinamizar las relaciones entre sociedad civil y poderes públicos, mejorando la capacidad de

²⁸ *Ibíd.*, p. 213.

²⁹ Weber, R. (2003). Los nuevos desafíos de la cooperación cultural europea: *Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura*, N° 2, octubre 2002- enero 2003.

³⁰ UNESCO. *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*. Imprimeries Oberthur, COM.69/11.27/S. Paris. 1969, p. 33.

escucha de estos últimos, lo cual es de gran utilidad para el modelo que se trata de implementar hoy en Europa:

Una característica de los nuevos modelos de corporativismo en los países europeos es su creciente orientación hacia la institucionalización y estabilidad (corporativismo estable), de manera que ese corporativismo relativamente estable acabaría superando fórmulas de corporativismo inestable y menos institucionalizado. Esta tendencia es operativa incluso en los sistemas políticos mediterráneos, tradicionalmente más abocados al conflicto abierto y de débil institucionalización³¹.

La cooperación juega también un papel protagonista para la reunificación de Europa, la integración de los Estados adherentes y la cooperación con los países vecinos de la Unión. Tal y como explicaba hace unos años Javier Solana en su discurso «Una Europa segura para un mundo mejor» expuesto en el Consejo Europeo de Thessaloniki, es preciso plantear una Unión Europea con capacidad para tomar decisiones en la política exterior:

Nuestra tarea es promover un cinturón de países bien gobernados al este de la Unión Europea y en las orillas del Mediterráneo, con los que podamos disfrutar de unas relaciones estrechas y de cooperación (...) Pocos son los problemas, si es que hay alguno, a los que podamos hacer frente en solitario. Las amenazas a las que hemos aludido son amenazas comunes, que compartimos con nuestros socios más cercanos. La cooperación internacional es un imperativo. Es preciso que persigamos nuestros objetivos por medio de la cooperación multilateral en las organizaciones internacionales y de asociaciones con otros agentes o regiones clave³².

En resumen, la respuesta a la pregunta inicial planteada por Posada acerca de la posible renuncia a la conformación de un ideal ético y cultural colectivo para la conformación de un Estado o de una Federación de Estados, puede ser resuelta cuando tratamos de indagar sobre cómo se ha reaccionado de hecho ante este pluralismo, y la solución es que, paradójicamente, el Derecho ha reaccionado de modo significativo ad-

³¹ Monereo Pérez, J.L. (2009). El reformismo social-liberal de Giner de los Ríos: organicismo y corporativismo social: *Nueva revista española de derecho del trabajo*, N° 142. 2009, pp. 323-324.

³² Solana Madariaga, J. “Una Europa segura para un mundo mejor”. *Consejo Europeo. Thessaloniki*. 2003 (20/6/2003), pp. 5, 6 y 11.

quiriendo más valor e incorporando una mayor carga axiológica. Esto es así porque el fenómeno de la globalización no ha sido sólo a nivel económico, sino que ha comportado también aspiraciones cada vez mayores en derecho y justicia internacionales: desde la modificación del derecho internacional de que hablan los krausistas hasta la consolidación iusnaturalista de los derechos humanos, desde las Naciones Unidas hasta la Unión Europea. Todo ello lleva aparejado otra historia: aquella que intenta dotar a la actividad humana de un nuevo marco filosófico y de reforzarlo mediante leyes, derechos y responsabilidades.

En este sentido, se ha señalado numerosas veces que el sistema jurídico en un Estado democrático debe ser el reflejo de cierto pluralismo, pero –añaden los krausistas– debe además dar respuestas a los conflictos derivados del propio pluralismo. En la medida en que necesita ser reflejo del pluralismo, la Constitución se ha ido cargando axiológicamente de conceptos morales. Lo que los krausistas dicen es que sólo mediante la rematerialización del Derecho en general es posible administrar los valores en conflicto implícitos en la Constitución. Si el sistema jurídico careciera de esta dimensión sustantiva, y fuera exclusivamente un conjunto de órdenes respaldadas por amenazas, no podríamos hacer uso de él para resolver los conflictos entre valores que la propia Constitución encierra. Gustav Radbruch, uno de los adalides del renacimiento del Derecho natural después de la Segunda Guerra Mundial, y conocedor de las obras de krausistas españoles como Francisco Giner, lo expresa de la siguiente manera:

el relativismo exige el Estado de derecho (...) El Estado de Derecho se caracteriza por normas que pueden ser vinculantes para todos, en el *ius cogens*, en el derecho internacional fundado sobre Derechos Humanos; y el Estado los acoge y los realiza en el ámbito de los Derechos Fundamentales recogidos en la Constitución³³.

Respecto a esta inacabable polémica entre el relativismo y el proyecto universalista, podríamos decir en una línea de pensamiento marcadamente krausista, que habría que distinguir con claridad entre el indispensable

³³ Radbruch, G. citado en Jörg Sandkühler, H. (2011). Moral, derecho y Estado desde el punto de vista cosmopolita. Reflexiones kantianas: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*. Universidad Autónoma de Madrid, Edición de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra, II Época, N° 7, 2011. Madrid, p. 240.

respeto que toda persona merece en cuanto sujeto que posee determinadas costumbres, creencias, opiniones y valores, y el contenido de ese acervo personal, que de ningún modo ha de ser necesariamente respetado en todo caso, pues para ello ese caudal tendrá que someterse al contraste razonado con otros valores a fin de calibrar su grado de fundamento³⁴.

En ese contraste, los derechos humanos, constituyen el umbral ante el que el multiculturalismo se ha de detener y, por lo tanto, han de jugar el papel estelar que el mayoritario consenso internacional les viene atribuyendo³⁵. Al fin y al cabo, no sería posible entender esta voluntad europeísta original y lúcida del krausismo español, que destaca entre cuantas manifestaciones de este orden cabe señalar en el marco de la cultura española contemporánea, como frutos de la modernidad sin su carácter utópico³⁶. Aunque aquí sería mejor hablar no tanto de *outopía* (*ou*, no; *tópos*, lugar) como de *eutopía* (*eu*, buen; *tópos*, lugar), pues los krausistas confiaron siempre en el carácter realizable del Ideal de la Humanidad y en la integración europea, en su impulso por hallar sociedades más humanas y solidarias, otorgando así dinamismo a la idea clásica de modernidad y permitiéndole una ampliación de sus bases democráticas, a modo de una especie de sistema reflexivo de la modernidad por la cual ésta ha ido mejorando constantemente hasta nuestros días, enfrentándose críticamente a la realidad para no resignarse con lo injusto que hay en ella³⁷. Por lo tanto, puede concluirse que, a pesar de

³⁴ Valdecantos, A. *Contra el relativismo*, colección dirigida por Valeriano Bozal. La balsa de Medusa. Madrid. 1999, p. 154.

³⁵ Laporta, F. (2001). Inmigración y respeto: *Claves de Razón Práctica*, núm. 114, 2001, p. 67.

³⁶ Recuperamos aquí la teoría crítica con que iniciábamos este ensayo y la relación que establecíamos con la necesaria reflexión que reclamaban los krausistas sobre los fines del derecho: "Nuestra misión actual es, antes bien, asegurar que en el futuro no vuelva a perderse la capacidad para la teoría y para la acción que nace de esta, ni siquiera en una futura época de paz, en la que la diaria rutina pudiera favorecer la tendencia a olvidar de nuevo todo el problema. Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra". Horkheimer, M. *Teoría crítica*. Amorrortu editores. Buenos Aires-Madrid, 2003, p. 278. Traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luis.

³⁷ Véase refrendada esta postura, en términos filosóficos, por Sanz del Río, J. "Nota de Sanz del Río: 2) Una ley de la historia humana, como parte de la historia

haber dado en tierra con muchos de sus ideales ilustrados, los krausistas no cejaron en sus empeños humanitarios y confiaron en que sus ideales utópicos concretos cumplirían su labor en las generaciones futuras, tal y como afirma con convicción Posada:

¿Utopía?, quizá; pero ya sabes que sin utopías la humanidad estaría en las cavernas. La utopía de hoy puede ser la realidad de mañana, o de pasado mañana. (...) Se podrá oponer que somos una minoría. ‘Una golondrina no hace la primavera’, sin duda; pero puede decirse: ‘Una golondrina anuncia que la primavera vuelve’. La manifestación de hoy es un síntoma que debe incitarnos a pensar que no serán vanos nuestros esfuerzos y que un día se establecerá una paz duradera entre Francia y Alemania³⁸.

De hecho, sus puntos de vista principales se vieron confirmados y muchas de sus propuestas pudieron aplicarse a determinadas reformas nacionales y a orientar la tarea organizadora de los políticos, por ejemplo, en el reconocimiento y la internacionalización jurídico-positiva para la protección de los derechos humanos, que experimentó un gran avance desde aquel entonces; sus hitos principales van desde el Tratado de Versalles de 1919 del que surge la Sociedad de Naciones, hasta la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948 en cuyo texto se expresa este carácter de “ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse”; sin olvidar el Consejo de Europa creado en Londres en 1949, con sede en Estrasburgo, y que –en palabras de Truyol y Serra– es «la expresión de la idea europea occidental de la democracia política»³⁹.

A pesar de estos progresos, la evocación emocionada que hacen Giner y Posada de los pasajes del *Ideal de la humanidad para la vida* de Krause continúa siendo necesaria, pues hoy en día seguimos sin alcanzar ese estatuto jurídico de la Humanidad con el que soñaban los krausistas españoles.

universal”, en Krause, K. Chr. F. *Ideal de la Humanidad para la vida*, op. cit., pp. 236 y 237.

³⁸ Posada, A. *Actitud Ética ante la Guerra y la Paz*, op. cit., p. 150 y pp. 159-160.

³⁹ Truyol y Serra, A. *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 43.

Fuentes bibliográficas

Libros

- Cerezo P. (ed.). *Democracia y Virtudes cívicas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- Duque, F. *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Ediciones Nobel, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2003, 2ª ed. actualizada y revisada. Oviedo, 2014.
- Dworkin, R. *La Filosofía del Derecho*. Traducción de Javier Sáinz de los Terreros, Fondo de Cultura Económica. México, 1980.
- Giner de los Ríos, F. y Calderón Arana, A. *Resumen de Filosofía del Derecho*. OO.CC., Tomo II, t. XIV. Madrid, 1926.
- Cohen, G.A. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Traducción de Luis Arenas Llopis y Óscar Arenas Llopis, Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 2001.
- Gurvitch, G. *La idea del Derecho Social. Noción y sistema del Derecho social. Historia Doctrinal desde el siglo XVII hasta el fin de siglo XIX*. Editorial Comares, Granada, 2005.
- Habermas, J. “Construcción de una identidad política europea”, en *Europa en construcción, integración identidades y seguridad*, M. Castells, N. Serra, (eds.). Fundació CIBOD, Serie Europa Interrogar Europa. Barcelona, 2004.
- Horkheimer, M. *Teoría crítica*. Traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luis. Amorrortu editores. Buenos Aires-Madrid, 2003.
- Kastoryano, R. “Estados, naciones y comunidades en la Unión Europea”, en Castells, M. y Serra, N. (eds.), *Europa en construcción, integración identidades y seguridad*. Fundació CIBOD, Serie Europa Interrogar Europa, Barcelona, 2004.
- Jover Zamora, J.M. *España en la política internacional, Siglos XVIII-XX*. Marcial Pons, Ediciones de Historia. Madrid, 1999.
- Krause, K. C. F. *Ideal de la Humanidad para la Vida*, con introducción y comentarios por D. Julián Sanz del Río [Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Central]. Imprenta de Manuel Galiano. Madrid, 1860.
- Posada, A. *Tratado de Derecho Político*, edición y estudio Preliminar de José Luis Monereo Pérez. Editorial Comares, Colección Crítica del Derecho. Granada, 2003.
- Posada, A. *Actividad Ética ante la Guerra y la Paz*, Madrid, Caro Raggio Editor. Madrid, 1923.
- Posada, A. “El fin del Estado”, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, XXXIX, tomo I, 1915.
- Ortega y Gasset, J. *Meditación de Europa*. Revista de Occidente. Madrid, 1960.
- Truyol y Serra, A. *Los derechos humanos*. Tecnos, Madrid, 1994.
- Madariaga, S. *El Bosquejo de Europa*. Editorial Hermes, Mexico, 1951.
- Martínez de Pisón, J. *El derecho a la educación y la libertad de enseñanza. El artículo 27 de la Constitución Española, Naturaleza, contenido y alcance*. Editorial Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, 2001.

- Menéndez Ureña, E. “El krausismo como fenómeno europeo”, en Álvarez Lázaro, P.F.&Menéndez Ureña, E. (eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. Editorial Parteluz, Fundación Duques de Soria, Universidad Pontificia Comillas, Colección LKM, 16. Madrid, 1999.
- Lanceros, P. “Gente vil y sin nombre...”, en VV.AA, *Los otros entre nosotros. Alteridad e inmigración*. Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2009.
- Lucas, J. “Discursos de lo invisible. Construir la presencia de los inmigrantes”, en VV.AA, *Los otros entre nosotros. Alteridad e inmigración*. Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2009.
- Sanz del Río, J. “Nota de Sanz del Río, 2) Una ley de la historia humana, como parte de la historia universal”, en Krause, K. Chr. F., *Ideal de la Humanidad para la vida*. Imprenta de Manuel Galiano. Madrid, 1860.
- Solana Madariaga, J. “Una Europa segura para un mundo mejor”, *Consejo Europeo. Thessaloniki*, 20/6/2003, 2003.
- UNESCO, *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*. Imprimeries Oberthur, COM.69/11.27/S. París, 1969.
- Valdecantos, A. *Contra el relativismo*, colección dirigida por Valeriano Bozal. La balsa de Medusa, Madrid, 1999.
- Velasco, J.C. *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
- Waldron, J. “The irrelevance of Moral Objectivity”, en Id., *Law and Disagreement*. Oxford University Press, Reino Unido, 1999.
- Zambrano, M. *La agonía de Europa*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

Publicaciones en revistas

- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 5. Traducción de Juan Carlos Torres Velasco.
- Laporta, F. (2001). Inmigración y respeto: *Claves de Razón Práctica*, 114.
- Manzanero, D. (2015). El fundamento democrático de la soberanía en Francisco Giner, según el Corpus Mysticum de Francisco Suárez: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 53, p. 571-592.
- Monereo Pérez, J.L. (2009). El reformismo social-liberal de Giner de los Ríos, organicismo y corporativismo social: *Nueva revista española de derecho del trabajo*, 142, 2009.
- Radbruch, G. citado en Jörg Sandkühler, H. (2011). Moral, derecho y Estado desde el punto de vista cosmopolita. Reflexiones kantianas: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*. Edición de la Asociación de Filosofía Bajo Palabra, II Época, 7.
- Weber, R. (2003). Los nuevos desafíos de la cooperación cultural europea: *Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura*, 2, octubre 2002- enero 2003.

Mundanización de la religión y religiosidad mundana: Fichte, Hegel y la nación tardía

ROBERTO NAVARRETE

Introducción

Es indiscutible que “secularización” constituye uno de los conceptos fundamentales de la Modernidad y, en especial, de la filosofía alemana del siglo XIX en adelante. En torno a 1800, esta categoría adquirió un sentido filosófico-histórico, más allá de su significado jurídico, con la pretensión de explicar la *nova aetas* en términos genealógicos. Como en el caso de “emancipación”, pero también de “progreso”, “revolución” o “crisis”, esta transformación en un concepto de proceso se produjo mediante una ampliación metafórica de su acepción originaria que, ya en el siglo pasado, dio lugar a la llamada “querrela de la secularización”¹. Se trató de un debate, que hoy denominaríamos interdisciplinar, en el cual participaron filósofos, sociólogos, juristas e historiadores, acerca de la relación entre Edad Moderna y religión, es decir, ante todo, cristianismo. Aunque en cierta medida, a fuerza de ser citada por doquier, se haya convertido en un tópico, no cabe referirse a la mencionada querrela sin aludir a la célebre tesis de Carl Schmitt de acuerdo con la cual «todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»². O la tan conocida definición de Max Weber, en la que con toda probabilidad se inspiró Schmitt –para pervertir el

¹ Sobre la “procesualización” de los conceptos históricos fundamentales de la Modernidad, cf. Koselleck, R. *Historias de conceptos. Estudios sobre la semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta. Madrid, 2012. Traducción de L. Fernández Torres.

² Schmitt, C. “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”, en *Teología política*. Trotta. Madrid. 2009, p. 9-58, aquí p. 37. Traducción de F. J. Conde, notas de J. L. Villacañas.

sentido de la interpretación weberiana—, conforme a la cual la Modernidad sería el resultado de un proceso de “desencantamiento del mundo” consistente en el progresivo rechazo de los medio mágico-sacramentales de salvación, en paralelo a la racionalización y tecnificación de las modernas sociedades occidentales³.

En todo caso, Weber no fue el primero en emplear *Säkularisierung* como categoría interpretativa de la Edad Moderna, sino que de hecho la tesis weberiana no dejaba en el fondo de expresar una variante sociológica de la primera formulación de lo que, hace no tanto, el firme defensor de la legitimidad de los tiempos modernos, Hans Blumenberg, denominó “teorema de la secularización”⁴. Bajo este sintagma subsumía el filósofo de Lübeck la teología política schmittiana, la reducción de la filosofía moderna de la historia a sus presupuestos teológicos por parte de Karl Löwith o las religiones políticas de Eric Voegelin. Sin embargo, el origen de esta cuestión en Alemania debe situarse en Hegel y, de manera quizá menos explícita, en Fichte, es decir, en la reacción del Idealismo alemán a la expansión de la secularización. Ahora bien, no será la emancipación de la política respecto de la religión aquello a lo que estos pensadores recurran, pues fue justo ella, consumada en la Francia revolucionaria, la que había dado al traste con el Sacro Imperio Romano Germánico: tanto con la cristiandad como con la germanidad, a la que ni Fichte ni Hegel estaban ni mucho menos dispuestos a renunciar. Uno y otro apelaron, por tanto, más bien, a una transferencia de contenidos religiosos al mundo, es decir, a la mundanización (*Verweltlichung*) de la religión (germano-protestante). El devenir político de Alemania, al que atenderemos en este ensayo, estuvo marcado de manera decisiva por el gesto de estos dos autores: la cristianización de la razón ilustrada kantiana, convertida en Espíritu que se despliega en el mundo, a través de su historia. Será algo de lo que Alemania nunca pudo librarse, salvo quizá hasta 1945, cuando

³ El primer escrito en el que Weber emplea esta fórmula fue su artículo de 1913 sobre las categorías de la sociología comprensiva, luego integrado en *Wirtschaft und Gesellschaft*. Cf. Weber, M. *Economía y sociedad*, ed. revisada, comentada y anotada por F. Gil Villegas. FCE. México. 2014, p. 438. Traducción de J. Roura, E. Ímaz, E. García, J. Ferrater y F. Gil Villegas,

⁴ Cf. Blumenberg, H. *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-textos. Valencia, 2008. Traducción de P. Madrigal.

en efecto era ya demasiado tarde. Para entonces, la Catástrofe ya se había consumado. El síndrome ya había hecho estragos.

El carisma de la razón: Fichte y la irrupción del nacionalismo alemán

En su *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*⁵, Immanuel Kant había caracterizado su propio presente como una época de *Aufklärung*, entendida ésta ya no en el sentido del siglo XVIII, sino en el que pronto será expresado más bien con el término *Bildung*. Lo decisivo es que la Ilustración ya no venía dada desde fuera, y desde arriba, de manera heterónoma, sino que representaba un proceso que brotaba de la interioridad, a saber, del ejercicio autónomo de la razón. El filósofo de Königsberg presentó así el pasó del dogmatismo a la crítica como condición de posibilidad de la adquisición de la mayoría de edad por parte de la humanidad. Esto requería, ante todo, libertad de pensamiento, es decir, acabar con el paternalismo estatal. Y no otra cosa fue lo que solicitó Fichte en 1793, recién inaugurado, por tanto, el largo siglo XIX⁶. Los escritos revolucionarios fichteanos asumen el presupuesto ilustrado kantiano, pero lo radicalizan sin mesura desde premisas preilustradas, luteranas⁷. Al igual que Kant, el Fichte de la Revolución parte de la concepción de la

⁵ Cf. Kant, I. “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, trad. de R. R. Aramayo en *Isegoría*, 25, 2001, pp. 287-291.

⁶ La expresión “largo siglo XIX” fue acuñada por el historiador Eric Hobsbawm para referirse a la época transcurrida entre 1789 y 1914. Cf. Hobsbawm, E. *The Age of Revolution: 1789-1848*. Weidenfeld & Nicolson. London, 1962; Id.: *The Age of Capital: 1848-1875*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1975; e Id.: *The Age of Empire: 1875-1914*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1987.

⁷ Cf. Fichte, J. G. *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Tecnos. Madrid, 1986. Traducción de F. Oncina, Para nuestra aproximación a Fichte, cf. Villacañas, J. L. “Fichte y la transfiguración carismática de la razón ilustrada”, en Id. (ed.), *La filosofía del siglo XIX*. Trotta-CSIC. Madrid, 2001, pp. 19-51, así como, del mismo autor, “La experiencia de la Revolución en Fichte: de la Ilustración a la Teocracia”, en Bello, E. (ed.), *Filosofía y revolución. Estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*. Universidad de Murcia. Murcia. 1991, pp. 197-240. Sobre el Fichte revolucionario, cf. asimismo Oncina, F.: “Los escritos de Revolución de Fichte y la filosofía política de Jena”, en VV. AA., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*. Natán. Valencia. 1987, pp. 41-63.

humanidad del ser humano como su autodeterminación por medio del descubrimiento de las leyes de la razón, coincidentes con la ley moral a la que el individuo se ordena con libertad. Como derecho inalienable, en tanto que trascendental de la obediencia al imperativo categórico, la libertad de pensamiento ofrece el criterio de la legitimidad de todo gobierno. Lo mismo ocurre con la revolución, en tanto que condición de posibilidad, como la libertad de pensamiento, para el progreso del género humano hacia un estadio en el que la existencia del Estado resultará superflua.

Lo peculiar de este Fichte es que el carisma de la razón es de naturaleza individual: mistificado, el yo se eleva a juez del pacto social, que por tanto puede rescindir de manera unilateral. Tan solo tres años más tarde, Fichte corregirá este anarco-individualismo revolucionario: la comunidad se convertirá en trascendental del yo finito, cuya existencia por tanto sólo es ahora posible en el seno de una red de reconocimiento recíproco⁸. La tensión anti-estatalista característica de Fichte persiste, pero ya no tiene su origen en un individuo absolutizado, desprendido de toda relación con los otros. El Estado, desde este punto de vista, resulta sólo necesario en la medida en que se requiera garantizar de manera coactiva la existencia de la red de reconocimiento, esto es, mientras la comunidad sea una comunidad de yoes finitos, en lugar de una comunidad de individuos racionales perfectos: santos. Del mismo modo que el yo finito es *imago Dei*, así el Estado es *ecclesia militans*: imagen imperfecta de la iglesia invisible y espiritual cuyo advenimiento convertirá la estructura estatal en prescindible. La impronta cristiano-luterana del pensamiento político de Fichte es así palmaria. La glorificación carismática de la razón ilustrada, o su idealización, es sinónima de su cristianización y ésta, como ya hemos mencionado, representa la respuesta típicamente alemana a la secularización que se había consumado en la Francia de 1789 y que en agosto de 1806 terminó por liquidar el *Heiliges Reich*. El desencanto de los filósofos alemanes respecto de la Revolución fue, primero, fruto del Terror, pero sin duda se agudizó y adquirió sus rasgos específicos con la

⁸ Cf. Fichte, J. G. *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1994. Trad. de J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina. Así como Villacañas, J. L. "Fichte y el derecho natural: de la constitución social de la individualidad a la categoría política de nación", en J. G. Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural*, *op. cit.*, pp. 13-100.

transformación de la República en Imperio y con las pretensiones que éste alzó sobre los territorios germanos. El desencanto se tradujo en reencantamiento del mundo: la secularización como des-eclesialización de Europa dio paso a la mundanización del cristianismo.

Concepto de origen religioso, el carisma, en efecto, se refiere a un don sobrenatural, extracotidiano, que distingue y separa a quien lo posee, quien de manera inmediata pasa a ser un elegido, dotado de una misión. Su presupuesto es la crisis, en la medida en que la supervivencia de aquello que se encuentra en un estado crítico exige una intervención extraordinaria: la intervención en el mundo de algo que no es del mundo. En este sentido, el carisma posee el potencial revolucionario que está a la base tanto de los escritos fichteanos de 1793 como de los *Discursos* nacionalistas de 1807 y 1808: en el primer caso, por la amenaza que el paternalismo del *Ancien Régime* suponía para la autodeterminación del individuo; en el segundo, por la amenaza que la Revolución supuso para el cristianismo y la nación alemana. El Idealismo hizo que la filosofía resolviese cuestiones religiosas, de tal manera que puso en cuestión la secularización como destino moderno. El filósofo idealista hizo las veces de pastor, guía espiritual y defensor del contenido de la religión cristiana bajo la forma de una Razón que se situaba más allá de los límites del entendimiento, que son los de este mundo, y cuya realización se convirtió en tarea histórica (Fichte), cuando no se identificó con la propia época (Hegel). Instrumento privilegiado para ello fue la concepción específicamente alemana de la formación del ser humano: la *Bildung*⁹.

Este concepto desempeña un rol fundamental en los escritos políticos de Fichte, en especial una vez el filósofo alemán tomó conciencia de las perniciosas consecuencias que el individualismo tenía desde el punto de vista de la estabilidad del orden social y político. La *Bildung* se convierte en el medio por el cual es posible trascender la finitud de los yo es en cuanto manifestaciones caídas, pecaminosas, del Yo puro ideal. Por esta razón, el Estado debe garantizar dicha formación si quiere conservar su legitimidad, lo cual significa al mismo tiempo que la institución estatal debe proteger aquello que en último término apunta hacia su propia

⁹ Cf. Brunner&O. Conze, W.&Koselleck, R. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. I. Frankfurt a. M. Klett-Cotta. 1972, p. 508-551. Así como Koselleck, R. *Historias de conceptos, op. cit.*, pp. 49-93.

disolución. Ésta, no obstante, aparece en Fichte siempre postergada *sine die*. Sin embargo, si el Estado debe ponerse al servicio de la formación cultural, debe entonces permitir él mismo el cambio constitucional, esto es, su propia adecuación jurídica al progreso de la *Bildung*. Del entusiasmo revolucionario propio del Fichte de 1793, pasamos, en el *Fundamento del Derecho natural* (1796), a la prevención de la revolución por medio de la *Bildung* y de un *Bildungsstaat* que garantiza tanto la formación como los cambios políticos que ella pueda acarrear. De manera coherente, aunque no por ello exenta de problemas, la supervisión del cumplimiento de su función por parte del Estado es dejada por Fichte en manos de un estamento de sabios al que, conforme a la tradición doria, otorga el nombre de eforato.

La atenuación del fervor revolucionario en Fichte se deja ver en el carácter magisterial que adopta ahora una doctrina política que no es otra cosa que una actualización moderna del Lutero menos radical¹⁰. Frente a la violenta furia de la revolución, se apela ahora a la cultura y a la formación como instrumento para mantener el orden y, al mismo tiempo, fomentar el progreso. Sólo así resulta posible, a ojos de Fichte, evitar la contradicción entre la comunidad y el contrato social, o sea, los estallidos revolucionarios. La imperfección del Estado requiere de la vigilancia por parte de aquellos que encarnan, *hic et nunc*, la *ecclesia triumphans*: los sabios, investidos del carisma que confiere la *Bildung*, supervisan que la institución estatal cumpla con el cometido de favorecer el progreso de la Ilustración que de manera paulatina convierte el propio Estado en superfluo, al mismo tiempo que evita el derramamiento revolucionario de sangre. Sólo así, en definitiva, hay Revolución (en el sentido de Progreso) sin revoluciones. Siempre y cuando, por supuesto, que el eforato no fracase y se ponga al servicio del poder, no del pueblo, que para mayor dificultad es el encargado de elegir a los éforos. Esta contrariedad no es desde luego menor, pues no se entiende cómo el pueblo necesitado de formación está en condiciones de reconocer a los sabios: si puede elegirlos, entonces no los necesita, mas si los necesita entonces no hay

¹⁰ Sobre la diferencia entre las versiones magisterial (Lutero) y radical (Müntzer) de la Reforma protestante, cf. Villacañas, J. L. *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. 1. La revolución intelectual de Lutero*. Guillermo Escolar. Madrid. 2017, pp. 489 y ss.

garantía alguna de que su elección sea acertada¹¹. Fichte quedaba de nuevo encerrado en un callejón sin salida: si en 1793 resultaba imposible distinguir el auténtico revolucionario de la “potente figura” a la que Walter Benjamin, en 1921, denominará “gran criminal”¹², ahora es inviable discernir el sabio del farsante.

La nación, entretanto, aún no había hecho acto de presencia en Fichte. La decisiva transformación del principio democrático fichteano en principio nacionalista se da entre los *Fundamentos del Derecho Natural* (1796) y la *Ética* (1798)¹³. El cambio es a simple vista de naturaleza tan solo terminológica, pero tiene una consecuencia de largo alcance: la santificación de la nación como condición de posibilidad de la realización de la justicia. Por ello, como antes la *Gemeinde*, la nación se hace patente en especial en los momentos críticos, revolucionarios, excepcionales: es entonces cuando toma conciencia de sí, de su potencia política, y cuando a su vez el individuo toma conciencia de su necesaria vinculación a una nación. De esto y no de otra cosa vive el nacionalismo: de la excepción, de la(s) crisis. Así, la historia terminó por ofrecer a Fichte el momento que éste necesitaba para apelar a la nación, ya no en la teoría sino en el sentido de una necesaria intervención política. Fue el destino de Alemania y de Fichte que en octubre de 1806 Prusia fuese derrotada en Jena, apenas unos meses después de que Francisco II disolviera de manera irremediable el Sacro Imperio. Por entonces, Hegel escribía la *Fenomenología del Espíritu* y veía el *Weltgeist* encarnado en el Emperador de los Franceses, como dejó por escrito para la posteridad en su carta a Niethammer del 13 de octubre de 1806¹⁴. Fichte, por su parte, comenzaría a pronunciar sus *Discursos a la nación alemana* poco más de un año después de que se produjesen tan determinantes sucesos. De manera acaso inesperada, Fichte y Hegel se encontraban así en el mismo sendero

¹¹ Cf. Villacañas, J. L. “La experiencia de la Revolución en Fichte”, *op. cit.*, p. 213 s.

¹² Cf. Benjamin, W. “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras. Libro II / Vol. I*. Madrid. Abada. 2007, p. 183-206, aquí p. 187. Traducción de J. Navarro.

¹³ Cf. Fichte, J. G. *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, ed. de J. Rivera de Rosales. Akal. Madrid. 2005.

¹⁴ Cf. Hoffmeister, J. (ed.), *Briefe von und an Hegel. I. Band. 1781-1812*. Felix Meiner. Hamburg, 1969, p. 120.

filosófico-histórico¹⁵. Sus respuestas, como tendremos ocasión de ver, serán bien distintas, aunque a la postre su fusión sirviera para legitimar la germanización, es decir, la nacionalización del Estado prusiano frente a la languideciente Austria.

La peculiaridad de los *Discursos*, de hecho, no se encuentra en el nacionalismo, toda vez que la nación era desde 1798 el sustrato del Estado pensado por Fichte. Se trata, antes bien, de su legitimación cultural desde el punto de vista de una filosofía de la historia que Fichte ya había expuesto en los *Caracteres de la edad contemporánea*¹⁶, respecto de los cuales los *Discursos* representan una continuación: descubren la nueva época que habría de seguir a la consumación del egoísmo del que había participado la apoteosis fichteana del individuo¹⁷. Los *Discursos* son, por tanto, la respuesta de Fichte al *novum* histórico de 1806, en especial en lo que a la nación alemana se refiere: su pérdida de autonomía política, o su extranjerización. Constituyen, por esta misma razón, el primer llamamiento político a la nación alemana y serán la fuente de inspiración de los posteriores intentos de revitalización política de Alemania, en especial en 1871 y 1914. No cabe, sin embargo, encontrar resto alguno de imperialismo en el nacionalismo fichteano: no es por la hegemonía política europea por lo que debía luchar la nación alemana, según Fichte, sino por su supervivencia cultural, a cuyo servicio debía situarse el Estado. Sí hay, en cambio, una clara difuminación del cosmopolitismo por mor del patriotismo, lo cual no significa sin más la sustitución de lo uno por lo otro, sino la prefiguración, en Fichte, de la idea de pueblo histórico-universal que se hará explícita por completo en Hegel¹⁸.

No por casualidad, la *Bildung* propuesta por Fichte no era una formación en la germanidad, sino en la humanidad: se trataba de una *Bildung zum Menschen*. Sin embargo, la nación se ha elevado a criterio absoluto, hasta el punto de que los conceptos-guía de la Modernidad se ven sometidos

¹⁵ Cf. Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 2010, p. 274 s.

¹⁶ Cf. Fichte, J. G. *Caracteres de la Edad Contemporánea*. Revista de Occidente. Madrid. 1934. Traducción de J. Gaos,

¹⁷ Cf. Fichte, J. G. *Discursos a la nación alemana*. Tecnos. Madrid. 2002, pp. 11 y ss. Traducción de M^a J. Varela y L. A. Acosta.

¹⁸ Cf. Meinecke, F. *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. Oldenbourg. München-Berlin. 1908, p. 92.

a ella. En efecto, lo determinante del nacionalismo no es la apelación a la nación, que es propia de la Revolución y del republicanismo, sino su sublimación¹⁹. La formación se convierte en problema nacional, el progreso se ve asimismo nacionalizado e incluso la racionalidad del Estado deja de ser independiente de la nación y pasa a ser juzgada en función de su adecuación a la comunidad nacional, esto es, de la relación de cada nación con el Absoluto. A ojos de Fichte, respecto de esta última cuestión Alemania se situaba a la cabeza de los pueblos europeos, aun cuando no lo estuviese a nivel del *kratos*. La superioridad cultural de Alemania convierte a la nación alemana en portadora de la razón carismática, lo cual la legitima para intervenir políticamente y ser la encargada de dar una salida a la nueva situación histórico-universal. El destino de la nación alemana en 1807 consiste en asumir el liderazgo en una Europa que, en realidad, estaba entonces por venir y nunca llegó. Tal fue el trágico destino del Estado nacional ideado por Fichte, a saber, la consecuencia de las irresolubles tensiones que se dan, sin remedio, entre lo absoluto y lo relativo, o entre lo racional y lo real-efectivo.

La aporía a la que se vio abocado el filósofo idealista es análoga a la que acarrea su concepción del eforato, a la que aludimos más arriba. Si la *Bildung* representaba el medio para la toma de conciencia de sí por parte de la nación, que de este modo se dotaba de la capacidad para abandonar su mera existencia natural-cultural y pasar a existir como individualidad histórica (estatal-política), el problema es que dicha formación no podía ser impulsada por el Estado racional perfecto, pues la existencia de éste haría innecesaria la propia *Bildung*. Debía ser dejada en manos del Estado existente. La racionalización de la nación sólo resultaba posible a través de un Estado mermado por las limitaciones propias de la finitud. No obstante su carácter finito, la razón de Estado resultaba imprescindible para la tarea que se había propuesto Fichte, que sí era infinita: la realización de la Razón eterna en el mundo sensible.

En realidad, el proyecto fichteano estaba de antemano condenado al fracaso como consecuencia de su carácter utópico: el Estado finito, movido por su propia razón, muy difícilmente estaría dispuesto a ponerse al servicio de la idea e impulsaría una educación nacional que no estuviese al servicio de sus

¹⁹ Cf. Villacañas, J. L. *La nación y la guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*. Res publica. Murcia. 1999, pp. 105 ss.

propios intereses particulares. Fichte incurrió en un grave error de cálculo: luego de 1806, la lucha entre Prusia y Austria fue una lucha por la hegemonía política *sobre* la nación alemana; una disputa entre dos razones de Estado. De este modo, la formación del Estado ideal por parte de la nación ideal terminó por convertirse en la formación de una nación a la medida del Estado real: el inevitable pacto con éste condujo a la construcción de la conciencia nacional desde arriba. Tras 1848, sólo cabía esperar la revolución pasiva de 1871, a la que seguiría la aún más trágica de 1919. Defensor de la idea de una *Großdeutschland*, Fichte terminó así por fungir como ideólogo de la nacionalización del Estado prusiano. Lo dotó de las energías cristianas que le sirvieron como justificación de su *Machtpolitik*. En Fichte asistimos a la sacralización, siquiera *in nuce*, de la razón de Estado prusiana y de sus guerras, hasta 1945, o a la confusión de *sabius y fides* que condujo a la destrucción del Derecho de Gentes en Europa. La cristianización o transfiguración carismática de la razón kantiana y de las ideas revolucionarias por parte de Fichte significó en último término una absolutización de la nación, impregnada de religión, que fue puesta al servicio de las ambiciones políticas de aquellos Estados que sobrevivieron a 1789.

La mundanización de la religión: Hegel (y Franz Rosenzweig)

El diagnóstico expuesto con anterioridad a propósito de la evolución del pensamiento político de Fichte es coincidente, a grandes rasgos, con el ofrecido por Franz Rosenzweig acerca de especificidad de las ideas políticas propias del siglo XIX. Lo encontramos en el epígrafe dedicado por el discípulo de Friedrich Meinecke en *La estrella de la redención* a la “Política mesiánica”, pero aparece ya expuesto en su correspondencia con Eugen Rosenstock acerca de las relaciones entre judaísmo y cristianismo²⁰. No en vano, el también discípulo de Hermann Cohen tuvo cierta obsesión con lo sucedido *en torno a 1800*. Se trataba, en su caso, de una preocupación heredada de la *Ideengeschichte*. Ya antes había sido el motor de su investigación sobre *Hegel y el Estado*, publicada en 1920 como consecuencia del estallido de la Primera Guerra Mundial, pues

²⁰ Cf. Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*. Sígueme. Salamanca. 1997, pp. 389-396. Trad. de M. García-Baró. Así como Rosenzweig, F. & Rosenstock, E. *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, ed. de R. Navarrete. Sígueme. Salamanca. 2017, pp. 96-99.

en lo esencial estaba escrita ya en agosto de 1914. Tras la catástrofe, no era ya su principal preocupación, como lo había sido entre 1908 y, al menos, 1913. Desde 1917, Rosenzweig está afanado ante todo en la posibilidad de un nuevo pensamiento que venga a ofrecer una alternativa al desarrollo de la filosofía desde Jonia hasta Jena, pero no se ha zafado por completo ni de Hegel ni del Estado hegeliano.

El autor de *La estrella de la redención* define el siglo XIX como la nueva época de “la concepción histórica del mundo”, resultante de la crítica histórica en que había consistido la *Aufklärung*²¹. Consecuencia de ésta fue la centralidad de la idea del progreso del género humano, convertida en principio al que terminó por someterse el mundo espiritual decimonónico. Esta pregnancia de la dimensión histórica, que en el fondo en Fichte era todavía una problemática incipiente y nunca quedó resulta de manera definitiva, explica la centralidad que Hegel cobra para Rosenzweig. Por supuesto, el pensador de Kassel no se olvida en ningún momento de Kant –ni de Fichte– pero lo presenta como “el padrino del concepto hegeliano de historia universal”²². Lo decisivo en el XIX es este concepto, aunque no por sí mismo, sino debido a su combinación con el principio nacionalista de cuño fichteano. La política deviene mesiánica como consecuencia del ensamblaje de nacionalismo y filosofía de la historia. La sustancia que los une es el cristianismo²³.

Cierto es que también el nacionalismo de Fichte se enmarcaba en una filosofía de la historia. Lo característico de ésta, frente a la de Hegel, consistía en que la plenitud de la relación entre espíritu y mundo, o entre *fides* y *salus*, era postergada de manera indefinida y, por tanto, la realización del cristianismo quedaba por tanto incompleta. En este sentido, Fichte no terminaba de decir, al menos no con rotundidad, nada distinto que Lutero o Agustín de Hipona. El trasfondo histórico-cultural de la doctrina de las dos ciudades seguía vigente en él. La metafísica hegeliana de la historia universal, en cambio, no dejaba ya la reconciliación de lo mundano y lo espiritual para un tiempo todavía, siempre por venir, sino que entendía su propia época como aquella en la que dicha reconciliación era lo determinante y, en general, comprendía la historia

²¹ Cf. Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*, op. cit., pp. 140-142.

²² *Ibid.*, p. 50.

²³ Cf. Rosenzweig, F. & Rosenstock, E. *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, op. cit., p. 96.

como el ámbito en el que el *Geist* se desplegaba, es decir, se realizaba en el mundo. La historia del mundo es, para Hegel, al mismo tiempo, la historia del espíritu, en el sentido de la historia de su realización en el mundo: la historia de su mundanización, que es al mismo tiempo la historia de la espiritualización del mundo²⁴. La relación de *salus y fides*, en cuya confusión terminó por incurrir Fichte sin desearlo, reaparece en Hegel como principio mismo y motor de la historia. El paradigma agustiniano, que durante cerca de milenio y medio había ofrecido el modelo occidental de las relaciones entre *auctoritas* espiritual y *potestas* temporal, quedaba así disuelto dialécticamente.

Rosenzweig era muy consciente de lo que esto implicaba desde el punto de vista de la historia del cristianismo en sentido amplio, es decir, filosófico-histórico. Hegel había dado un paso más allá de Lutero. No se trataba ya en él de la secularización característica de la época de la Reforma. El refugio en la interioridad que Lutero había ofrecido al cristianismo resultaba ya insuficiente a ojos de Hegel, para quien el Estado no podía ser sólo una realidad mundana, sino a la vez espiritual. Siguiendo el esquema expuesto por el último Schelling en sus lecciones sobre la filosofía de la revelación, la comprensión hegeliana de la historia implicaba de este modo, conforme a la interpretación de Rosenzweig, la síntesis de la época petrina de la Iglesia –cristianización del cuerpo– y de la Iglesia paulina –cristianización del alma–. Esta vivificación hegeliana del cristianismo, entendida como la cristianización de la vida, ya no de los individuos, sino de los pueblos, constituía lo específico del nuevo tiempo inaugurado en torno a 1800: la época joánica de la Iglesia, o la consumación del cristianismo, su plena realización²⁵. El sintagma empleado por Rosenzweig para mentar el modo en que los pueblos del mundo habitan en él desde 1789, a saber, “política mesiánica”, significa “cristianización del mundo”, en tanto que “*mundanización* del cristianismo”.

La clave está en que esta *Verweltlichung* no era inocente desde un punto de vista político, sino que tenía consecuencias de enorme gravedad, puesto que suponía la eliminación de aquel resto desde el cual Agustín y Lutero, como antes Pablo de Tarso, estuvieron en condiciones de resistir a los

²⁴ Cf. Navarrete, R. (2015). “*Salus et fides*. Secularización y política mesiánica en La Estrella de la Redención”: *Tópicos. Revista de Filosofía*, 29, 2015, pp. 25-41.

²⁵ Cf. Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*, *op. cit.*, pp. 333 y ss.

excesos de la política, así como de negar la posibilidad de una revolución de los santos. Por esta razón, el enfrentamiento de Rosenzweig contra los tiranos del mundo y del Reino no podía sino consistir en un retorno a esquemas agustinianos. Sin embargo, Rosenzweig no encuentra salida alguna en la fe cristiana, que había quedado entregada al mundo –o éste a aquella–, sino que halló en la sinagoga y el *Maguen David* aquello que la Iglesia y la Cruz ya no podían ofrecerle: un refugio espiritual desde el cual juzgar la historia del mundo, elevada por Hegel a la condición de tribunal universal. Se trata, en Rosenzweig como en Agustín, de evitar la divinización del mundo, de la historia y de su(s) portador(es): el Imperio en los primeros siglos del cristianismo; el Estado en la era de su consumación. No obstante, Rosenzweig se cuida mucho, al mismo tiempo, de no culpar a Hegel de aquello de lo que no cabe hacerle responsable, a saber, de la apoteosis decimonónica de la nación, cuyo origen hemos localizado en Fichte y cuyo punto culminante en Alemania debe ser ubicado en Heinrich von Treitschke –en el plano del pensamiento– y Otto von Bismarck –a nivel de la acción política real–.

Este último punto señalado comporta un decidido distanciamiento de Rosenzweig respecto de las tesis de Meinecke acerca de Hegel en *Weltbürgertum und Nationalstaat*. El Estado hegeliano, según Rosenzweig, no es, precisamente, un *Nationalstaat*, como había pretendido su maestro, quien había situado en Fichte y Hegel el decisivo paso dado por el pensamiento político alemán desde el universalismo cosmopolita hacia el particularismo de la idea nacional. De este modo, había descrito el camino que va de Hegel a Bismarck como un tránsito del pensamiento a la acción: en 1871, el Canciller de Hierro habría realizado en política lo que el *princeps philosophorum* habría ideado y por tanto legitimado desde el punto de vista espiritual medio siglo antes. Basta con leer las consideraciones finales añadidas por Rosenzweig a su libro sobre Hegel en 1919 para advertir que el discípulo no estaba de acuerdo con su *Doktorvater* en este punto. El nacionalismo alemán sólo pudo recurrir a Hegel como filósofo de la historia, no como filósofo del Estado²⁶. El autor de la *Enciclopedia* jamás derivó la institución estatal de la existencia de la nación, como quiso Fichte, sino de la voluntad del individuo; en este sentido, no necesitó conceder a la nación un lugar propio en su cons-

²⁶ Cf. Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*, *op. cit.*, p. 529.

trucción del Estado²⁷. Tal era la diferencia fundamental entre el Estado concebido por Hegel, de una parte, y, de otra, aquel otro fundado por el Canciller de Hierro²⁸.

Lo que la nación fue para el Estado pensado por Treitschke y realizado por Bismarck, por tanto, eso mismo fue la voluntad del individuo para el Estado hegeliano. Sólo negando dicha voluntad pudo la filosofía política alemana posterior a la muerte de Hegel alumbrar la idea de un *corpus* estatal cuyo contenido viniese dado por la nación. 1871 significó, entonces, la nacional-estatalización de Hegel, en el sentido de la realización política de la obra intelectual de Treitschke: la sustitución del individuo por la nación que ya Fichte había convertido en fundamento del Estado²⁹. El nacionalismo alemán vio en la filosofía hegeliana de la historia, en todo caso, una excelente estrategia de legitimación de sus propósitos, de suerte que desarrolló la idea de Estado nacional integrándola en ella. Considerándose a sí mismo como destinatario de una misión de alcance histórico-universal, el *Reich* pudo justificar tanto su fundación como, con posterioridad, la política expansionista que en última instancia condujo Alemania hacia 1914. La concepción hegeliana de la historia, en consecuencia, no significó en ningún caso un debilitamiento del Estado particular, como Meinecke había sostenido, sino todo lo contrario: la dignidad metafísica del Estado permitía justificar cualquier abuso de poder llevado a cabo en el ámbito de la *Realpolitik*. La roca en que había encallado la empresa de Fichte, la tensión entre lo real y lo racional, quedaba así deshecha.

El problema no lo representaba para Rosenzweig tanto el Estado, ni siquiera la nación, cuanto la filosofía de la historia en la que se insertó la identidad del uno y la otra, puesto que confería a dicha unidad una naturaleza sacrosanta. El problema, en definitiva, venía dado ante todo por la inserción del Estado nacional en una concepción de la historia como teodicea, contra la cual Rosenzweig venía luchando desde al menos 1910³⁰. La cuestión era el (sin)sentido de la sucesión de catástrofes

²⁷ *Ibid.*, p. 531.

²⁸ *Ibid.*, p. 530.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 529-530.

³⁰ Cf. Rosenzweig, F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher I (1900-1918)*. Martinus Nijhoff. Haag. 1979, p. 112-113; así como Lucca, E.&Navarrete, R. "Vom Gott der Aufklärung zum Gott der Religion: Franz Rosenz-

en que consistía la historia para el autor de *La estrella*³¹. Formulado de manera más precisa, el peligro lo constituía la absolutización del sentido histórico, de la que aún participaba Meinecke en la medida en que consideraba la politización bajo la forma de Estado nacional el *telos* de la existencia de toda nación. No es, por tanto, que Rosenzweig niegue sin más el significado de la historia, sino que lo desprovee del alcance absoluto que le otorgaba su filosofía.

La interpretación rosenzweiguiana de la idea de Estado en Hegel liberaba a éste de su perversión nacionalista. Mostró que el elemento nacional (fichteano) hubo de ser incorporado de manera póstuma a la articulación hegeliana de filosofía política y filosofía de la historia. A diferencia de lo defendido en 1921 por Hermann Heller, también discípulo de Meinecke, Hegel no necesitó apelar a la nación³². No fue nunca un “hegeliano nacional-liberal de la era de Bismarck”³³, ni pudo serlo, por más que Heller lo presente como tal. De igual manera, tampoco fue el filósofo de la Restauración prusiana, como a mediados del XIX había sostenido Rudolf Haym en disputa con Karl Rosenkranz³⁴. Rosenzweig inaugura una perspectiva mucho más matizada que la de estos autores: no presenta una apología despolitizante de Hegel ni defiende la llamada tesis de la acomodación propia de Haym. El modo en que Rosenzweig toma a Hegel en consideración es más sutil. No establece una relación

weigs Brief an Rudolf Ehrenberg vom September 1919 und sein Kampf gegen die Geschichte als Theodizee”, en *Naharaim*, X, 2, 2016, p. 303-319; así como Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Alianza. Madrid. 1980, p. 56-57. Traducción de J. Gaos.

³¹ Cf. Rosenzweig, F. “Paralipomena”, en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Martinus Nijhoff. Haag. 1984, p. 61-124, aquí pp. 66 y 72 ss.

³² Cf. Heller, H. *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*. Teubner. Leipzig-Berlin. 1921. Así como Rosenzweig, F. “Algunos libros sobre Hegel”, en *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y de la historia*. Encuentro. Madrid. 2014, p. 338-346, aquí p. 340-342. Traducción de I. Ortega. Y Navarrete, R. “‘Der Jude, der in deutschem Geist macht’”. *Das Hegelbuch Franz Rosenzweigs und seine Wirkung*”, en *Naharaim*, X, 2. 2016, pp. 273-302, aquí pp. 292-294.

³³ Rosenzweig, F. “Algunos libros sobre Hegel”, *op. cit.*, p. 341.

³⁴ Cf. Haym, R. *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Gärtner. 1857; así como Rosenkranz, K. *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Duncker und Humblot. Berlin. 1957.

de dependencia directa entre el Estado prusiano y la filosofía de Hegel. No afirma que ésta se adecuase al Estado entonces existente en Prusia, pero tampoco que este Estado deba ser entendido como el resultado de la influencia de Hegel, sino que «Hegel y el Estado prusiano crecieron el uno frente al otro»³⁵. Por lo demás, tampoco la Prusia a la que llegó Hegel era la posterior Prusia de la Restauración.

Ni nacionalista, por tanto, ni restaurador-prusiano, sino ante todo cristiano y, por lo tanto, tampoco revolucionario, al menos no en el sentido de 1789. De este modo entendió Rosenzweig a Hegel y su filosofía del Estado, inaugurando así su lectura teológico-política. Encontró la clave en el célebre *dictum* hegeliano sobre la coincidencia –más bien un bucle de retroalimentación– de lo real y lo racional, formulado en el Prefacio a la *Filosofía del Derecho*: «Lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional»³⁶, cuya primera parte Rosenzweig interpreta en sentido revolucionario-cristiano³⁷. El aspecto conservador, la tendencia hacia lo existente, surge por su parte de la convicción de que la reconciliación o redención *ya* ha ocurrido a través del hacerse hombre de Dios, de tal manera que ya no debe ser esperada, así como de que este acontecimiento teológico se proyecta *ya* –aunque de manera progresiva, es decir, histórica– en las relaciones sociales existentes.

Helmuth Plessner: religiosidad mundana y retraso nacional alemán

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, el XIX fue ante todo el siglo de Hegel, de su(s) escuela(s) y, acaso en especial, de sus superaciones. Desde 1831, el pensamiento es post-hegeliano. Dos fueron en lo fundamental las estrategias seguidas por la filosofía para tratar de superar la hegemonía de Hegel: de una parte, por el lado de la religión, encontramos a Søren Kierkegaard, aunque ya antes las lecciones del último Schelling; de otra, por el lado del mundo, la izquierda hegeliana y, en particular, Karl Marx, a quien podemos atribuir el mérito de secularizar

³⁵ Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*, op. cit., p. 340.

³⁶ Hegel, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, ed. de J. Abellán. Tecnos. Madrid. 2017, p. 17.

³⁷ Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*, op. cit., p. 355.

el sistema hegeliano, tanto en el sentido de liberarlo de las cadenas de la religión como de redirigirlo hacia el mundo, con vistas a su emancipación³⁸. Ambas sendas se adentraron en el siglo pasado, en ocasiones incluso entreverándose. Rosenzweig, con toda claridad, se ubicó a sí mismo en la senda kierkegaardiana, lo cual valdría decir también, por ejemplo, de Martin Heidegger, cuyo carácter impolítico denunciará Helmuth Plessner en *Macht und menschliche Natur*, de 1931³⁹. De este antropólogo, sociólogo y filósofo, debe interesarnos aquí este ensayo, pero también su reivindicación de los *Límites de la comunidad* (1924) y, en especial, *La nación tardía* (1935-1959)⁴⁰. En esta última obra, Plessner diagnostica el síndrome homónimo a Alemania, achacándolo, precisamente, al carácter mundano de la religiosidad luterana, al refugio en la interioridad en que esta se traduce y, en consecuencia, al desprecio por la esfera pública y por la sociedad, característico de la burguesía alemana, al menos, hasta 1945. Ciertamente es que el vínculo entre luteranismo y exaltación de la comunidad fue denunciado ya por Plessner en su crítica del radicalismo social de mediados de los años veinte, de la cual el ensayo sobre el poder y la naturaleza humana ofrece su fundamento antropológico. Sin embargo, fue durante el exilio holandés cuando Plessner se vio impelido a escribir una reconstrucción del devenir espiritual de los pueblos germánicos, desde la Reforma hasta su seducción por la tiranía nacionalsocialista.

Acerca del estudio de Plessner sobre Alemania, merece la pena comenzar por hacer referencia al título, es decir, al significado mismo del síndrome. La clave es que el *Volk* alemán estaba dispuesto a dejarse seducir, como nación, al menos desde los tiempos de Fichte, y que esta disposición era ya, en verdad, síntoma de su enfermedad: manifestación de su retraso (*Verspätung*) nacional. Hablar en estos términos implicaría a simple vista establecer una relación, a saber, una comparación, como si Alemania,

³⁸ Cf. Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Katz. Buenos Aires. 2008, p. 79-230. Traducción de E. Estiú.

³⁹ Cf. Plessner, H. "Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht", en *Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur*, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 2015, pp. 135-234.

⁴⁰ Cf. Plessner, H. *Límites de la comunidad. Crítica del radicalismo social*. Siruela. Madrid. 2012. Traducción de T. Menegazzi. Y Plessner, H. *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*. J. Fischer & J. L. Villacañas (eds.). Biblioteca Nueva. Madrid. 2017. Traducción de T. Menegazzi.

frente a Francia o Inglaterra, hubiese llegado tarde a la cita que toda nación tendría con la historia: la de su politización bajo la forma de un Estado nacional, entendida ésta como meta o destino histórico de toda nación. Esto es lo que, como mencionamos, sostenía Meinecke en 1908. Sin embargo, en Plessner no hay rastro alguno de teleología. El retraso nacional de Alemania al que alude el filósofo de Wiesbaden tiene que ver con el hecho de que, para cuando la realidad estatal-nacional llegó a Alemania, el espíritu humanista, ilustrado y, ante todo, francés, sobre el que hubiese podido erigirse el Estado nacional alemán, no pudo ya encontrar un hogar en la burguesía alemana. Lo cual se explica por el profundo sentimiento antifrancés del que surgió el *Reich* de Bismarck y, en general, por el hecho de que a finales del XIX la Modernidad daba ya muestra de claros síntomas de cansancio.

La modernización de Alemania pudo ser económica e incluso política, aunque esto último sólo desde un punto de vista formal. Se impuso una forma política estatal-nacional sobre un pueblo desprovisto del carácter de nación característico de la Francia de finales del XVIII. Cabría pensar el retraso, entonces, como consecuencia de un desajuste temporal entre la forma estatal-nacional y la inexistente realidad nacional. Podría decirse que el Estado nacional llegó a Alemania demasiado pronto, incluso que no debió haber llegado nunca, si uno tiene en cuenta, no la homogeneizadora y centralizadora forma nacional francesa, sino la heterogeneidad de los pueblos alemanes –de lengua alemana– realmente existentes. A estos no les convendría la forma política estatal-nacional, sino una de carácter federal⁴¹. Es ésta, en realidad, y no la nación, la que llegó demasiado tarde a Alemania, de tal manera que no es el caso que la nación alemana haya llegado con retraso a la historia, sino que en realidad nunca ha llegado: el II *Reich* no fue un Estado nacional alemán, sino un Estado nacional prusiano impuesto sobre una parte de los pueblos alemanes; el III *Reich* fue un Estado racial, no nacional, también de raíz prusiana, que por su desmedida ambición y falta de escrúpulos pudo imponerse sobre un conjunto más amplio de los pueblos alemanes; la actual República Federal de Alemania, por último, no es tampoco un Estado nacional en sentido estricto, pues la que podría ser la nación alemana

⁴¹ Cf. Villacañas, J. L. “*La nación tardía* y nosotros. El sentido de un concepto”, en H. Plessner. *La nación tardía*, *op. cit.*, pp. 207-238.

permanece dispersa entre diversas realidades estatales, de manera que el compromiso en que se sustenta es mantenido sólo por una parte de los pueblos germánicos.

Aquello que explica esta especificidad del devenir político alemán es, según Plessner, el triunfo del luteranismo y el modo en que se configuraron sus relaciones con el poder político: la existencia de una Iglesia estatal en un entorno escindido desde el punto de vista confesional⁴². Esto acarreó la interiorización de la religiosidad, toda vez que ésta no podía desplegarse con libertad en la Iglesia, así como su mundanización, en el sentido de que los individuos se vieron obligados a buscar en el mundo aquello que la Iglesia no era capaz de ofrecerles. Los alemanes buscaron en la cultura aquel sentido para su existencia que no pudieron encontrar en la Iglesia como mero instituto religioso del Estado. Aquella *Bildung* a la que apeló Fichte para conformar el Estado nacional alemán era hostil al mundo del Estado: el suyo era el mundo interior de la personalidad. Cuando la secularización hizo estragos en el *Reich*, es decir, en la época de Fichte y de Hegel, Iglesia y Estado hubieron de separarse, sin duda, pero esto no supuso un problema mayor para el luteranismo, puesto que para él «los límites de las obligaciones hacia Dios no coinciden con los límites de la Iglesia, porque el Estado, la familia y la profesión son las esferas dadas por Dios para las obras de la fe»⁴³. Mientras el mundo moderno, secular, se formaba animado por el humanismo y la Ilustración, Alemania se hundía en la dominación espiritual y política: el anhelo de independencia lo era de libertad interior y de sometimiento incondicional a un Estado propio, de carácter sacrosanto, del que no se quería participar sino como súbdito o funcionario.

Ni siquiera la introducción, por parte de Hegel, de la sociedad civil como esfera intermedia entre la familia y el Estado vino a modificar esta situación de manera sustantiva. La dependencia de su filosofía política de una metafísica de la historia que convertía el Estado en sede del despliegue del Espíritu en el mundo favorece tanto el desinterés por la política como el respeto religioso por la autoridad del Estado. Cuestionarla, no entregarse a ella, como ya Lutero defendió para distanciarse de Müntzer, significaba en último término incurrir en desobediencia a

⁴² Cf. Plessner, H. *La nación tardía*, *op. cit.*, pp. 85-90.

⁴³ *Ibid.*, p. 91.

Dios. La legitimidad de la resistencia frente al Estado quedaba negada desde el mismo momento en que la diferencia entre lo espiritual y lo terrenal dejaba de coincidir con la diferencia institucional entre Iglesia y Estado. En estas condiciones, la autoridad estatal no podía ser puesta en duda de manera eficaz, tampoco por la filosofía. De ahí la insatisfacción sentida por la izquierda hegeliana y en especial por Marx, para quien, de manera consecuente, la crítica del cielo debía transformarse en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho y la crítica de la teología en crítica del Estado⁴⁴. De este modo, sin embargo, Marx no hacía sino radicalizar lo que había comenzado con Hegel, a saber, la búsqueda de la respuesta a la pregunta por el sentido, ya no en algo que trascienda la historia, aunque se realice en ella, sino en la «historia intramundana»⁴⁵. Aunque el *Geist* desaparece en la filosofía marxiana, no lo hace en cambio la «fe en la redención»⁴⁶.

La senda abierta por Marx condujo hacia un «más acá oculto»⁴⁷ que debía ser desvelado: hacia la historia, primero revestida de filosofía y después liberada de ella, y hacia el mundo de la sociología y la biología. La idea rectora es siempre la de evolución (*Entwicklung*): evolución de la historia, de las sociedades y, por último, de la vida natural, en especial de las razas humanas. En último término, el desmoronamiento de la autoridad, espiritual e histórica, dejó la existencia natural como única fuente de sentido en un mundo por completo desprovisto de él. Irrumpe aquí de nuevo el problema de la teodicea, clave de bóveda de la metafísica de la historia en Hegel. La noción de evolución, incluida su variante biológico-racial, permite justificar el acaecimiento del mal en la historia como algo requerido por el proceso evolutivo, convertido éste en un fin en sí mismo. Caídas las fuentes tradicionales de autoridad, no quedaba otra cosa en Alemania que la nuda existencia y la decisión en aras de su mantenimiento y fortalecimiento, es decir, una decisión desprovista de todo criterio que no sea la propia existencia biológica. A su servicio se puso la técnica, la economía y la maquinaria estatal, en busca de un espacio, no en vano, vital.

⁴⁴ Cf. Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pre-textos. Valencia. 2013, p. 44. Trad. de J. M. Ripalda.

⁴⁵ Plessner, H. *La nación tardía, op cit.*, p. 120.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷ *Idem.*

Conclusión

La filosofía alemana fue derrotada por sí misma, por su propia desmesura: se entregó a las ciencias y acabó capitulando. Fracasó como compensación de la falta de políticas liberales, es decir, como garantía de una esfera de libertad para el individuo. Esto es lo que nos muestra la dialéctica de la Ilustración en Alemania. La cuestión es, quizá, que no es ese el papel que corresponde a la filosofía. Plessner habla en este sentido de la filosofía como *reservatio mentalis*, cuya tarea consistiría en «salvaguardar la dignidad y el carácter irrenunciable del ser que se posee a sí mismo como sí mismo»⁴⁸. No se trata de quietismo alguno, sino de una negación de la capacidad de la política para ordenar las comunidades humanas de una vez por todas, lo cual sería conforme al carácter inescrutable del ser humano, que permanece siempre como una cuestión abierta, nunca dirimible de manera definitiva. Al ser humano le es constitutiva su pertenencia a una comunidad, a un ámbito de familiaridad, así como su apertura a lo extraño, a lo otro de sí. Es la propia constitución fundamental del ser humano la que pone límites a la comunidad, tanto étnico-nacional como universal-internacional, por medio de la creación artificial de la esfera pública a la que el radicalismo, inspirado en Alemania por el luteranismo, había dado por completo la espalda. Se trata de la esfera de la responsabilidad, que pone freno, en sentido weberiano, a los desmanes a los que puede conducir las convicciones comunitaristas que, aunque siempre acechan, se manifiestan en especial en tiempos de crisis.

Fuentes bibliográficas

Libros

- Benjamin, W. “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras. Libro II / Vol. 1*, trad. de J. Navarro. Abada, Madrid, 2007.
- Blumenberg, H. *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal. Pre-textos, Valencia, 2008.
- Brunner, O., Conze, W., y Koselleck, R. (eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. I. Klett-Cotta, Frankfurt a. M., 1972.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 185.

- Fichte, J. G. *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, ed. de J. Rivera de Rosales. Akal, Madrid, 2005.
- Fichte, J. G. *Discursos a la nación alemana*, trad. de M^a J. Varela y L. A. Acosta. Tecnos, Madrid, 2002.
- Fichte, J. G. *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. de J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Fichte, J. G. *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, trad. de F. Oncina. Madrid, Tecnos, 1986.
- Fichte, J. G. *Caracteres de la Edad Contemporánea*, traducción de J. Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1934.
- Haym, R. *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. Gärtner, Berlin, 1857.
- Hegel, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, ed. de J. Abellán. Tecnos, Madrid, 2017.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos. Alianza, Madrid, 1980.
- Heller, H. *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*. Teubner, Leipzig-Berlin, 1921.
- Hobsbawn, E. *The Age of Empire, 1875-1914*. Weidenfeld & Nicolson, London, 1987.
- Hobsbawn, E. *The Age of Capital, 1848-1875*. Weidenfeld & Nicolson, London, 1975.
- Hobsbawn, E. *The Age of Revolution, 1789-1848*. Weidenfeld & Nicolson, London, 1962.
- Hoffmeister, J. (ed.). *Briefe von und an Hegel. 1. Band. 1781-1812*. Felix Meiner, Hamburg, 1969.
- Koselleck, R. *Historias de conceptos. Estudios sobre la semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de L. Fernández. Trotta, Madrid, 2012.
- Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de E. Estiú. Katz, Buenos Aires, 2008.
- Marx, K. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, trad. de J. M. Ripalda. Pre-textos, Valencia, 2013.
- Meinecke, F. *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. Oldenbourg, München-Berlin, 1908.
- Oncina, F. “Los escritos de Revolución de Fichte y la filosofía política de Jena”, en VV. AA., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*. Natán, Valencia, 1987, pp. 41-63.
- Plessner, H. *Límites de la comunidad. Crítica del radicalismo social*, trad. de T. Menezzzi. Siruela, Madrid, 2012.
- Plessner, H. “Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht”, en *Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2015, pp. 135-234.
- Plessner, H. *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, ed. de J. Fischer y J. L. Villacañas, trad. de K. Lavernia. Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.

- Rosenkranz, K. *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Duncker und Humblot, Berlin, 1857.
- Rosenzweig, F. – Rosenstock, E. *Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, ed. de R. Navarrete. Sígueme, Salamanca, 2017.
- Rosenzweig, F. “Algunos libros sobre Hegel”, en *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y de la historia*, trad. de I. Ortega. Encuentro, Madrid, 2014, pp. 338-346.
- Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2010.
- Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*, trad. de M. García-Baró. Sígueme, Salamanca, 1997.
- Rosenzweig, F. “Paralipomena”, en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Haag, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 61-124.
- Rosenzweig, F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, Briefe und Tagebücher 1 (1900-1918)*, Haag, Martinus Nijhoff, 1979.
- Schmitt, C. “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”, en *Teología política*, trad. de F. J. Conde, notas de J. L. Villacañas. Trotta, Madrid, 2009, pp. 9-58.
- Villacañas, J. L. *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. 1. La revolución intelectual de Lutero*. Guillermo Escolar, Madrid, 2017.
- Villacañas, J. L. “La nación tardía y nosotros. El sentido de un concepto”, en H. Plessner, *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, ed. de J. Fischer y J. L. Villacañas, trad. de K. Lavernia. Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, pp. 207-238.
- Villacañas, J. L., “Fichte y la transfiguración carismática de la razón ilustrada”, en Id. (ed.), *La filosofía del siglo XIX*. Trotta-CSIC, Madrid, 2001, pp. 19-51.
- Villacañas, J. L. *La nación y la guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*. Res publica, Murcia, 1999.
- Villacañas, J. L. “Fichte y el derecho natural, de la constitución social de la individualidad a la categoría política de nación”, en J. G. Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural*, trad. de J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, pp. 13-100.
- Villacañas, J. L. “La experiencia de la Revolución en Fichte, de la Ilustración a la Teocracia”, en E. Bello (ed.), *Filosofía y revolución. Estudios sobre la Revolución Francesa y su recepción filosófica*. Universidad de Murcia, Murcia, 1991, pp. 197-240.
- Weber, M. *Economía y sociedad*, ed. revisada, comentada y anotada por F. Gil Villegas, trad. de J. Roura, E. Imaz, E. García, J. Ferrater y F. Gil Villegas. FCE, México, 2014.

Publicaciones en Revistas

- Kant, I. (2001): Contestación a la pregunta, ¿Qué es la Ilustración?, trad. de R. R. Aramayo, *Isegoría*, 25, pp. 287-291.

- Navarrete, R. (2016): ‘Der Jude, der in deutschem Geist macht’. Das Hegelbuch Franz Rosenzweigs und seine Wirkung, en *Naharaim*, X (2), pp. 273-302.
- Navarrete, R. (2015): *Salus et fides*. Secularización y política mesiánica en La Estrella de la Redención, *Tópicos. Revista de Filosofía*, 29, pp. 25-41.
- Lucca, E. – Navarrete, R. (2016): “Vom Gott der Aufklärung zum Gott der Religion, Franz Rosenzweigs Brief an Rudolf Ehrenberg vom September 1919 und sein Kampf gegen die Geschichte als Theodizee”, *Naharaim*, X (2), pp. 303-319.

La tolerancia como antecedente de la laicidad. Doctrinas y prácticas¹

MARTA GARCÍA-ALONSO

Introducción: Laicidad republicana francesa vs tolerancia anglosajona

A raíz de la celebración el V centenario de la Reforma Protestante, Emmanuel Macron fue invitado a pronunciar un discurso en el Ayuntamiento de París, donde tuvo la ocasión de vincular la tolerancia, la libertad de conciencia y la laicidad con el espíritu de la Reforma². Según el presidente francés, la laicidad tendría raíces protestantes puesto que la libertad de conciencia y el espíritu crítico reformados fueron incorporados a la historia francesa tras el Edicto de Nantes (1598). El presidente francés no menciona que la libertad de culto que se otorgó a los calvinistas por entonces estaba limitada a ciertos lugares (ninguno en o cerca de grandes ciudades), y que para gozar de dichas libertades –como las de abrir academias propias o tener sus propios pastores–, los hugonotes estaban obligados a respetar el matrimonio canónico, un sacramento no reconocido entre los protestantes que tenía enormes implicaciones civiles, jurídicas y educativas. La tolerancia era, pues, muy limitada y el edicto supuso, más que otra cosa, el freno de las guerras de religión que asolaron Francia durante casi 40 años³. Y no duró dema-

¹ Agradezco a J.C. Laursen, M. Toscano y E. Zazo sus comentarios y su paciente lectura del texto.

² Disponible en: <<https://www.france-blog.info/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-a-loccasion-du-500e-anniversaire-de-la-reforme-protestante-hotel-de-ville-paris>> [Consulta: julio 2019].

³ Las guerras de religión duraron treinta y seis años (1559-1598) pero se recrudecieron a partir de la masacre de San Bartolomé. Sobre esta última puede leerse, A. Jouanna, A. *La Saint-Barthélemy. Les mystère d'un crime d'État*. Gallimard. Paris. 2007.

siado puesto que Louis XIV lo revocó en 1685. Aún con todo, cuando Macron señala la libertad de conciencia protestante como fundamento de la tolerancia moderna, se adhiere a una larga tradición que vincula Reforma, Ilustración y democracia. Recordemos que Tocqueville en su libro *De la démocratie en Amérique* mantenía que el puritanismo era el verdadero fundamento de la democracia americana, por cuanto la libertad política es un resultado de las luchas religiosas⁴. Asimismo, en un conocido opúsculo, el politólogo alemán Iring Fetscher señalaba que la tolerancia era un logro de la ilustración burguesa, que habría extendido y llevado a la práctica aquellos principios que alumbraron la libertad en el ámbito de las religiones⁵.

Frente a esta herencia protestante de la laicidad, reivindicada por Macron, algunos filósofos franceses mantienen la tesis contraria. Según la filósofa francesa Catherine Kintzler, la clave que permite diferenciar un régimen de tolerancia del de laicidad no es la separación entre las iglesias y el Estado sino el abandono de la referencia religiosa para pensar la asociación política y la afirmación de la libertad de conciencia a un nivel mucho más amplio y general que el de la libertad de cultos⁶. La laicidad, para Kintzler, es un *trascendental* en sentido filosófico, un principio político que permite organizar la coexistencia de las diferentes libertades que se desarrollan en la sociedad civil. Por esa razón, Kintzler ha insistido en sus últimos trabajos en defender que la tolerancia anglosajona es de naturaleza diferente a la laicidad francesa, por lo que no se puede establecer como nexo o antecedente histórico de la laicidad⁷. Los antecedentes intelectuales de la doctrina de la tolerancia habría que buscarlos en la *Carta sobre la tolerancia* de Locke (1689-90), donde el filósofo inglés reivindica la necesidad del derecho individual a no ser coaccionado por el mero hecho de seguir una religión concreta. Bayle, según la autora, añadirá a esta doctrina la ausencia de coacción también para los no creyentes. La tolerancia se define, por tanto, como una libertad subjetiva, de conciencia, mientras que la laicidad iría mucho más

⁴ Cf. Tocqueville, A. *De la démocratie en Amérique I*, 2, 73. Raynaud, P. (ed). G.F. Flammarion. Paris. 2010.

⁵ Fetscher, I. *La tolerancia*. Gedisa. Barcelona. 1995.

⁶ Kintzler C. *Penser la laïcité*. Minerve. Paris. 2014, p.17.

⁷ Véase al respecto Kintzler C. *Qu'est-ce que la laïcité?* Vrin. Paris. 2007. Y Kintzler C. *Penser la laïcité*. Minerve. Paris, 2014.

allá de los derechos subjetivos, que sin duda presupone, ya que implica la posibilidad de pensar la asociación política sin referencia alguna a la religión, tesis que la autora atribuye a Condorcet. La laicidad aparece, pues, donde se niega la coincidencia entre fe y ley⁸.

A su vez, Peña Ruiz defiende que los valores y principios esenciales de la laicidad serían la libertad, la igualdad y la universalidad. Este ideal descansa en dos principios esenciales: libertad radical de conciencia y la igualdad desde todos los puntos de vista de los ciudadanos, jurídico, político, simbólico, y espiritual⁹. Del mismo modo que para Kintzler, para Peña Ruíz, la laicidad también es un trascendental, en el sentido de que trasciende las diversas opciones espirituales, recordando a los hombres que la humanidad es una; previamente a especificarse en creencias, supone también un principio de fraternidad. Estas son las razones por las que, según Peña Ruiz, la República francesa y la laicidad van de la mano. En el mismo sentido se manifiesta Régis Debray después de la primera discusión sobre el velo en Francia¹⁰. En esta discusión mantenía que Francia era una excepción en el mundo por su laicidad republicana, perfectamente distinguible de la laicidad norteamericana que es, en esencia, democrática. Para el filósofo francés, la democracia no es suficiente puesto que es lo que queda de una república cuando uno elimina la Ilustración. Es más, en la república uno se define como ciudadano, mientras que en la democracia uno se define como parte de una comunidad, de ahí que la universalidad rija la república, mientras la idea de lo local dirige la democracia: «Una república francesa que no fuera principalmente democrática sería intolerable. Una república francesa que no fuera más que una democracia como las demás, sería insignificante»¹¹. Evidentemente, cuando Debray remite a la laicidad francesa piensa en la laicidad republicana, no en la laicidad positiva de Sarkozy, para quien solo una moralidad como la que se funda en la fe puede sostener las bases de un Estado fuerte y hacer aceptable el

⁸ Kintzler C. *Penser la laïcité*, op. cit., p. 19.

⁹ Peña Ruiz, H. *La laïcité*. Flammarion. París. 2003.

¹⁰ Debray R. “Êtes vous démocrate ou républicain?”, en *Nouvel observateur* (30 noviembre 1989), disponible en: <<https://blogs.mediapart.fr/danyves/blog/211215/etes-vous-democrate-ou-republicain-par-regis-debray>> [Consulta: julio 2019]. Recientemente, Debray ha publicado con el político Didier Leschi, *La laïcité au quotidien. Guide pratique*. Gallimard. Paris. 2016.

¹¹ *Ibid.*

sacrificio de la vida por la ciudad. La religión es, según el expresidente francés, la única que puede conectar deberes políticos y derechos subjetivos, de ahí que la moral será más sólida cuando se apoya en la religión que cuando se apoya en el republicanismo¹². De hecho, la esperanza no puede ser satisfecha por el ideal republicano, de ahí que la postura de los ateos sea más una provocación que una postura sincera¹³.

Las propuestas de Kintzler, Debray y Peña Ruíz son eminentemente filosóficas, no históricas ni sociológicas. Creemos que ni los textos de los clásicos, iluminados a través de su contexto, ni las prácticas de la tolerancia parecen acogerse bien a esta separación tan estricta entre regímenes de laicidad y de tolerancia. Como intentaremos mostrar, lo que los teóricos de la tolerancia en el siglo XVII harán será dar un marco filosófico a lo que, *de facto*, venía ocurriendo en su tiempo de modo no predeterminado y de forma poco organizada, con el fin de universalizar esas prácticas, llevarlas a otros territorios y, con algo de suerte, extenderlas más allá de sus marcos jurídicos para que fueran adoptadas más allá de las élites de su entorno. Al mismo tiempo, entendemos que la libertad de conciencia solo puede surgir de estos marcos político-jurídicos establecidos por el soberano, donde se presupone la pluralidad confesional¹⁴. Difícilmente podría florecer la libertad de conciencia en un marco donde el Estado protege y obliga a seguir una única confesión, pero sí podría hacerlo donde hay una religión oficial y otras confesiones toleradas¹⁵. Por esa razón, mantenemos que tolerancia y libertad de conciencia son dos conceptos diferentes.

Para nuestra exposición, hemos elegido a Pierre Bayle y no a Locke como ejemplo de estudio, porque el filósofo de Rotterdam no solo de-

¹² Sarkozy, N. *La République, les religions, l'espérance*. CERF. Paris. 2004, p. 199.

¹³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴ Hemos estudiado la vinculación entre tolerancia y soberanía en García-Alonso, M. (2017). Bayle's political doctrine: a proposal to articulate tolerance and sovereignty: *History of European Ideas*, 43/4. 2017, p.331-344. Sobre la libertad de conciencia y sus fundamentos epistémicos: García-Alonso, M. (2015). Creencia religiosa y conciencia errónea según Pierre Bayle: *Anuario Filosófico*, 48/ 2, pp. 35-56.

¹⁵ Distinguimos entre un Estado confesional (Iglesia de Estado) y un Estado con religión establecida, donde cabe el pluralismo religioso y, por tanto, son regímenes de tolerancia. En el primer caso, el Estado impone una fe a la población (la uniformidad religiosa), en el segundo se otorgan privilegios a una religión pero no se obliga a todos los habitantes a adoptarla como propia.

fiende la libertad de conciencia y el modelo de tolerancia de un modo más extenso que Locke, sino por su reivindicación de una legitimidad política no religiosa, lo que le situaría como antecedente de Condorcet. Asimismo, los Países Bajos nos servirán para mostrar la existencia de prácticas de tolerancia. Al fin y al cabo, Locke se exilió allí 1683, años antes de escribir su doctrina de la tolerancia, y Bayle es conocido como el filósofo de Rotterdam¹⁶. Evidentemente, no fueron los primeros ni los últimos en teorizar sobre este tipo de problemas, sino que se sumaron a la red de intelectuales y políticos interesados en la articulación pacífica entre creencias en una misma comunidad política¹⁷.

En este artículo, por lo tanto, defendemos que la laicidad es una extensión de la tolerancia. Allí donde la tolerancia era compatible con la presencia de una religión oficial en el Estado, la laicidad hará imposible esto último pero como un paso más, no es necesario pensarla como modelo alternativo. Asimismo, con el fin de mostrar que no hay una única laicidad filosófica sino muchas articulaciones históricas y político-jurídicas diferentes de la separación entre iglesias y Estado y de la regulación de la libertad de conciencia, tomaremos a España y Francia como países que nos sirvan de modelos diferentes de laicidad actual. Haremos hincapié en la casuística y los ejemplos, no tanto en los modelos teóricos, porque creemos que es necesario conocer las prácticas sociológicas de resolución de conflictos, para comprender los grados de tolerancia o de las diferencias de los modelos de laicidad, más allá de las doctrinas defendidas por historiadores o filósofos¹⁸.

¹⁶ Para una discusión de las diferencias entre sus doctrinas de la tolerancia: Israel. J. “Locke, Bayle and Spinoza: A Contest of Three Toleration Doctrines”, en *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*. University Press. Oxford. 2006, pp. 146 y ss.

¹⁷ Evidentemente, ni las doctrinas ni las prácticas de tolerancia comienzan en el XVII sino en el momento de ruptura de la cristiandad, entre protestantes y católicos. Un ejemplo: Christman, V. *Pragmatic Toleration: The politics of Religious Heterodoxy in Early Reformation Antwerp, 1515-1555*. University of Rochester Press. Rochester. 2015.

¹⁸ Que mantengamos que las prácticas de la tolerancia son previas a su teorización, en este caso, no implica que defendamos una generalización de dicha tesis y afirmemos que las ideas carecen de influencia en el mundo. La doctrina de la libertad de conciencia de Bayle nos ofrece un ejemplo contrario: la teoría es mucho más amplia e inclusiva que la práctica de su momento, y son las ideas las que terminan influyendo en el debate que lleva a la ampliación del derecho subjetivo de libertad religiosa o de creencias posterior. La relación entre ideas y prácticas es

La práctica de la tolerancia en la Europa del s. XVII

La tolerancia en Europa surgió antes como práctica que como doctrina, como un modo de solventar los problemas de la convivencia religiosa. Y surgió en Estados con religión oficial que, al tiempo, tenían un marco jurídico de tolerancia con las minorías religiosas, lo que no implica que fueran Estados pluriconfesionales –puesto que solo había una religión oficial reconocida políticamente¹⁹–. No obstante, las doctrinas modernas de la tolerancia anclan sus raíces en el marco europeo surgido tras la Reforma protestante.

Es sabido que la implantación de la Reforma no fue siempre un acto religioso, sino que tuvo forma política en numerosas ocasiones. Ese fue el caso de los Países Bajos, donde la confesionalización, entendida como la formación de una identidad cultural basada en la religión, fue un proceso lento y largo que no se dio al mismo tiempo que la conformidad de la magistratura a las doctrinas político-eclesiológicas protestantes²⁰. Ahora bien, la existencia de una Iglesia oficial (gomarista o calvinista ortodoxa) no implicaba tampoco el reconocimiento de una Iglesia de Estado, a diferencia de lo que ocurrió en Ginebra²¹. Bajo la protección de los magistrados, la iglesia calvinista se encargaba de vigilar que la ortodoxia fuera respetada, pero el control de dicha ortodoxia no se aplica

siempre fluida y funciona en ambas direcciones. Es cierto que no siempre es fácil saber establecer la prioridad.

¹⁹ Es sabido que la práctica de la tolerancia religiosa no se inicia en la Europa del siglo XVII. Podemos pensar en la convivencia entre católicos, judíos y musulmanes que tuvo lugar en Toledo solo fue una fórmula más, de las ya ensayadas previamente. Asimismo, en la tolerancia práctica de Alejandro Magno con el judaísmo; la de los romanos con los cristianos; la de los musulmanes con los cristianos y judíos en el momento de la conquista de Palestina y el Imperio bizantino o la misma Península Ibérica. Evidentemente, la tolerancia no implica ausencia de conflicto sino un marco de articulación del mismo, por lo que tanto prácticas como legislación han sido constantes a lo largo de la historia. Otra cosa es que tengan los rasgos que hoy atribuimos a la doctrina filosófica de la tolerancia moderna, que comienza a gestarse en el XVII.

²⁰ Spaans, J. “Catholicism and Resistance to the Reformation in the Netherlands”, en Benedict, P. & Marnef, G. & van Nierop & H., Venard M. (eds.), *Reformation, Revolution and Civil War in France and the Netherlands 1555-1585*. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. Amsterdam. 1999, pp.149-163.

²¹ García-Alonso, M. *La teología política de Calvino*. Anthropos. Barcelona. 2008.

a los no calvinistas²². Ser o no miembro de una comunidad religiosa y adoptar una confesión de fe concreta constituía un acto *voluntario*, no era un mandato político. Las minorías confesionales en Haarlem, por ejemplo, sumaban por entonces casi un 20% de la población, la religión oficial un 40% y el resto (casi la mitad de la población) no pertenecían a ninguna iglesia²³. De estos datos, sin embargo, no deberíamos concluir que una mayoría de la población fuera atea. Formar parte de una comunidad religiosa y no creer en dios o en una dogmática específica, son cuestiones bien diferentes. Podríamos pensar, más bien, que se trataba de indecisos que no conseguían comprender las sutiles diferencias entre las diferentes confesiones de fe que, sin una formación teológica sustantiva, podrían resultar irrelevantes para el fiel de a pie. Hoy día estamos ante situaciones parecidas.

Pues bien, si había una religión oficial, única que podía celebrar públicamente su culto ¿cómo lo hacían el resto de confesiones? Por razones económicas, la emigración forzosa no era una salida deseable. Muchos soberanos prefieren la conversión forzosa que permitir la emigración de sus súbditos, pues con éstos se iban mano de obra y recursos. El *ius emigrandi* no fue una solución popular ante el conflicto religioso aunque se aplicó en casos concretos, como el de los judíos (Edicto de Granada 1492) o los moriscos (1609-1613) en España. No obstante, la alternativa pasaba por la conversión forzosa, solución política que Luis XIV aplicó a los hugonotes, por ejemplo. Pero no fue la única fórmula. En algunos casos, se exigía a los fieles de otras confesiones que se desplazaran lejos de los lindes de las ciudades para celebrar sus ritos. El problema es que, en el trayecto, algunos morían o enfermaban, puesto que las distancias para celebrar un bautismo, por ejemplo, podían ser enormes y los caminos no eran seguros, sin contar con las dificultades que añadían las inclemencias meteorológicas. Por esa razón, entre otras, comenzaron a ensayarse nuevas fórmulas que permitieran articular la convivencia entre la religión oficial y las minorías religiosas.

²² McKenna A. & Bost H. *Déclaration de Rotterdam* en “L’Affaire Bayle”. *La Bataille entre Pierre Byle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l’Église wallone de Rotterdam*. Institut Claude Longeon. Saint-Etienne. 2006, p. 12.

²³ Spaans, J. (1996). Unity and diversity as a theme in Early Modern Dutch Religious History: an interpretation: *Studies in Church History*, 32, 1996, pp. 221- 234.

En los Países Bajos, una de estas fórmulas consistió en una actualización de una figura del derecho romano: los *collegia illicita*²⁴. En el derecho romano los *collegia* eran comprendidos como asociaciones que tenían permisos oficiales para realizar actividades concretas –por ejemplo, permisos dados a los artesanos y comerciantes para reunirse, organizarse y regular sus prácticas– y que, posteriormente, fueron evolucionando hacia la figura de *corporata*, estas ya creadas y reguladas por el Estado. La recuperación de dicha institución en el siglo XVII, tiene por finalidad la creación de asociaciones religiosas reguladas de modo independiente, cuya única restricción pública era la de estar dirigidas exclusivamente al culto, estándoles prohibido organizar actividad o adquirir posesión alguna que estuviera fuera de los límites de dicha finalidad. Lo importante era que podían tener posesiones y, por lo tanto, adquirir y mantener edificios dedicados al culto. La Sinagoga portuguesa y la Iglesia luterana en Ámsterdam son ejemplos de esta regulación. Ahora bien, que el Estado tolerara (articulaba jurídicamente) la asociación de minorías religiosas no suponía eliminar los privilegios de la religión oficial, los únicos autorizados a officiar públicamente su culto, mientras que las minorías confesionales debían conformarse con llevar a cabo sus liturgias en privado. Las confesiones que, como los católicos, no gozaban de ningún derecho público, debían realizar el culto en las casas particulares de sus fieles más eminentes o adinerados, caso de las iglesias *clandestinas*. Una de las más famosas puede visitarse hoy día en Ámsterdam y es la católica *Ons' Lieve Heer op Solder* (Nuestro Señor del Ático)²⁵. No obstante, ya antes, se daban prácticas de comprensión o comunión abierta: la iglesia de Hubert Duifhuis (1531-1581) en Utrecht admitía gentes de creencias muy diferentes como miembros de una misma iglesia.

Ahora bien, las gentes que vivieron en Holanda durante los siglos XVII-XVIII no eran tan ilustradas como suponen los filósofos, y la tolerancia como política deseable no era la norma. Si bien la tolerancia interreli-

²⁴ Spaans, J. “Religious Policies in the Seventeenth-century Dutch Republic” en Po-chia Hsia R. van Nierop H. (eds.). *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge University Press. Cambridge. 2002, pp. 72-86.

²⁵ Para ejemplos de prácticas semejantes a lo largo de Europa: Kaplan, B. *Divided by faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in the Early Modern Europe*. Harvard University Press. Cambridge. 2007.

giosa estaba muy extendida en las fronteras o en las urbes importantes, ello no implicaba que hubieran desaparecido las leyes que perseguían a los herejes o que la población viera la tolerancia como un bien en sí mismo y no como un mal coyuntural cuyo objetivo era su desaparición, en beneficio de la homogeneidad religiosa y cultural. No hay que olvidar, además, que la pluralidad de las provincias era mayor de la que suele aceptarse cuando se toma Ámsterdam como ejemplo. Por otra parte, no hay que olvidar que la tendencia a promover legislación en favor de la libertad de culto por parte de los gobernantes podía venir acompañada de tensiones contra el culto tolerado por parte de los habitantes de las diferentes comunidades. La violencia institucional podía modularse, pero eso no implicaba su desaparición popular. Asimismo, promover la tolerancia práctica con los fieles de una confesión no implica dejar de perseguir la influencia de su clero. Todo ello implica que la extensión de una doctrina entre las élites no es idéntica a su implantación general y no supone el mismo ritmo de implantación²⁶. No olvidemos que, en torno a 1800, los lectores asiduos, compradores de libros, podía no llegar al 7%, incluso en lugares como los Países Bajos, donde encontramos una alta *ratio* de gente alfabetizada, de modo que difícilmente pueden atribuirse esas políticas únicamente a la lectura de los textos filosóficos sobre la tolerancia²⁷. En ese sentido, la inclusión de la microhistoria ayuda a equilibrar nuestro debate filosófico en dos sentidos: implica menor generalización y la relativización de la influencia de las doctrinas de las élites en la práctica cotidiana de la población²⁸.

²⁶ En un sentido similar: Laursen, J.C. “¿Son los cosmopolitas ilustrados elitistas? Reflexiones sobre la República de las Letras de Pierre Bayle” en López G.& Sanfélix V. (eds.). *Cosmopolitismo y nacionalismo: de la Ilustración al mundo contemporáneo*. Universidad de Valencia. Valencia. 2010, pp. 15-32.

²⁷ Frijhoff, W.&Spies, M. *Dutch Culture in a European Perspective: 1800, Blueprints for a National Community*, vol 2. Palgrave. New York. 2004, pp. 118 y ss.

²⁸ Para llegar a este tipo de conclusiones, es fundamental la lectura de la microhistoria realizada por los historiadores, desde los años 70. Algunos ejemplos actuales: Kaplan B. *Cunegonde's Kidnapping: A Story of Religious Conflict in the Age of Enlightenment*. Yale University Press. New Haven/London. 2014. Asimismo, Kaplan, B.&Beaupaire, P-Y&Fukasawa, K. *Religious Interactions in Europe and the Mediterranean World: Coexistence and Dialogue from the 12th to the 20th Centuries*. Routledge. Abingdon. 2017.

La fundación no religiosa de la política: Bayle

Hemos visto que la práctica de la tolerancia fue diversa y anterior a su teorización. Y que en modo alguno se redujo a la defensa de una libertad individual de conciencia, sino que tomó forma colectiva y jurídica, en algunos casos. A continuación, mostraremos con un breve ejemplo teórico que no hay que esperar a la doctrina de Condorcet, como señala Kintzler, para encontrar la teorización de una fundamentación política sin mención a fuentes religiosas. Ya antes de la Revolución francesa, en el siglo XVII, Pierre Bayle, un refugiado hugonote en los Países Bajos, iba a defender dicha doctrina apelando a la posibilidad teórica y práctica de un rey spinozista.

En efecto, la función filosófica que Bayle otorga a la discusión de un Estado ateo es, en primer lugar, discutir la esencia del vínculo socio-político, con el fin de desligar éste de la religión, y así probar la legitimidad de la obligación política, al margen de la adhesión religiosa. La finalidad del ejemplo del rey ateo no es otra que mostrar que la teología cristiana, tanto católica como protestante, tiene como norma fundamental la obediencia a los soberanos *a condición de que* sean ortodoxos. Es decir, la unión de legitimidad religiosa y política. Y esta unión es la explicación de la sedición cristiana. Bayle pone en boca de los chinos –gobernantes ateos–, la razón que explica su apelación a un rey spinozista:

¿Qué argumento puede esgrimir para decir que la sumisión de los cristianos a los mandatos de nuestro Emperador es más firme que la que exhiben el resto de los chinos? (...) En Europa, tenemos muchos ejemplos de reyes atacados, despojados de su soberanía, perseguidos, decapitados, asesinados por una parte del pueblo, muy a menudo por motivos religiosos. (...) Ello nos lleva a pensar, dirían los chinos, que la religión cristiana es tan ambigua sobre este tema, que la libertad que deja a los hombres de degradar a los soberanos no es menor que aquella de la que se disfrutaba en Atenas o Roma bajo el paganismo²⁹.

²⁹ RQP III, 21, OD III 958-959. RQP: *Réponse aux question d'un Provincial*, traducción nuestra siguiendo la edición electrónica de Garnier: Bayle, P. *OEvres diverses de Mr Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*. 4 vol. La Haye, 1727-1731.

Estos ejemplos se traen a colación para mostrar que un Estado confesional es siempre un semillero de sedición, pero no implican que Bayle defienda el modelo del soberano o Estado ateo, evidentemente. Lo que hace con este ejemplo es probar que hay sociedades ateas históricamente concretas, cuya sola existencia demuestra que no hay necesidad de vincular la obediencia debida al soberano con la adhesión a su religiosidad. La legitimidad política no depende de la religión, por tanto. Los soberanos ateos tienen la ventaja de no temer ser destronados o enfrentarse a sediciones por motivos religiosos porque la lealtad de sus súbditos no depende de la interpretación que se ofrezca de la adecuación de su vida a la ortodoxia de su confesión. La tesis de Bayle es clara, en este aspecto: la obediencia política es la única exigible a todo miembro de un Estado, mientras que la adhesión al credo religioso establecido (en caso de existir, cosa que no ocurre en un Estado ateo) es únicamente voluntaria. Lo más interesante es que Bayle no apela únicamente a ejemplos filosóficos para probar la validez de sus principios teóricos. Es sabido que se sirve de las biografías de Epicuro y Spinoza para discutir la doctrina de la vinculación forzosa entre la creencia religiosa y el comportamiento moral, y que en el *Dictionnaire historique et critique* se brindan ejemplos orientales de muchas de las tesis spinozistas, que Bayle conoce a través de la *Description du Royaume de Siam* (1691) del embajador francés en Siam, Simon de la Loubère (DHC Spinoza, remarque X). En el mismo sentido, el texto del médico francés François Bernier, *Mémoires du sieur Bernier sur l'empire du grand Mogol* (1670-1671), es utilizado para mostrar que las doctrinas spinozistas sobre el alma del mundo o la unicidad de la sustancia y su identidad con Dios están abundantemente extendidas en el mundo. Del mismo modo, la información detallada sobre Oriente Medio que provee el libro del hermeneuta bíblico católico Richard Simon, *Histoire Critique de la Créance et des Coûtumes des Nations du Levant* (1684), publicado bajo seudónimo (Sieur de Moni), aparece como un útil indispensable a la hora de criticar la islamofobia de su tiempo. También conoce las *Remarques curieuses sur Rycaut* (1677) del rabino holandés Bespier, texto que corrige los errores del escritor de viajes inglés Paul Rycaut sobre la supuesta intolerancia de los musulmanes *The Present State of the Ottoman Empire* (1688). Esta información es empleada por Bayle para mantener que, a pesar de lo que se dice sobre la violencia en el islam, los cristianos son mucho más crueles puesto que, aunque el Corán

permite hacer uso de la fuerza contra otras religiones, los musulmanes las toleran desde hace siglos mientras que, por el contrario, los cristianos que tienen prohibido por el Evangelio la coacción religiosa, abusan sistemáticamente de ella, allí donde se encuentran, y usan la violencia incluso entre ellos mismos.

No obstante, los libros de viajes no solo le ayudan a presentar una imagen más ajustada del islam frente a los prejuicios de su tiempo. Estos libros están repletos de relatos sobre sociedades sin dios que le permiten analizar la funcionalidad política y moral de un Estado ateo, y sientan las bases de la discusión sobre la función religiosa del Estado, como brazo armado de las confesiones religiosas. En ese sentido, China es el país al que Bayle dedica más atención, siendo omnipresente en el *Suplement*³⁰. Ciertamente, también remite a América y África, pero solo de modo esporádico, y nunca de un modo tan recurrente como lo hace con el ejemplo chino, el cual es el paradigma para analizar el problema teológico del ateísmo y la discusión política de la tolerancia³¹. Su información proviene de los escritos de los misioneros jesuitas como Guy Tachard, *Voyage de Siam des Pères Jesuites* (1686) o Charles Le Gobien, *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine* (1698)³². Evidentemente, que cite estos autores no implica que acepte sus valoraciones sobre el país, sus costumbres y políticas. Así, comentando la afirmación de Le Gobien en la que califica positivamente el edicto de tolerancia china, el filósofo de Rotterdam señala que, antes de concederles la libertad religiosa en sus territorios, los chinos debían haber tenido la prudencia de informarse acerca de las doctrinas cristianas sobre la conversión forzada y la sedición. Ha sido

³⁰ Bayle, P. “*Supplément au Commentaire Philosophique.*” en *Oeuvres diverses de Mr Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, 4 vol. La Haye, 1688.

³¹ El referente chino, según Zoli, tiene un doble uso en la obra de Bayle: “una, di ordine político in rapporto al problema della tolleranza religiosa che era per lui di primaria importanza, anche in vista di un possibile, auspicabile ritorno dei refugiati e profughi ugonotti in Francia idealizzabile (...) l'altra di ordine filosofico-metafisico, con risvolti d'indole teleologico-escatologica, in rapporto al problema *ateismo-consensus gentium-esistenza di Dio*. En el mismo sentido: Zoli, S. (1989). Pierre Bayle e la Cina: *Studi francesi*, 33, 1989, pp. 467-472.

³² Un análisis detallado en Charnley, J. J. *The influence of travel literature on the works of Pierre Bayle with particular reference to the dictionnaire historique et critique*, Tesis doctoral: Durham University, disponible en: <<http://etheses.dur.ac.uk/6574/>> [Consulta: julio 2019].

más sabia la decisión de los japoneses –cuyas prácticas y costumbres Bayle conoce a través de los relatos del *Journal des Sçavants* (1665-1792)–, pues les excluyen en nombre de la tolerancia política. Efectivamente, en Japón conviven múltiples sectas y las únicas que no se aceptan son las cristianas debido, como decimos, a sus doctrinas políticas³³.

Por tanto, hay dos elementos en los que la práctica de la tolerancia se asienta y que posteriormente serán tratados por los filósofos como claves teóricas de su doctrina: la aceptación de la pluralidad confesional, por una parte, y la separación entre aquellos mandatos que deben ser obligatorios y que se vinculan a la política –cuya fundamentación no tiene por qué ser religiosa, como hemos visto en el caso de Bayle– y aquellos que son voluntarios, remiten al ámbito religioso, por otra. Es en este último campo en el que se asienta la libertad de conciencia y las discusiones doctrinales en torno a su marco y sus límites. Según esto, la tolerancia política remite a los recursos de la magistratura civil para organizar públicamente la pluralidad religiosa y a las prácticas que implementan sus beneficiarios, fieles y clérigos de diferentes confesiones.

Laicidades múltiples y adjetivas

Del mismo modo que nos hemos servido de la microhistoria para analizar la tolerancia en el siglo XVII, la sociología actual debería ser tenida en cuenta a la hora de elaborar propuestas filosóficas sobre la laicidad. En contra de lo que pretenden Kintzler, Debray o Peña Ruiz, creemos que debemos dar prioridad a las prácticas y realidades religiosas y no religiosas nuevas, como elementos sobre los que construir una laicidad acorde a nuestros tiempos, no al revés, construyendo una doctrina abstracta sobre la laicidad que luego pretendemos imponer a la realidad para que se acomode a nuestros deseos. Desde esa perspectiva, también creemos que la prioridad sociológica nos animaría a resolver los conflictos entre creencias de un modo más pragmático, y evitarían recurrir a la creación de nuevas leyes coactivas para proteger la doctrina que mantenemos de base. Las ideas evolucionan con el tiempo, en función de la presión de las gentes que les dan vida.

³³ DHC Japon, remarque E. DHC: Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*. Amsterdam, Leyde, the Hague. Utrecht. 1740.

Como ejemplo de resolución pragmática que evita la creación de nueva legislación, imaginemos dos casos diferentes³⁴: en el primero, un grupo de mujeres de origen magrebí piden que en un centro cultural público haya un curso de natación exclusivo para mujeres musulmanas y que la profesora sea una mujer. Alegan que no pueden ser vistas en público nadando entre hombres. En el segundo, una mujer ataviada con un *burkini* acude regularmente a nadar a una piscina municipal. En el primer caso, las mujeres no aceptan asistir a piscinas mixtas por motivos religiosos. En el segundo, como vemos, la mujer acepta completamente las reglas de los espacios públicos y solventa su obligación religiosa tapando su cuerpo y cabeza con una prenda que le cubre por completo. Si esta prenda cumple con los requisitos de higiene exigidos, no vemos qué problema puede haber en que haga uso de los mismos en *burkini*, puesto que cumple la norma igual que una mujer que decida usar un traje de cuerpo entero de neopreno. Aquella lo hará por motivos religiosos, ésta por cuestiones de temperatura pero, a efectos prácticos, ambas cumplen con la normativa general. Y ninguna exige excepciones. Bien diferente del grupo de mujeres que pretende la segregación de hombres por motivos religiosos y a quienes, desde nuestro punto de vista, debería negárseles la petición puesto que exigen una segregación, en función de sexo, y consideran al hombre, por principio, como un mirón o un posible agresor sexual. Imaginemos ahora una madre que pasa a recoger a su hijo a una guardería, ataviada en un *niqab*. Imposible la identificación, así que podríamos pensar en hacer que entre en el centro, pedirle que se desvista y efectuar la comprobación de identidad. La cuestión es que si no es posible dejar que nadie sin identificar entre en una guardería y no hay forma de que la madre, ataviada en *niqab*, pueda identificarse, mal podríamos reconocerla como familiar del menor. Y no se puede entregar un niño a una persona sin identificar, por el enorme riesgo que supone para el menor. Lo lógico, por lo tanto, sería que otra persona pasara a recoger al niño en cuestión. Y la razón poco tiene que ver con la religión y mucho con la seguridad del pequeño.

Los ejemplos pueden multiplicarse. Y las propuestas de resolución pueden ser muy diferentes. La guía práctica de la laicidad, elaborada

³⁴ Se inspiran en los analizados por Bouzar, aunque no implican la misma respuesta por nuestra parte: Bouzar, D. *Laïcité, mode d'emploi*. Eyrolles. Paris. 2011, pp. 54 y ss.

recientemente por Debray, resuelve los conflictos de un modo diferente a Dounia Bouzar. Por ejemplo, para Debray, los rituales judíos y musulmanes de sacrificio de animales (*halal y kosher*) son signos identitarios que suponen un problema en aumento debido a su discusión de la norma común y al impacto económico que tienen. Aquí la lógica de la ganancia se hace contraria a laicidad, puesto que muchos de estos mercados proliferan no en virtud de su finalidad religiosa, según los autores, sino económica, por lo que su resultado es la división de la población en función de su alimentación, lo que rompe la fraternidad³⁵. Asimismo, señalan que en Francia el vino y el pan van de la mano y son elementos sustanciales de convivencia que no deben ser eliminados de las invitaciones (inauguraciones, jubilaciones,...) que ofrece la administración, pero sí debería buscárseles alternativa que no sea religiosa, evidentemente: no carne *halal* sino menú vegetariano, por ejemplo³⁶. Curioso que los autores no reparen en las reminiscencias cristianas que tiene la elección de pan y vino en nuestras costumbres pero, al menos, son sensibles a la introducción de alternativas en el menú de adultos y de cantinas en colegios. En el mismo texto se hace hincapié en la necesidad de fijar un día común para el descanso, pero se insiste en que el domingo es una buena elección, y que no podría generalizarse como día de trabajo. El domingo, para Debray y Leschi, es “nuestro” *sabbat* laico que responde a la necesidad biológica y social, no a intereses religiosos cristianos³⁷. No se ve bien, en ese caso, la razón de elegir un día de la semana más que otro. ¿Por qué no el sábado o el viernes? Si se señala la historia como respuesta, debería aceptarse, al tiempo, que esta no es neutral.

Efectivamente, es la no neutralidad de la historia el objetivo crítico del modelo de laicidad canadiense y americano que implica un Estado neutral, indiferente de las opciones éticas o religiosas de sus ciudadanos, sean cuales sean. La verdadera imparcialidad, como señala un decreto del Tribunal Supremo de Canadá: «no exige que el juez no tenga ni simpatías ni opiniones. Lo que exige es que sea libre de albergar y de utilizar

³⁵ Debray, R.&Leschi, D. *La laïcité au quotidien. Guide pratique*. Gallimard. Paris. 2016, p. 127.

³⁶ *Ibid.* p. 36.

³⁷ *Ibid.*, p.62.

distintos puntos de vista manteniendo una mentalidad abierta»³⁸. Por eso, en Canadá al hablar sobre los símbolos religiosos en la escuela, se insiste en que la neutralidad obliga a que no se reconozca políticamente ninguna religión como religión de Estado, no a que los niños escondan en los centros escolares sus filiaciones religiosas. De hecho, a mediados de los años 90 del siglo pasado, Quebec adoptó la resolución contraria a la francesa en este sentido, aceptando que las niñas usaran el pañuelo en las escuelas públicas, con el fin de evitar su marginalización y promover su socialización.

El concepto que está a la base de esta laicidad positiva o abierta es la doctrina del *acomodo razonable*, según la cual, más que expulsar a la religión de lo público, se acepta la importancia que tiene la dimensión espiritual del individuo y su necesidad de expresión pública³⁹. Ciertamente, el acomodo razonable puede extenderse de modo que se use para otorgar privilegios a determinadas confesiones pero no se ideó con tal objetivo. El acomodo razonable es un procedimiento según el cual se intentan paliar las desigualdades en el reconocimiento de derechos otorgados históricamente a las comunidades religiosas y a sus fieles y parte de un principio básico: la historia no es neutral y ha favorecido a unas religiones frente a otras, según el contexto. Por esa razón, Milot y Baubérot redefinen la laicidad canadiense como laicidad de *reconocimiento*⁴⁰. De

³⁸ Citado en Maclure J. – Taylor, Ch. *Laicidad y libertad de conciencia*. Alianza. Madrid. 2011, p. 108.

³⁹ La doctrina esencial de acomodo razonable puede verse en el informe de 2008 elaborado por Bouchard G. y Taylor Ch. *Building the future. A Time for Reconciliation*. Disponible en:

<<https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-en.pdf>> [Consulta: julio 2019]. Un análisis en Toscano, M. (2010). La laicidad abierta. El Rapport Bouchard-Taylor y el régimen de laicidad de Québec: *Revista Laguna*, 26, 2010, p. 95-108. En el informe se mantenía la prohibición de los símbolos religiosos a los funcionarios públicos. Actualmente, Taylor defiende lo contrario, como puede verse en su libro conjunto con Maclure. Esta postura no es compartida por Bouchard: “Bouchard déplore la volte-face de Taylor sur la laïcité”, en *Le Devoir*, 17 de febrero de 2017, disponible en: <<http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/491886/bouchard-et-taylor-desormais-divises>> [Consulta: julio 2019].

⁴⁰ Baubérot, J.&Milot, O. *Laïcités sans frontières*. Seuil. Paris. 2011, p.110 y ss. En los últimos años, ha habido movimientos de intelectuales que exigen una laicidad sin adjetivos para Quebec, sin acomodos razonables. Contra la laicidad abierta se ha escrito *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité*. Pueden verse el texto, entre otros, aquí: <<http://www.laicitequebec.org/textes.php>> [Consulta: julio 2019]. Un texto que

ahí que el Estado canadiense no juzgue sobre el contenido de la petición de acomodo razonable sino sobre la sinceridad de la misma. Pero añade otra condición: la petición ha de ser razonada, es decir, debe demostrar la importancia que tiene dicha petición en su vida y las razones por las que considera que ha de modificarse la ley a su favor. Dicho lo cual, los tribunales pueden denegarla aludiendo a que pone en peligro una institución concreta (educación, cuidado, servicios públicos), porque atenta contra los derechos de los demás, o que supone un gasto excesivo o dificultades graves de funcionamiento. En el primer caso podrían limitarse los derechos de los padres religiosos que pretendan no educar a sus hijos en asuntos comunes como la educación sexual, la educación cívica o la ética, poniendo en peligro la virtud de la tolerancia. En el segundo caso estarían recogidos los Testigos de Jehová que niegan la transfusión sanguínea a un hijo y ponen en peligro su vida. En último caso, podríamos incluir peticiones de comida especial en comedores públicos cuando el coste es excesivo para los medios de que dispone el colegio en cuestión. Se ha querido interpretar en los mismos términos la laicidad española. Por ejemplo, según varias sentencias del Tribunal Constitucional, la laicidad a la que remite el Estado español es la *laicidad positiva o cooperativa*⁴¹, así mencionada en una sentencia sobre la inscripción de la Iglesia de la Unificación en el Registro de Entidades Religiosas, otra sobre la inhabilitación eclesiástica y despido de una profesora por vivir en concubinato y la última sobre el recurso de amparo promovido por un sacerdote secularizado, ante su despido como profesor de religión⁴². Sin embargo, cuando leemos las sentencias del Tribunal Constitucional español, lo que se protege no es al individuo sino a la confesión religiosa, pues lo que señala el Tribunal como neutralidad es la exigencia de que el Estado no se inmiscuya en decisiones confesionales, sean

sigue esta inspiración: Baril, D.&Lamonde Y. *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec. Enjeux philosophiques, politiques et juridiques*. PUL. Canadá. 2013. Una discusión sobre el debate de ambas laicidades en Canadá: Garant, P. (2011). Le combat pour la laïcité ouverte; *Ethique publique*, 13/2. Disponible en: <<https://ethiquepublique.revues.org/864#quotation>> [Consulta: julio 2019].

⁴¹ Hemos tratado sobre la laicidad española en García-Alonso, M. (2018). La inspiración confesional de la Ley de libertad religiosa española: Laicidad de colaboración: *Bajo Palabra*. 2018, p. 18 (en prensa).

⁴² Respectivamente, SSTC 42/2001 de 15 de febrero (FJ4). SSTC 154/2002 de 18 de julio (FJ 6). SSTC 128/2007 de 4 de junio (FJ).

estas el nombramiento de profesores de religión o su despido⁴³. Por lo tanto, los tribunales españoles están “resolviendo” los conflictos que atañen a la libertad religiosa en función de los Acuerdos con la Santa Sede, lo que implica aceptar la interpretación eclesial de los despidos. Ahora bien, si los motivos para retirar la idoneidad necesaria para impartir clases de religión son confesionales, el TC lo que avala en sus decisiones son los privilegios de la curia⁴⁴. No decimos que no sea legal, simplemente mostramos que las consecuencias de la vigencia de los Acuerdos implica que no se apliquen, en su caso, las normas comunes del derecho laboral⁴⁵. La sentencia más reciente (SSTC 128/2007 de 4 de junio), señala:

La apreciación del Ordinario del lugar acerca de si un profesor de religión católica imparte o no recta doctrina y si da o no testimonio de vida cristiana es inmune, en su núcleo, al control de los Tribunales españoles. Pero, lejos de ser contraria a la Constitución, esa inmunidad es mera y necesaria consecuencia del derecho fundamental a la libertad religiosa y del principio de neutralidad religiosa del Estado. La libertad religiosa, además de un aspecto individual, muestra otro que cabría llamar comunitario o colectivo. En esta segunda faceta son titulares de la libertad religiosa las iglesias, confesiones y comunidades religiosas⁴⁶.

Por esa razón, algunos creen que la laicidad española no es verdadera laicidad y que debería importarse el modelo francés a nuestro país. Ahora bien, ¿cuál de ellos? Según Jean Baubérot, en Francia hay 7 modelos diferentes de laicidad que están siendo defendidos doctrinalmente o que están siendo aplicados jurídicamente, según los casos: laicidad an-

⁴³ SSTC 128/2007 de 4 de junio.

⁴⁴ La discusión sobre la idoneidad es compleja y ha generado mucha discusión. Puede verse un resumen en Sidro-López, A. (2011). Virtualidad de la motivación religiosa en la pérdida de idoneidad. *Ius Canonicum*, 51, 627-65. Disponible en: <<http://dadun.unav.edu/handle/10171/37190>> [Consulta: julio 2019].

⁴⁵ Para una revisión de la inconstitucionalidad de los Acuerdos, puede leerse el artículo, previamente citado: Llamazares D. (2009). Revisión de la ley orgánica de libertad religiosa: *Laicidad y libertades*, 9/1, pp. 191-250.

⁴⁶ Art. 2.2 Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa -LOLR-; SSTC 64/1988, de 12 de abril, FJ 2; 46/2001, de 15 de febrero, FJ 5; 128/2002, de 4 de junio, FJ 3.

tirreligiosa, galicana, separatista (de 1905 y actual), abierta, identitaria y concordataria⁴⁷.

Como vemos, la laicidad no es unívoca ni siquiera dentro de las fronteras francesas. Pero tampoco en España puesto que, aunque los tribunales interpretan de modo clerical la libertad religiosa, no solo hay autores que defienden lo contrario, sino que España ha dejado de ser un país sociológicamente católico. En efecto, según el barómetro del CIS de abril de 2015, si bien la mayoría de los españoles se declara católico (69%), se trata de una afirmación un tanto genérica puesto que cada vez son menos los que acuden a Misa (58%), porcentaje que se mantiene estable en 2017, con una ligera subida⁴⁸. El matrimonio católico también se ha visto afectado: si hace quince años, siete de cada diez bodas se celebraban según el ritual católico, en 2013 solo tres de cada diez se celebraban según dicho culto. Para que nos hagamos una idea, en 2016 se realizaron un total de 46.436 matrimonios católicos y 122.603 civiles⁴⁹. También los bautizos han descendido, pues se ha pasado de celebrar 335.484 en 2008 a 231.254 en 2015, según datos de la propia Conferencia Episcopal⁵⁰. Según esa misma fuente, los alumnos que reciben enseñanza religiosa católica en España suponen un 63 %, mientras que en 2008 el total era del 75,7% y durante el curso 1996-97 suponían el 80.5%, siendo la cifra siempre superior en primaria que en secundaria⁵¹. Del mismo modo, los datos oficiales del Ministerio de Educación muestran un progresivo descenso en la demanda de la asignatura de Religión en los centros públicos españoles. Las últimas cifras con que contamos remiten al curso 2014/15 donde los alumnos que cursaron esta materia en centros públicos el 63% de los alumnos de Primaria, el

⁴⁷ Baubérot, J. *Les 7 laïcités françaises*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Paris, 2015. En un sentido similar: Barthélemy M.&Michelat, G. "Les représentations de la laïcité chez les Français", en Weil P. (dir). *Politiques de la laïcité au XXe siècle*. PUF. Paris. 2007, pp. 603-629.

⁴⁸ Para una comparativa de los datos publicados por el CIS en abril de 2015 y 2017, disponibles en: <http://datos.cis.es/pdf/Es3080mar_A.pdf> y <http://datos.cis.es/pdf/Es3173mar_A.pdf> [Consulta: julio de 2019].

⁴⁹ Pueden consultarse los datos en el Instituto Nacional de Estadística: <<http://www.ine.es/jaxi/Tabla.htm?path=/t20/e301/provi/10/&file=03009.px&L=0>> [Consulta: julio de 2019].

⁵⁰ Pueden verse las memorias desde 2007 a 2015 aquí: <<http://www.conferenciaepiscopal.es/tema/memoria-de-actividades/>> [Consulta: julio de 2019].

⁵¹ Puede consultarse la evolución anual aquí: <<http://www.conferenciaepiscopal.es/alumnos-que-reciben-formacion-religiosa-y-moral-catolica/>> [Consulta: julio de 2019].

35.6 % en Secundaria y el 21 % de los de Bachillerato. En el curso 2003/4 el porcentaje era de 77.3% en Primaria, 48.9% en Secundaria y 39.6% en Bachillerato⁵².

Del mismo modo, en Francia los últimos años demuestran un enorme cambio no solo en la concepción de la laicidad, sino en la fuerza y distribución de las creencias. Ciertamente, si la gran batalla de la laicidad francesa que culminó con la Ley de separación de 1905 fue contra la iglesia católica para sacarla de las instituciones, la nueva batalla de Francia pasa por sacar al islam de la calle o del país, si contamos la interpretación que Marine Le Pen ofrece de la laicidad⁵³. No tenemos más que analizar el periodo comprendido entre 2004-2010, momento en que el país vecino refuerza la legislación contra la religión musulmana y sus practicantes, sobre todo, mujeres.

Del *hyjab* al *burka*⁵⁴

A pesar de ser el cristianismo la religión que más se ha opuesto a los avances feministas en Europa desde siempre⁵⁵, es el islam el que ha acaaparado los debates de los últimos quince años debido, por una parte, a

⁵² Pueden consultarse los datos desde el curso 1996/97 al curso 2014/2015 aquí: <<https://www.mecd.gob.es/servicios-al-ciudadano-mecd/estadisticas/educacion/indicadores-publicaciones-sintesis/cifras-educacion-espana.html>> [Consulta: julio de 2019].

⁵³ Estamos de acuerdo con Zazo cuando señala que el islam es una religión europea entre otras y que los problemas identitarios que suscita, no pueden explicarse al margen del contexto económico social en el que toman forma: Zazo, E. (2016). Cristianismo difuso e islam minoritario en las ciudades europeas: *Philosophical Readings*, 8/3. 2016, pp. 230-237, nota 11.

⁵⁴ Hemos trabajado este debate en García-Alonso, M. *Ética y antropología*. UNED. Madrid. 2016, pp. 57 y ss.

⁵⁵ El papa Francisco ha insistido en la importancia de garantizar protección jurídica al embrión, sin amenazar con la excomunión, como hacían sus predecesores Juan Pablo II o Benedicto XVI. Su posición es compartida por los evangélicos, grupos protestantes con quien ha unido fuerzas el catolicismo para oponerse al aborto, tanto en Europa, como en América latina. Efectivamente, México y Chile son dos ejemplos importantes, si bien el ejemplo paradigmático sigue siendo Polonia. Sobre el caso polaco puede leerse Heinen, J. “Assauts tous azimuts contre le droit à l’avortement. La Pologne fait-elle école?” en *Document de travail, Programme Genre, globalisation et changements, Institut de hautes études internationales et du développement*. Genève. 2014. Disponible en: <<http://graduateinstitute.ch/genre>> [Consulta: mayo 2016].

la influencia de la inmigración musulmana en países como Reino Unido o Francia y, por otra, al impacto de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y del 11 de marzo de 2004 en Madrid. Sólo hay que recordar el debate francés en torno al pañuelo islámico, que tuvo lugar en Francia en 2003. A raíz de la petición de una niña musulmana (Fátima) que deseaba ir al Instituto con un pañuelo que tapaba su pelo (*hyjab*), comenzó una polémica sobre la introducción de signos religiosos en la escuela pública. El informe elaborado por la llamada *Comisión Stasi*—comisión creada por el Presidente de la República francesa para dar respuesta al problema señalado—, consideró la laicidad como la única respuesta viable al problema religioso creado, según ellos, por el Islam en Francia, que ha venido a describir, como señala Zazo, sin más a la inmigración⁵⁶. Desde entonces, el velo o el pañuelo islámicos son interpretados en Francia como símbolos ostentosos que deben ser retirados del espacio público y de la escuela, ya que ésta se concibe como un lugar de encuentro común y de formación de futuros ciudadanos ajena a toda ideología religiosa.

En ese sentido, en parte, Francia ha dejado de reflejar al musulmán real, de a pie, con sus contradicciones, sus encajes y desencantos con el mundo moderno, para forjar una identidad supuestamente anti-laica y anti-francesa. El libro de Claude Askolovitch recoge historias personales y momentos críticos en la discusión pública de la Francia actual donde uno puede percibir cómo se ha ido construyendo un fantasma que solo tiene una parte de real y mucho de inventado⁵⁷. La comida *halal* se convierte por sí misma en una ofensa para el estado laico; el velo que muchas mujeres (no todas) aceptan llevar voluntariamente, incluso contra la opinión de sus maridos, se convierte en un estandarte del viejo patriarcado contra la teoría de género actual (el velo es ostentoso, la cofia de las monjas no); los problemas laborales entre una profesora y la directora de una guardería se transforman en una batalla del Islam contra la laicidad (caso Baby Loup); la asimilación entre musulmán y terrorista o, al menos, entre islam y violencia son constantes entre los filósofos franceses; la obsesión por crear un islam propiamente francés a imagen del

⁵⁶ Zazo, E. (2016). Cristianismo difuso e islam minoritario en las ciudades europeas: *Philosophical Readings*, 8/3, 2016.

⁵⁷ Asolovitch, C. *Nos mal-aimés. Ces musulmans dont la France ne veut pas*. Grasset. Paris. 2013.

catolicismo galicano, son solo algunos ejemplos que conviven con otros menos conocidos para el público general. Entre ellos, los subterfugios a los que recurren los jóvenes musulmanes para mantener el celibato (las bodas religiosas sin efecto civil); el compromiso de muchos musulmanes con la caridad y ayuda social que se suele vincular a la religión cristiana; el malestar de muchas mujeres que deben renunciar a velarse en el trabajo y que viven esa obligación como una elección personal terrible (incumplir un precepto que desean seguir o verse aisladas en sus casas, sin acceso al mundo laboral).

Poco o ninguno de estos ejemplos llegan a los grandes medios de comunicación, puesto que lo que importa resaltar es la incompatibilidad del islam con la Ilustración europea. Como ejemplo paradigmático, el debate sobre el velo integral o *niqab*⁵⁸. Qué hacer cuando los símbolos religiosos salen de los lugares ligados directamente al oficio público estatal (la escuela, los tribunales, la policía...) y se encuentran en lugares que son públicos pero donde no se desarrolla función estatal alguna: la calle, el autobús, las piscinas,... En ese caso, la prohibición velo integral ¿estará fundada en doctrinas sobre la laicidad, en teorías de igualdad de género, o en ambas al tiempo? Para algunos, República y laicidad se identifican por completo, así lo manifestaba Gerin, el presidente de la *Comisión sobre el velo integral*⁵⁹: el velo integral supone, según él, un problema político puesto que el integrismo y el fundamentalismo que representa, suponen un objetivo político, que no es otro que desestabilizar la República francesa y sus valores. Para otros, como Marc Blondel, presidente de la *Fédération nationale de la libre pensée*, la laicidad no es una filosofía sino un modo de organización política que incumbe a las instituciones, no a los individuos. Implica una separación entre las iglesias y el Estado que supone la no injerencia de las concepciones metafísicas en el dominio público, y es garantía de la libertad

⁵⁸ No es *burka* en sentido estricto puesto que deja ver los ojos: El *hiyab* cubre cabeza y cuello, el *chador* cubre también los hombros, el *niqab* cubre hasta los pies y deja una abertura en los ojos, el *burka* se llama velo integral porque cubre la totalidad del cuerpo de la mujer, como el *niqab*, pero tapa también la zona de los ojos con una rejilla, lo que no permite ver sino precariamente.

⁵⁹ Las cuatro posiciones más relevantes en el debate público que comentamos están recogidas de la *Mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national* Mercredi 16 septembre 2009. Séance de 16 heures 30 Compte rendu n° 5, disponible en: <<http://www.assemblee-nationale.fr/13/cr-miburqa/08-09/c0809005.asp>> [Consulta: julio 2019].

de opinión. Según esto, la laicidad permitirá la prohibición de todo signo de pertenencia religiosa en la escuela pública pero no se ve cómo puede dictar la vestimenta en el dominio privado o de la sociedad civil, a no ser que implique un ataque a la vida de otro, lo que ya está contemplado en el código penal y para lo que no se necesita una nueva ley. Según Philippe Foussier, del *Comité Laïcité République*—fundado, entre otros, por Catherine Kintzler, Régis Debray y Alain Finkielkraut—, la laicidad no es el problema central al que remite el *burka*, sino la igualdad entre hombres y mujeres. La aparición del *burka* indica que estamos ante un problema *comunitarista*—primacía de los derechos de las comunidades sobre los individuos— que ilustra una regresión en los derechos de las mujeres y de su dignidad. Por último, para Marie Perret de la UFAL (*Union des familles laïques*) no debe prohibirse el *burka* en nombre del principio de laicidad, pero sí en nombre de la igualdad puesto que el velo integral es mucho más que un signo religioso, es el emblema de un proyecto político separatista y símbolo de la sumisión de las mujeres. Debe ser prohibido porque atenta contra las instituciones republicanas y la igualdad de género. Es en este tipo de justificaciones que algunos han visto más un motivo más islamóforo que antirreligioso, puesto que no afectaría a todas las religiones por igual.

También el llamado *burkini* y el *burqa* han sido objeto de amplia de atención mediática en España y, a pesar de la poca presencia de musulmanes en nuestro país (un 4% de la población total), se ha intentado regular su presencia en el espacio público a imagen de las medidas impuestas en Francia⁶⁰. Asimismo, hemos leído en los últimos meses sobre la prohibición de la presencia de una estudiante con *hyjab* en la Universidad Autónoma, o acerca de la expulsión de dos usuarias de *burkini* en Granada⁶¹.

⁶⁰ Sin embargo, los tribunales españoles han denegado esta solución jurídica que intentaron llevar a la práctica algunas ordenanzas municipales en Cataluña: <http://www.poderjudicial.es/search/doAction?action=contentpdf&datasematch=TS&reference=6650443&links=prohib%20C3%ADa%20a%20las%20musulmanas%20uzbekas%20usar&optimize=20130308&publicinterface=true> [Consulta: julio de 2019].

⁶¹ En 2015 se impidió a Soraya Malick, estudiante de la Facultad de Educación de Zaragoza, acudir a la Universidad con *hyjab*. En 2017 el conflicto tuvo lugar con una estudiante de Derecho de la Autónoma, Hana. En ambos casos, los compañeros de clase se pusieron del lado de las alumnas. En el caso del *burkini*, ambas usuarias cumplían los requisitos de higiene requeridos, a pesar de lo cual, fueron expulsadas. Una recopilación de noticias relacionadas con el *burka* en España: <https://laicismo.org/categoria/raiz/observatorio/observatorio-observatorio/simbolos-religiosos-y-laicismo/el-velo>

Ejemplos minoritarios que sobredimensionados públicamente puesto que en España, el problema de la laicidad se define bien en función de los privilegios de que aún goza la Iglesia católica. Además, ¿por qué insistir en los símbolos islámicos más que en cristianos? ¿No supone el hábito de monjas católicas el mismo atentado a la igualdad de género que el *niqab* o el *hyjab*?⁶²

Pues bien, aunque hoy nos sorprenda, argumentos como los que hoy se escuchan contra el *burka*, se usaron contra la sotana cuando se estaba redactando la ley de separación de 1905. Un diputado propuso prohibir la sotana en público con los siguientes argumentos:

«El hábito religioso ¿no es esencialmente un emblema? ¿No es su uso una manifestación confesional? (...) Las cosas de la conciencia, en la conciencia: tal es el espíritu de la ley que elaboramos. Pero la sotana en público, eso son cosas de la conciencia en la calle». Y continuaba «¿por qué otorgar a los eclesiásticos el privilegio de usar una vestimenta que de modo chocante reniega de los gustos y costumbres modernas?» La respuesta de Brian que prevaleció fue que ese tipo de indumentaria carecería de

y-otros-simbolos-al-vestir> [Consulta: julio de 2019]. Sobre la complejidad del Islam en Europa y su sentido identitario véase el ya citado: Zazo, E. (2016). Asimismo, Gómez García, L. (2016). Dios es lo más. Jóvenes musulmanes e islamofobia: *Afkar ideas*, 50, 2016, pp. 20-22.

⁶² No creemos que sea preciso aclarar que toda esta discusión no tiene por sentido mostrar nuestro desacuerdo a toda crítica al *burka*, sino que discutimos los argumentos en los que se funda la prohibición francesa. Ser crítico con el republicanismo francés actual o su interpretación de la laicidad y su solución del conflicto con las minorías musulmanas, no significa abandonar el republicanismo, ni la laicidad, como afirma Cécile Laborde: “*The problem with French society (and, I would argue, many similarly situated societies) is not that it is too republican to accommodate cultural and religious minorities. It is, rather, that it is not republican enough. As the Marquis de Sade provocatively urged his compatriots as early as 1795, Français, encore un effort si vous voulez être républicains*”, Laborde. C. L. *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford University Press. Oxford. 2008, p. 257. En el mismo sentido, Antonio García-Santesmases señala que: “Cabe contestar, por el contrario, que el laicismo republicano es más necesario que nunca, pero que no pervivirá si sigue deteriorándose el modelo social europeo, si la desigualdad sigue aumentando, si la exclusión social permite que crezca el islamismo radical, mientras a la par cerramos los ojos ante la política extremista en Oriente Medio”, García-Santesmases, A. (2015). Agnósticos, laicistas y cristianos: entre la confrontación y el diálogo: *Iglesia viva*, 26, 2015, pp. 87-100.

carácter oficial desde la aprobación de la ley, pasando a ser un atuendo como el resto, sin mayor relevancia política⁶³

De modo que, si hoy los franceses quieren ser fieles a la ley de separación, deberían ofrecer alternativas y protección a aquellas mujeres que lo pidan, por estar bajo coacción religiosa para usar el *hyjab* o *niqab*, pero no debería perseguir a las que opten voluntariamente por hacer públicas sus prácticas religiosas. Para el Estado, el atuendo religioso debería ser indiferente cuando sale del ámbito institucional. Al menos, ese era el espíritu liberal de la ley de separación de las iglesias y el Estado de 1905⁶⁴.

Conclusión: una laicidad más plural e inclusiva con los no creyentes

En este artículo, hemos defendido que la tolerancia, al igual que la laicidad, son marcos políticos que articulan la convivencia entre creencias; marcos que sirven para resolver conflictos o dar respuesta a demandas coyunturales. Allí donde la tolerancia articulaba la existencia de una religión oficial con otras confesiones y el reconocimiento (según grados) de cierta libertad de conciencia; la laicidad va a eliminar los privilegios políticos de toda religión y a ampliar la libertad de conciencia. Hemos visto también que el marco de la tolerancia holandesa en el siglo XVII no era unívoco, ya que existían confesiones oficiales, confesiones con cierto reconocimiento público como *collegia illicita*, confesiones cuya presencia se conocía y permitía pero sin reconocimiento público alguno, como las iglesias clandestinas, o la presencia de cristianos de diferentes confesiones en una misma iglesia para celebrar la comunión. Se trata, como vemos, de diferentes grados de acomodo de la norma general, que no era otra que la aceptación de una única religión oficial en cada provincia. Si en el marco de tolerancia, la libertad de conciencia se con-

⁶³ Enmienda “*Les ministres des différents cultes ne pourront porter un costume ecclésiastique que pendant l'exercice de leurs fonctions*”, presentada por Charles Chabert, diputado de la Drôme, en la sesión del 26/6, con motivo de la discusión de la Ley de Separación de Iglesias y Estado de 1905. Citado en Baubérot, J. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. Éditions de l'Aube. 2006, pp. 180-83.

⁶⁴ Fabre, R. “L'élaboration de la loi de 1905” en Weil P. (dir). *Politiques de la laïcité au XXe siècle*, PUF. Paris, 2007, pp. 47-75.

cedía a los fieles de otras confesiones, fundamentalmente cristianos y, en algunos casos, a los judíos, con el tiempo, esa libertad se extenderá también a los no creyentes y ateos. En función de esta extensión, creemos que la laicidad puede ser comprendida como un paso posterior a la tolerancia⁶⁵. Puesto que supone una ampliación del marco de la libertad de conciencia a los no cristianos, al iniciarse como un proceso político que se niega a reconocer privilegios a una confesión (no oficialidad).

Ahora bien, la laicidad actual no es el último estadio de la articulación entre libertad de conciencia, confesiones religiosas y comunidad política. En ese sentido, entendemos que la tarea pendiente de la laicidad no está tanto en seguir legislando para controlar la expresión pública de los creyentes, sino en eliminar los privilegios aún existentes de muchas confesiones. Asimismo, la segunda tarea de la laicidad debería ser profundizar en la no discriminación directa o indirecta a causa de creencias. O lo que es lo mismo, extender el reconocimiento de la libertad de conciencia de los no creyentes: divorcio, matrimonio homosexual, interrupción del embarazo, eutanasia son solo algunos de los derechos que resultan problemáticos de legislar por estar contra las creencias de la mayoría de las religiones.

En nuestra opinión, sería necesario evaluar el grado de laicidad presente en cada marco político actual, no en función de la doctrina abstracta general sino en función del compromiso que el Estado tenga tanto con la no confesionalización del Estado (la ausencia de religión oficial y de privilegios confesionales), así como en función de la extensión del reconocimiento de la libertad de conciencia en el derecho común, tanto para creyentes como para no creyentes. Evidentemente, entendemos que el Estado no debe interferir en la organización interna de ninguna confesión (favoreciendo el diálogo político cuando incluye sacerdotes o imanes del

⁶⁵ Esta tesis, según Kintzler supone una petición de principio, al aceptar que la laicidad es un producto de la secularización política. En su opinión, se trata de una tesis necesaria pero no suficiente puesto que la prioridad la tiene el que la asociación política no implique fundamentación religiosa; Kintzler (2014), op. cit. p. 33. Por nuestra parte, entendemos que la separación entre el estado y las confesiones religiosas no es equivalente al proceso sociológico de secularización, como muestra el artículo de Zazo, E. “De cómo hemos llegado a la situación de parcialidad religiosa en (casi) todos los países europeos. Europa ante las instituciones religiosas” en Romerales E.&Zazo E. (eds), *Religiones en el espacio público*. Gedisa. Barcelona. pp. 105-133.

país, como ocurre en Francia). Pero también hay que insistir en que la libertad de conciencia no es idéntica a la libertad religiosa. El Estado no solo debe proteger la libertad de los creyentes (frente a sus confesiones religiosas o frente a otros individuos), sino los derechos de conciencia de los no creyentes. En algunos casos, para ello habrá de ampliar el marco legal común para incluir prácticas que no están reconocidas como legítimas por las religiones (interrupción del embarazo o matrimonio homosexual) y que son fundamentales para los no creyentes. Su prohibición actual es una restricción a su libertad de conciencia. En otros casos, no será necesaria medida legal alguna, sino la práctica cotidiana de acomodo entre creencias y no creencias en el marco del derecho común. Práctica que se ha dado desde siempre, como hemos visto, y que continua en nuestros días. Un acomodo sería el uso del *burkini* en las piscinas públicas, puesto que no juzgamos sobre los motivos del uso de la prenda (indiferente para el Estado) sino sobre el respeto a la ley común, en este sentido las directivas higiénicas de las piscinas públicas. Caso bien diferente del analizado problema español entre el derecho común laboral y el privilegio católico en materia escolar, recogido en los Acuerdos con la Santa Sede. De ese modo podría aceptarse, sin prejuicio para la doctrina y atendiendo a la realidad que nos rodea, que la laicidad tiene diferentes grados y modulaciones según el contexto y el marco temporal.

Si atendemos a esto último y no tanto a la elaboración abstracta que proponen algunos autores franceses, vemos que en la extensión de la libertad de conciencia a los no creyentes, Francia no ha sido ningún referente. La interrupción del embarazo fue incorporada a la ley sueca en 1938, en el Reino Unido en 1967 y en Francia en 1975. El matrimonio homosexual fue aprobado en Bélgica en 2003, en España en 2005 y en Francia en 2013. Por cierto, la escuela no confesional se creó en Austria en 1872, en Bélgica en 1879, en Italia en 1877 y en Francia en 1882. Pero tampoco fue en Francia donde la laicidad por primera vez formó parte de la constitución: la laicidad aparece en Colombia en 1853, en México en 1857⁶⁶, en la constitución federal de EEUU en 1791 y en los

⁶⁶ En México la separación de la Iglesia católica y el Estado data de la Constitución de 1857. Por otra parte, a partir de las Leyes de reforma de 1859-61 se crearon cementerios civiles, matrimonio civil, registro civil. La Iglesia católica se convirtió, entonces, en una institución jurídica de carácter privado, formada como asociación voluntaria. Dicho esto, la diferencia con Francia es que la laicidad no está recogida

Estados federados en 1898. En 1905 la Tercera República aprueba la ley de separación iglesias y Estado en Francia y se recoge como artículo constitucional en 1946⁶⁷. Asimismo, el sufragio femenino fue aprobado en Alemania en 1919, en España en 1931, en Francia en 1944. La razón de su retraso, la religión: En general, los republicanos estaban convencidos de que las ideas femeninas estaban tan irremediabilmente determinadas por la religiosidad, que pensar en dar voz política a las mujeres suponía dotar al enemigo de una fuerza política inusitada. Se consideraba que el cuerpo de la mujer pertenecía al hombre republicano, pero que su alma competía aún al sacerdote. Por ello, Jules Ferry mantenía que para que fuera considerada sujeto político pleno, la mujer debería antes demostrar que pertenecía a la ciencia y no a la Iglesia⁶⁸.

Por lo tanto, Francia no es ni la excepción que pretende ser, al no ser la primera en establecer un marco legal a la laicidad, ni es el país que mejor está resolviendo la articulación entre el Estado, la libertad individual de conciencia, como pretenden Debray o Kintzler. Creemos que los defensores de la excepcionalidad francesa nos proponen la misma apuesta que Pascal, solo que han cambiado el dios cristiano por la laicidad francesa. Tal vez sea tiempo de recordarles, con Diderot, que las religiones, siendo múltiples, todas se creen únicas y verdaderas⁶⁹.

en la constitución mexicana sino en la Ley de Asociaciones religiosas y culto público. Cf. Blancarte R. (2001). Laicidad y secularización en México: *Estudios Sociológicos*, 19/57, 2001, pp. 843-55.

⁶⁷ Véase “Article 1. - La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale” en Constitution de 1946, IVe République, Francia, disponible en: <<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1946-ive-republique.5109.html>> [Consulta: julio 2019].

⁶⁸ Rochefort F. “Ambivalences laïques et critiques féministes” en *Le pouvoir du genre. Laïcités, religions 1905-2005*. Presses Universitaires du Mirail. Toulouse. 2007, pp. 65-82.

⁶⁹ La apuesta de Pascal suponía que si uno creía en dios y se probaba su existencia, ganaba la vida eterna; si no creía y dios no existía, no se perdía nada pero si existía, se perdía la posibilidad de ir al cielo. La respuesta de Diderot fue recordarle que las apuestas no debían limitarse a los cristianos y ateos, puesto que las religiones son múltiples. Puede verse una discusión del debate en Jordan, J. *Pascal's Wager*. Oxford University Press. Oxford. 2006.

Fuentes bibliográficas

Libros

- Aslolovitch, C. *Nos mal-aimés. Ces musulmans dont la France ne veut pas*. Grasset, Paris, 2013.
- Baubérot, J. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Éditions de l'Aube, 2006.
- Baubérot, J. y Milot, O. *Laïcités sans frontières*. Seuil, Paris, 2011.
- Baubérot, J. *Les 7 laïcités françaises, éditions de la Maison des sciences de l'homme*, Paris, 2015.
- Bayle, P. "Supplément au Commentaire Philosophique." en *OEuvres diverses de Mr Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*. 4 vol. La Haye, 1688.
- Bayle, P. *OEuvres diverses de Mr Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*. 4 vol. La Haye, 1727-1731.
- Bayle, P. *Dictionnaire Historique et Critique*. Amsterdam, Leyde, the Hague, Utrecht; 4 vols., 1740.
- Fabre, R. "L'élaboration de la loi de 1905" en Weil P. (dir). *Politiques de la laïcité au XXe siècle*, PUF, Paris, 2007.
- Fetscher, I. *La tolerancia*. Barcelona: Gedisa 1995.
- Frijhoff, W., Spies, M. *Dutch Culture in a European Perspective: 1800, Blueprints for a National Community*, vol 2. Palgrave, New York, 2004.
- García-Alonso, M. *La teología política de Calvino*. Anthropos, Barcelona, 2008.
- Kintzler C. *Qu'est-ce que la laïcité?*, Vrin, Paris, 2007.
- Kintzler C. *Penser la laïcité*. Minerve, Paris, 2014.
- Maclure J. y Taylor, Ch. *Laicidad y libertad de conciencia*. Alianza, Madrid, 2011.
- McKenna A., Bost H. "Déclaration de Rotterdam en "L'Affaire Bayle". *La Bataille entre Pierre Byle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Église wallone de Rotterdam*. Institut Claude Longeon, Saint-Etienne, 2006.
- Sarkozy, N. *La République, les religions, l'espérance*. CERF, Paris, 2004.
- Spaans, J. "Catholicism and Resistance to the Reformation in the Netherland", en Benedict, P. Marnef, G., van Nierop, H., Venard M. (eds.), *Reformation, Revolution and Civil War in France and the Netherlands 1555-1585*. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1999.
- Spaans, J. "Religious Policies in the Seventeenth-century Dutch Republic" en Pochia Hsia R. van Nierop H. (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Tocqueville, A. *De la démocratie en Amérique I*, 2, 73, Raynaud, P. (ed), G.F. Flammarion, Paris 2010.

Publicaciones en revistas

- García-Alonso, M. (2017) Bayle's political doctrine: a proposal to articulate tolerance and sovereignty en *History of European Ideas*, 43/4.
- Rocheffort F. (2007) Ambivalences laïques et critiques féministes en *Le pouvoir du genre. Laïcités, religions 1905-2005*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.

- Spaans, J. Unity and diversity as a theme in Early Modern Dutch Religious History: an interpretation. en *Studies in Church History* 32, 1996.
- Zazo, E.. “Cristianismo difuso e islam minoritario en las ciudades europeas” en *Philosophical Readings* 8/3, 2016.

Publicaciones digitales

- Bouchard G. y Taylor Ch. *Building the future. A Time for Reconciliation*. Disponible en: <<https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-en.pdf>>.
- Constitution de 1946, IVe République*, Francia, disponible en: <<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1946-ive-republique.5109.html>>.
- Debray R. “Êtes vous démocrate ou républicain?”, en *Nouvel observateur*, 30 noviembre 1989, disponible en: <<https://blogs.mediapart.fr/danyves/blog/211215/etes-vous-democrate-ou-republicain-par-regis-debray>>.
- Mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national Mercredi 16 septembre 2009. Séance de 16 heures 30 Compte rendu n° 5*, disponible en: <<http://www.assemblee-nationale.fr/13/cr-miburqa/08-09/c0809005.asp>>.
- Peña Ruiz, H. *La laïcité*. Flammarion, Paris, 2003.
- Portal web de la Conferencia Episcopal, disponible en: <<http://www.conferenciaepiscopal.es/>>.
- Portal web del Instituto Nacional de Estadística, disponible en: <<http://www.ine.es/>>.
- Portal web del Ministerio de Educación y Ciencia, disponible en: <<https://www.mecd.gob.es/servicios-al-ciudadano-mecd/estadisticas/educacion/indicadores-publicaciones-sintesis/cifras-educacion-espana.html>>.

Fronteras al revés: la construcción del espacio común en la obra de Max Aub¹

ANDREA LUQUIN CALVO

Lejos de todo, hasta de sí mismo

*Un intelectual es un hombre para quien los problemas políticos son
morales;
puedo ensanchar esa ancheta: no sólo los políticos, todos.
Max Aub, Diarios*

Quien parte al exilio ve borrada la inscripción de su yo del lugar que abandona en una doble vertiente: por un lado, deja de ser ciudadano del Estado que le expulsa y, por otro, su nombre desaparece del espacio público, pues tiene vedada toda narración y acción que se realice en el seno de la comunidad a la que pertenece. El acto de su expulsión no solo busca negarle cualquier tipo de derecho como ciudadano, sino también borrar su nombre del pasado de la comunidad, impidiéndole también realizar cualquier acción que se inscriba en su presente y su futuro.

En *La condición humana*², Hannah Arendt señalaba como la acción permite a los seres humanos revelar activamente su identidad y hacer su aparición en el mundo, de tal forma que por ella se construye el espacio en el cual habitamos junto con otros. Nuestra identidad se funda en esta acción, pero también en la narración, ante y con los otros, del sentido de las acciones que realizamos. *Praxis* y *lexis* (actos y palabras), son las vías a través de las cuales el ser humano es capaz de aparecer frente a otros y constituirse en el *quién* de la acción. Así, el espacio público es indispensable, no sólo para el destino y conformación de la vida en común, sino

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación *El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria* (FFI2016-70009-R).

² Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós. Barcelona. 1994, p. 191.

también para la conformación de la individualidad del sujeto, para su inscripción en el mundo.

La expulsión del espacio común sufrida por el exilio tiene, de esta forma, múltiples consecuencias: Imposibilitado para actuar en el espacio del que se ve expulsado, rota la capacidad de enunciación y con ello la creación de significaciones comunes, sin ser más sujeto de derechos y protección por parte del Estado de la comunidad que se ve obligado a abandonar, el desterrado acaba por perder también la continuidad de la propia narración de su vida³. Por todo ello, quien se ve arrojado al exilio es alguien a quien en el momento de la pérdida de su espacio «se la ha despojado de su identidad, cuya existencia misma, bien por una u otra razón política, ha dejado de ser verificable mediante un nombre»⁴, tanto para él mismo como para la comunidad que deja atrás. Así lo sintió Max Aub, como reflejan sus narraciones sobre el exilio y las múltiples anotaciones en sus diarios: «Jamás oyeron el santo de mi apellido»⁵, afirma, «¿Qué soy yo para todos estos que llenan estos cafés del centro de Barcelona y sus enormes terrazas? Nadie»⁶. «El mundo da vueltas, pero yo no vuelvo donde debiera volver... que es donde le gustaría a uno estar, no por nada, sino porque es la tierra de uno –por muy buena que sea otra»⁷. En este sentido, el protagonista de su cuento *El remate* (1961) tiene que aceptar tristemente como para la comunidad que el exilio dejó atrás «Ya no somos nadie, ni sabe nadie quienes fuimos... nos han borrado del mapa»⁸, del espacio público como lugar de aparición.

Pocos escritores como Max Aub han sabido retratar la necesidad del exiliado en la búsqueda del significado y sentido de ese espacio que le

³ Aub matiza así la visión del *trasterrado* que su amigo José Gaos defendía como aquel sujeto que se siente como “trasplantado” y que encuentra una continuidad, casi inmediata, ente la patria que se deja y la que lo recibe. La reflexión de Max Aub se centra, al contrario que la propuesta de Gaos, en la problematización de la continuidad de esta narración.

⁴ Ugarte, Michel, *Literatura española en el exilio: un estudio comparativo*. Siglo XXI. Madrid. 1999, p. 3.

⁵ Aub, Max, *La gallina ciega: diario español*. Alba. Barcelona. 1995, p. 127.

⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁷ Aub, Max, *Diarios (1939-1972)*, en Manuel Aznar Soler (ed.). Alba. Barcelona. 1998, pp. 164-5.

⁸ Aub, Max. “El remate”, en *Enero sin nombre. Los relatos completos de El laberinto mágico*. Alba. Barcelona. 1994, p. 466.

permita, a la vez que continuar la narración de su propia vida, seguir perteneciendo a aquello de lo que fue excluido. En este contexto, Aub escribe: «Quieran o no, vive uno de prestado... Uno no sabrá nunca cómo habla la gente de otro país, aunque hable con la misma lengua. Siempre se es de donde se ha aprendido a vivir: nadie se libra de sus diez a sus veinte años»⁹.

Tanto los *Diarios* de Aub como su obra literaria muestran cómo desde el exilio, donde «De pronto entra uno en un mundo chueco, visto de lado. Le faltan a uno los pies»¹⁰, se siente la necesidad de replantear la pertenencia y la exclusión de los sujetos respecto del espacio de la comunidad. «Lejos de todo, hasta de sí mismo...»¹¹, borrado del mapa, tal y como sentencia Aub en *El remate*, el exiliado se pregunta por aquello que le une al espacio de significaciones del que ha sido expulsado: ¿En qué consiste la pertenencia a un espacio común? ¿Cómo seguir formando parte de aquello a lo que se ha dejado de pertenecer como consecuencia del exilio? El *mapa* que marca las fronteras (el espacio) de la comunidad se observa necesariamente de otra manera desde *el afuera* donde habita el exiliado. Para Tamara, una de las protagonistas de la obra *El último piso* (1944)¹², desde *el afuera* de todas las narraciones que lo construyen, el exiliado al tener que «hacer su hoyo en tierra extraña» es capaz de ver «las fronteras al revés»¹³. Esta visión se materializará en la obra de Aub en una reflexión sobre la idea de pertenencia al espacio político y a los lazos que unen a los sujetos con éste. Lazos que no tienen que ver, para el escritor, con la idea de Patria o de Nación como un mero espacio geográfico, sino con la decisión voluntaria de abrazar narraciones y significaciones presentes y futuras. Con ello, Aub no hace más que reflexionar sobre su propia decisión: la de pertenecer a una narración común representada especialmente por la España republicana que había defendido. A fin de cuentas, en palabras del escritor, no debemos olvidar que se pertenece “A donde se ha aprendido a vivir”.

⁹ Aub, M. *Diarios (1939-1972)*, op. cit., p.165. Nota del 8 de abril de 1950.

¹⁰ Aub, M. “El último piso” en *Obras Completas Teatro Breve VII B*, Juan Oleza Simó (dir.). Biblioteca Valenciana. Valencia. 2000, p. 120.

¹¹ Aub, M. *Diarios (1939-1972)*, op. cit., p. 99. Nota del 10 agosto 1951.

¹² La obra forma parte del grupo que constituyen su serie de *Los transterrados*, compuesta por las obras *A la deriva*, *Tránsito*, *El Puerto* y *El último piso*.

¹³ Aub, M. “El último piso”, op. cit., p. 121.

Como si los hombres escogieran dónde nacer

Cifran los hombres su ideal en la libertad, amontonando fronteras.

Max Aub, Manuscrito Cuervo

La pérdida del espacio común por parte del exilio apunta a la comprensión del espacio entendido, en palabras de Hannah Arendt, como el

(...) espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante los otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita¹⁴.

De esta forma nuestro tiempo, dirá Aub, es precisamente el tiempo del realismo¹⁵, de la conciencia en el espacio y las relaciones que se dan en él como fruto del actuar humano. Para el escritor, esas relaciones son constituidas de forma fundamental por *la política*. Se trata así de la comprensión, por parte de Aub, del espacio público que constituye al sujeto alrededor del orden político. Esta idea también se encuentra presente en la obra de pensadores como Hanna Arendt, quien señala cómo la situación en la que se encontraron los exiliados y refugiados durante el siglo XX (y, apuntaríamos, también en la actualidad), no obedece a un problema de falta de espacio, sino al problema de su organización política¹⁶. Con esta idea como telón de fondo, la importancia que lo político posee en la construcción del espacio se manifiesta constantemente en la obra de Aub, especialmente en trabajos como *San Juan* (1943), *Campo Francés* (1965), *Morir por Cerrar los Ojos* (1944), *El rapto de Europa* (1946) o *No* (1952). Una idea que expondrá de viva voz en Paulino Cuartero, personaje de *Campo de Sangre* (1940-1942) quien intenta explicar a su esposa Pilar (que no entiende las funciones de su marido dentro de la República), el significado real de la vida política:

¹⁴ Arendt, H. *La condición humana*, op. cit., p. 221.

¹⁵ Ver las *Palabras dichas (en francés) en la inauguración del Pabellón Español de la Exposición de París en la primavera de 1937* en *Hablo como hombre*. Segorbe. Fundación Max Aub, Biblioteca Max Aub (10), 2002, p. 39-44 (primera edición: México, Joaquín Mortiz, 1967).

¹⁶ Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza. España. 1978, p. 426.

Paulino intentó, al principio, explicarle a Pilar *que el vivir ya es una política y que sin ella no hay modo de ser, ni siquiera, casi de estar*. Ella le miró, incrédula, irónica como diciendo: ¿Por quién me tomas?¹⁷

Esta organización política apunta, en una primera instancia, a cómo se piensa el “nosotros” en el Estado-Nación como la forma de regular la inscripción de las personas en el ordenamiento jurídico estatal. La Patria se percibe en un primer momento como Nación, que liga el nacimiento de sus habitantes a su orden convirtiéndolos en ciudadanos y sujetos de derechos. Si el Estado al que pertenece el exiliado rompe el vínculo con el sujeto al que expulsa, el sentido de pertenencia a un Estado o Nación se replantea para quien ha de buscar protección en otro Estado, sea mediante la mera residencia o a través de la asunción de una nueva ciudadanía.

En su exilio, Aub solicita (y adquiere) la nacionalidad mexicana en 1955. No era la primera vez que solicitaba una nacionalidad. Al estallar la gran Guerra, la familia de Aub, con orígenes judíos y alemanes, se vio en la necesidad de abandonar el país natal del escritor, Francia¹⁸, para establecerse en España. El estallido de la Primera Guerra Mundial sorprende a su padre, de nacionalidad alemana, en ese país. Su origen germano¹⁹ le impide volver al país galo con su familia. Es en este momento en que Aub se convierte, de la noche a la mañana, en enemigo del pueblo francés: «Me enteré de que éramos alemanes –yo no lo sabía del todo y, además, no lo éramos—»²⁰ recuerda el escritor de aquellos días en los que el problema de lo nacional, de la pertenencia a un “nosotros” marcado por la adscripción de los sujetos a un Estado, comenzó a configurar su vida. “Realmente no lo éramos”, señala Aub respecto al origen (pertenencia) que aquella guerra le imponía, dispuesta a excluirlo por primera vez de una comunidad (la francesa) a la que consideraba propia. No fue sino

¹⁷ Aub, M. *Campo de Sangre*. Alfaguara. Madrid. 1978, p. 142.

¹⁸ Sobre la relación de Aub con su patria natal puede consultarse el trabajo de Malgat, G. *Max Aub y Francia o la esperanza traicionada*. Biblioteca del Exilio, Renacimiento. Sevilla. 2007.

¹⁹ En 1916 el padre de Max Aub solicitará, en el registro civil de Valencia, la concesión de la nacionalidad española renunciando a la alemana.

²⁰ Entrevista radiofónica a Max Aub en 1961 recogida en Malgat, G. *Max Aub y Francia o la esperanza traicionada*, op. cit., pp. 28-29.

hasta 1923 que el escritor solicitó la nacionalidad española, la nacionalidad del país al que había llegado escapando de la Gran Guerra,

Me preparé para el servicio militar (mis padres se habían naturalizado españoles tan pronto como pudieron y yo, a los 21 años, podía escoger entre ser alemán, francés o español. Nunca se me ocurrió dudar) fue la última quinta con sorteo, saqué buen número; de nada sirvió: me declararon inútil, por la miopía²¹.

Recordemos que, en el orden moderno, el nacimiento vincula un sujeto a un suelo a través de la ciudadanía²². Es decir, el nacimiento se hace inmediatamente Nación, lo que permite el ingreso de la vida (*nuda vida*²³) en la esfera política para ser normativizada y controlada. No es extraño así que Aub, marcado por varias nacionalidades, apunte en sus *Diarios* las implicaciones de esta captura de la *nuda vida* dentro del orden jurídico. En primer lugar, señalando como su no pertenencia (debida a la expulsión), coloca al individuo en una situación de indefensión y abandono. Lo retrató de manera especialmente dramática en su *San Juan*, el barco cargado de refugiados judíos al que nadie quiere dar asilo, dejando a sus tripulantes abandonados a su suerte, mostrándolos no como víctimas de un orden divino, sino como víctimas de una situación política, «ningún país quiere nada con nosotros. El mundo es demasiado pequeño. *No hay*

²¹ Aub, M. *Max Aub, Ignacio Soldevila: epistolario 1954-1972*. Javier Lluch Prats (ed.). Biblioteca Valenciana. Valencia. 2007, p. 30. En la *Fundación Max Aub* (AMA) en C.36/20 se conserva una copia del acta de inscripción de ciudadanía de D. Federico Guillermo Aub Max (española ante notario) en donde se expone que renuncia a su nacionalidad y jura a la monarquía Española. Sellos del registro civil.

²² Sobre este punto, Giorgio Agamben (*Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pretextos. Valencia. 1998) parte en su exposición del proceso de constitución del orden del sistema político del Estado-Nación moderno. En la nueva sociedad secularizada y emancipada surgida de la Revolución francesa, los individuos se encontraron con que sus derechos habían dejado de estar garantizados por las fuerzas sociales tradicionales, espirituales y religiosas. De esta forma los seres humanos entramos a formar parte del nuevo ordenamiento de los Estados modernos como ciudadanos. Este orden se basa en el nexo entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o nación) a ese orden.

²³ Concepto manejado por Giorgio Agamben para hablar de una de la existencia despojada de todo valor político (de todo sentido ciudadano, de todo espacio).

*sitio: han puesto el cartel de completo»²⁴ –apunta uno de los personajes en un momento de la obra–, que condiciona los derechos a la pertenencia a un Estado (nacionalidad) y no a la mera condición humana. El autor será consciente de la paradoja moderna que impone, para el reconocimiento de los derechos humanos, la pertenencia del individuo a un Estado y no meramente a la “comunidad humana”²⁵. De ahí que considere la necesidad de una ciudadanía (ser considerado sujeto de derechos) como un requisito previo para recuperar un espacio público, como el lugar desde donde podemos volver a actuar y narrar el sentido de nuestras acciones. Se trata de una inscripción que el exilio percibe como tristemente necesaria dentro del ordenamiento jurídico moderno. Por ello, no es de extrañar que una obra como *San Juan* esté dedicada al país de su exilio: México. La crítica de *San Juan* a un orden moderno que no reconoce derechos propios de la Humanidad a quien ha sido expulsado de todo espacio común (como indicaba Hannah Arendt) señala a la vez, en la sencilla dedicatoria de la obra, a la ciudadanía como punto fundamental para recuperar el espacio que se construye con otros y, con ello también, la narración de nuestra vida: «Las cárceles y los campos, –escribe Aub– en la contra lo que se puede suponer, me dieron espacio, si no para escribir, para pensar. Todo lo que sigue es obra de México»²⁶.*

En segundo lugar, Aub dirige sus reflexiones a las implicaciones que tiene para los sujetos el sentido de pertenencia a una nacionalidad basada en la inscripción de la *nuda vida* a un orden desde el nacimiento. Esta idea toma una particular fuerza en su *Manuscrito Cuervo* (1955)²⁷, relato que se enmarca en la descripción de un campo de internamiento²⁸ por

²⁴ Aub, M. *San Juan (Tragedia)*. Pretextos. Valencia. 1998, p. 169. Las cursivas son nuestras.

²⁵ Como explica Arendt: “El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos aunque sólo existiera un Ser humano en la Tierra; son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana.”; Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 432.

²⁶ Dedicatoria en su obra de teatro *San Juan*.

²⁷ Aub publicó una primera versión de su *Manuscrito Cuervo* en su revista *Sala de Espera*, entre los años de 1949 y 1950. En 1955 publicó una segunda versión, con numerosos cambios, dentro del trabajo *Cuentos ciertos*.

²⁸ Para conocer complejo paso de Max Aub por los campos de concentración franceses, remitimos a los documentos que se encuentran en el archivo de la *Fundación Max Aub*, en donde se describe a detalle el paso del escritor por ellos. Existe

parte de un cuervo (de nombre Jacobo), personaje principal que da título a la narración y que se extraña ante la costumbre de considerar la pertenencia de los sujetos a un espacio exclusivamente referida a su lugar de nacimiento o a los orígenes que les son dados, sin mediar en esta consideración la propia acción del sujeto:

Con perdón de ustedes: el caso es que no sé donde nací. Considero importante este aspecto porque *los hombres han resuelto que el lugar donde ven la luz primera es de trascendencia supina para su futuro...* ¿Os figuráis un cuervo francés o un cuervo español por el hecho de haber nacido de un lado u otro de los Pirineos?... Es decir: que si en vez de nacer en un nido A, se nace en el nido B, las condiciones cambian de todo en todo. Visto desde el ángulo humano, una persona que no sabe dónde ha nacido o quiénes fueron sus padres, es un ser peligroso. Menos mal que soy cuervo, son ya estaría fichado... Es decir que añan la paternidad con el suelo, lo que debe ser producto de muy antiguos ritos. Simbolizan las tierras con vistosas banderas. Éstas varían con el tiempo y las banderías²⁹.

Esta división, que da origen a un *nosotros* y a un *los otros* que late en la conformación de los Estados-Nación, conduce no sólo a una diferencia en derechos (como apunta el cuervo escritor) o a la guerra en aras de políticas que defienden lo propio de lo ajeno,³⁰ sino a la creación de lo que Aub considera un “mundo cerrado”³¹ de definiciones y límites que suponen la negación de la capacidad del sujeto por apropiarse y pertenecer por su propia acción al espacio que habita.

una copia de la carta enviada por Max Aub a Charles Rudolf Höelzle, fechada el 17 de noviembre de 1965 en el AMA C.7/32/20 a-c en donde el escritor cuenta como durante los años cuarenta estuvo en diversos campos de concentración, destacando los campos de Vernet (Francia) y de Djelfa (Argelia). También existe una descripción de su vida en los campos en una carta dirigida a Rafael Prats Rivelles que se encuentra en el mismo AMA en C.11/39.

²⁹ Aub, M. *Manuscrito Cuervo, Historia de Jacobo*. Biblioteca Max Aub Fundación Max Aub. Segorbe. 1999, p. 53-54. Las cursivas son nuestras.

³⁰ «.... Sépase que frontera es algo muy importante, que no existe y que, sin embargo, los hombres defienden a pluma y pico como si fuese real»- señala Jacobo en su *Manuscrito Cuervo*- «Estos seres se pasan la vida matándose los unos a los otros o reuniéndose alrededor de una mesa, sin lograr entenderse, como es natural, para rectificar esas líneas inexistentes». *Ibid.*, pp. 104-107.

³¹ Aub, M. *Diarios*, op. cit., p. 128. Anotación del 2 de agosto de 1945.

Desde pequeño, Max Aub había observado cómo el problema del mundo cerrado, basado en “lo nacional”, puede ser un detonante de destrucción. Al comienzo de la Primera Guerra Mundial Aub se enfrentó, de golpe, al problema de los estados nacionales, de las nacionalidades y de la inscripción de los individuos a ellas. De madre francesa y padre alemán, la Gran Guerra estalló en el seno de su familia: «En septiembre –mientras que la batalla del Marne se libraba a dos pasos– salimos hacia España; mis tíos –los hermanos de mi madre– peleaban en el ejército francés; la familia de mi padre en las tropas alemanas; otro tío, comandante casado con una hermana de mi madre, lo hacía en el ejército austriaco»³². Sus orígenes alemanes no ayudaron a la propia familia: «Mi padre, a pesar de vivir en París y de estar casado con una francesa, nunca había renunciado a su nacionalidad alemana: de la noche a la mañana nos convertimos de amigos en enemigos». Peor aún: el apellido Aub, de origen judío, era la guinda necesaria para poner a la familia en el ojo de aquel huracán de odio:

Repentinamente, de la noche a la mañana, nosotros, qué éramos las personas más importantes de aquel «patelin» –Montcornet es un pueblecillo minúsculo– nos convertimos en «sales boches» de repente. Fue la primera vez que oí esa palabra³³.

Este “mundo cerrado” causaría daño y dolor en la vida del Aub, condicionado por «haber nacido en París, y ser español, tener padre español nacido en Alemania, madre parisina, pero de origen también alemán, pero de apellido eslavo y hablar con ese acento francés que desgarrar mi castellano»³⁴. En cada una de estas categorías a las que se veía expuesto, el autor creía ver la negación de su propia persona. Si *Praxis y lexis* (actos y palabras), son las vías a través de las cuales el ser humano es capaz de aparecer frente a otros y constituirse en el *quién* de la acción, este *quién* no puede responder a una serie de premisas generales que no son producto de su acción, abstractas o arbitrarias. Este *quién* aparece gracias a la modulación que las acciones y las palabras (narración del sentido de

³² Entrevista realizada a Max Aub recogida en Malgat, G. *Max Aub y Francia o la esperanza traicionada*, op. cit., p. 29.

³³ *Ibid.*, p. 28-29. La expresión significa “sucios alemanes.” Durante la Primera Guerra Mundial la palabra *boche* designaba al enemigo alemán para los franceses.

³⁴ Aub, M. *Diarios*, op. cit., p. 128. Nota del 2 de agosto de 1945.

sus acciones) alcanzan en la persona, en todo lo que ésta dice y hace. Son *praxis* y *lexis* quienes, en definitiva, hacen reconocible al sujeto para sí mismo y para otros, conduciendo a la construcción del espacio común. De esta forma, Aub se posicionará muy pronto contra la concepción de todo nacionalismo que se enmarque fuera de toda acción por parte del sujeto, definiendo el espacio en función de una mera marca de nacimiento:

Los nacionalismos han incrementado terriblemente los daños del siglo XX. El internacionalismo, el derribo de las fronteras, que parecía próximo hace ochenta años, ha perdido toda atracción ganando otra puramente mercantil. Ahora, el ser paraguayo, español, o cubano, es motivo de gran orgullo, *como si los hombres escogieran el lugar de nacimiento*. No se trata únicamente de los beneficios que reporta haber sido dado a luz de un lado u otro del río Bravo, no del Rin o del Vístula, sino del orgullo que se saca de ello. Nunca se han sentido los hombres más herederos. *Invítiles decir que ufanarse de la historia patria es don gratuito. El nacionalismo –ese racismo– está en plena floración (...)*³⁵

Esta frase muestra una de las claves en la construcción de nuestro espacio que Aub retomará constantemente en su obra: la acción que nos hace formar parte del espacio que habitamos se realiza en *el presente* del lugar donde nos encontramos, no en el *pasado* (más propio del espacio asociado al origen, al lugar de nacimiento). Este actuar funda el origen de toda narración y, con ello, de la construcción del espacio donde habitamos, aprendiendo así “a vivir” con uno mismo y con los otros. En este sentido, Jacobo, el cuervo escritor de *Manuscrito Cuervo*, nos mostrará la curiosa costumbre humana de apreciar a los hombres *no por lo que cuentan* (presente de su acción – narración) *sino por lo que fueron*:

Los hombres se aprecian y consideran según el nombre: si se llaman Abraham, Moisés o Isaac, valen menos que Francois, Wilhelm o Winston. Como los apellidos se heredan no cuentan por lo que son *sino por lo que fueron*. *Ya dije cómo el azar del sitio de nacimiento es más importante que su propio valer*³⁶.

³⁵ Aub, M. “La guerra de España”. *Hablo como hombre*, op. cit, p. 165- 166. Las cursivas son nuestras.

³⁶ Aub, M. *Manuscrito Cuervo*, op. cit., p. 103. Las cursivas son nuestras.

Aub concibe el nacionalismo como un fenómeno centrado en el pasado, ajeno a la acción presente de los sujetos, a quienes no puede definir por lo que son sino *por lo que fueron*. Un fenómeno que el autor consideraba parte de los fascismos (con su idea de raza o pueblo como piedra angular de la identidad del sujeto)³⁷ que padeció en carne propia y combatió en primera persona.

Para nuestro autor, el problema consiste así en pensar en una pertenencia del sujeto al espacio público más allá de la captura de la *nuda vida* por los Estados. Aub sostiene que la construcción de un verdadero espacio común que permita el desarrollo del individuo no puede derivar exclusivamente de *lo dado* (lo pasado). El simple hecho de nacer dentro de las fronteras de un territorio no debe ser la única condición para reconocerse como miembro de la comunidad. Contraponiendo la vinculación a una comunidad centrándose solo en *lo dado* (lo pasado), por el acto simple del *haber* nacido azarosamente en ella, el escritor establecerá como la construcción de un verdadero espacio común, que permita el desarrollo del individuo, no puede limitarse al hecho de nacer dentro de un territorio y reconocerse, por este simple hecho, como miembro de la comunidad. La identidad del sujeto no puede estar condicionada por un *pasado* heredado, ajeno a nosotros mismos. Al contrario, es la voluntad del sujeto y sus acciones (que son *presente*) las que dan sentido al espacio común. Para Max Aub, el valor del ser humano se encuentra de esta forma «... en la relación de él y las cosas, y no en él y las cosas. Es decir, que lo único que cuenta para mí, es la síntesis. Que, al fin y al cabo, es la inteligencia, la dignidad que acerca el hombre al hombre»³⁸.

³⁷ Pueblo, patria, raza, suelo, sangre, naturaleza son conceptos sobre los cuales el discurso fascista se construye. Se trata de un ser humano que, bajo estos conceptos, queda reducido a su mera vida biológica, sin voluntad: “Hoy está científicamente probado que eso de la raza aria es un absurdo, pero ellos cierran los ojos y siguen. Siguen, por ejemplo, con su estupendo invento de la esterilización... ¡Infelices! Los pacientes, y ellos, porque los verdaderamente estériles son ellos, y no los condenados. Ellos sabrán, y no querrán saber, de cuántos talentos se privan, hijos de padres anormales (admitiendo que todos los esterilizados lo sean)... Los arios, gritan, la raza primera, los únicos. No se dan cuenta de que exteriorizan su resentimiento, su odio reprimido, su envidia, su malestar de postergados, su agonía de la luz.” Aub, Max, “Sobre algunos mitos fascistas” en *Nueva Cultura*, enero 1936, n° 10, p. 13.

³⁸ Aub, M. “Carta a Roy Temple House” en *Hablo como hombre*, op. cit. p. 78.

El escritor defiende así una forma de identidad derivada de la acción del sujeto, de su decisión personal, de su propia voluntad. En este contexto, el sujeto une la narración de sus acciones a las de la comunidad a la que decide adscribirse, aprendiendo a vivir. Siguiendo esta reflexión, Max Aub no duda en declarar respecto a la relación que siente entre España y México:

Las patrias las hacen los individuos y la lengua que hablan.³⁹ España le debe a México más de lo que México le debió a España. Si mañana la justicia se restablece allí, se deberá en gran parte a que México alentó a los que la injusticia arrojó aquí para dejar constancia de la verdad.⁴⁰

De esta forma, para Aub, las patrias tampoco consistirían en territorios habitados por poblaciones primitivas, sino en sujetos con interpretaciones más allá de las fronteras territoriales, en el compromiso con las voluntades e ideales de los sujetos que comparten el espacio. Son las relaciones entre los individuos las que hacen del espacio la Patria, como lugar de destino y voluntad a través de sus acciones y la narración de las mismas.

El lugar donde se comienza a tener un sentimiento de sí mismo

El tiempo es de uno. De quien lo vive y es como uno quiere que sea; no hay otros tiempos, ni los habrá. Existe el tiempo que vives. El tiempo que eres. Lo haces, lo levantas. Lo conquistas, con tu fuerza, con tu voluntad, con tus ideas.

Max Aub, *El Laberinto Mágico*.

A partir de la adquisición de la que será su última ciudadanía, la mexicana, Aub se definirá como “escritor español y ciudadano mexicano” que se había hecho «hablando un idioma extranjero que resultó ser el mío»⁴¹. Un escritor «ni alemán, ni francés, ni español, ni mexicano: o

³⁹ Debemos señalar la importancia que posee la lengua castellana para Max Aub. Este tema excede los planteamientos aquí expuestos. Baste con señalar la lección del idioma castellano que realiza el escritor para expresarse, vinculada a la propia elección de España como espacio de identidad.

⁴⁰ Aub, M. “A veinte años de Cuadernos Americanos”, en *Ensayos Mexicanos*. UNAM. Mexico. 1974, p. 297.

⁴¹ Aub, M. “Explicación” en *Hablo como hombre*, op. cit., pp. 37-38.

francés, alemán, español, mexicano (...) Nacido en París, crecido en Valencia, hablando español –que sé escribir– con acento francés, hablo francés –que no sé escribir– como si lo fuera y pronuncio perfectamente el alemán, que no sé hablar... ”⁴².

En este sentido, Max Aub declarará insistentemente que *quiso* ser español y que, efectivamente, se *sintió* español. No había nacido en España y, sin embargo, unió su destino a ese país y a su guerra. Su decisión de ser español fue plenamente asumida, uniendo su destino a aquel espacio que hizo suyo y a su posterior expulsión de éste:

(...) tratando de poner papeles en limpio, me doy cuenta de que, efectivamente, si hubiese hecho valer ese hecho (de ser francés por haber nacido en París) no hubiera estado tanto tiempo de campo en campo. Aunque me hubiese acudido a las mientes –que ni eso sucedió– no lo habría hecho. Hubiese sido una traición ante mí mismo. ¡Cómo me hubiese despreciado aunque nadie lo hubiese criticado! (¡Cuántos habría, hubiera o hubiese!)⁴³

La decisión de ser un escritor español fue una decisión libre, voluntaria y coherente, pues la mantuvo también en el exilio. La Guerra Civil Española había sido *su* guerra. Aquel exilio, era *su* exilio, compartido por otros tantos españoles. Y es que, para el escritor, como ya hemos señalado, la nacionalidad o pertenencia a un espacio común no se reducía al acto de nacer en un determinado territorio. Para Aub no hay pertenencia heredada, de origen, a ningún espacio ni narración que nos constituya, sin la decisión previa del sujeto de formar parte de tal espacio. De esta manera: «No tiene ninguna importancia si uno nace en Argentina o en China; no tiene ninguna importancia, aunque se aprenda a hablar en Checoslovaquia o en Bretaña. Lo que interesa es dónde se estudia, dónde se empieza verdaderamente a tener un sentimiento de sí mismo»⁴⁴. La decisión voluntaria de unir nuestra narración a la de otros en un espacio común, marca la asunción de la propia identidad.

⁴² Aub, M. *Antología de Relatos y Prosas breves de Max Aub*. Joaquina Rodríguez & Alejandra Herrea (eds.). Universidad Metropolitana. Mexico. 1993, pp. 12-13.

⁴³ Aub, M. *Diarios*, op. cit., p. 267. Nota del 27 de septiembre de 1955.

⁴⁴ Entrevista a Max Aub en Melgat. *Max Aub y Francia la esperanza traicionada*, op. cit., p. 316.

En Aub conviven, pues, el ciudadano mexicano junto al escritor español. Es este lazo, construido libre y voluntariamente, independiente del lugar de nacimiento del sujeto o de determinismos culturales asociados, el que se materializa en las reflexiones del escritor durante el viaje que realiza a Israel en 1967:

Creí que tenía algo de judío no por la sangre (que, pobrecita, ¿qué sabe de eso?) sino por la religión de mis antepasados –mis padres no la tuvieron– y vine aquí con la idea de que iba a resentir algo, no sé qué, que me iba a enfrentar conmigo mismo. Y no hubo nada. Nada tengo que ver con estas gentes que no sea lo mismo que con los demás, como nada tengo que ver con los alemanes, ni con los polacos, ni con los japoneses, ni con los argentinos. Mis ligazones son con los mexicanos, los españoles, los franceses y algo, tal vez, con los ingleses. Tal vez más con los españoles, pero sólo, quizá, con los de *mi tiempo*⁴⁵.

Aub confiesa sentirse más próximo a los españoles pero «sólo con los de mi tiempo», puntualiza. El escritor introduce así un matiz esencial en su concepción de la identidad y el sentido de pertenencia a una comunidad: la narración de sí mismo del individuo tiene lugar en un *espacio* y en un *tiempo* definidos. El acto de enunciación que conduce a la construcción del espacio común y la conformación de la identidad está ligado, necesariamente, a un tiempo concreto.

La idea de una dimensión temporal en la narración de sí mismo que realiza el sujeto como un factor relevante en la construcción de nuestra identidad, encontrará fuerza en la narrativa aubiana. La pertenencia a un espacio o comunidad se separa así nuevamente de lo meramente “geográfico”, para convertirse en algo histórico y social: se asienta en la experiencia de un grupo de seres humanos que comparten una narración común en un momento determinado. Al margen del pasado, la identidad del sujeto deriva de una decisión propia, compartida en libertad, que se construye a cada instante y por ello es siempre *presente*. Abrazar el exilio es una decisión, en presente, que muchos se vieron obligados a tomar. En este sentido, el exiliado que ve borrado su nombre y toda narración sobre sí mismo del espacio del que es expulsado, encuentra en el exilio, *su exilio*, un lugar desde el cual continuar narrando el sentido de lo vivido y, por ende, dar continuidad a la narración

⁴⁵ Aub, M. *Diarios*, op. cit., p. 387. Nota del 12 de enero de 1967.

truncada, expulsada, negada en el espacio común⁴⁶. El exilio conserva un lugar en el espacio común por la decisión propia, siempre presente y voluntaria del exiliado, de seguir narrando la historia de aquel que se es para sí mismo y, por ende, para los otros⁴⁷ a pesar de la expulsión, de encontrarse en *el afuera* de la comunidad a la que perteneció. No es casual así que, detrás de una foto fechada en 1955 año en que Aub se naturalizó mexicano, aparezca la anotación «sigo siendo el mismo. Max»⁴⁸. Una particular victoria del escritor para aquellos que quisieron enmudecer su voz y borrar su nombre del mapa de esa España que había abrazado como *su* España.

La verdad que me ha sido otorgada por la vida que no escogí, escogiéndola a cada momento

Dije al principio que la literatura era el diálogo entre los vivos y los muertos, el lugar donde se quiebran las leyes del tiempo (...) Vuelvo a Cervantes: las cosas como pudieron o debieron ser. Yo sospecho que en el fatalismo acerca del pasado se esconde siempre una conformidad idéntica sobre el presente y el porvenir. Conformarse con la desgracia y la sinrazón de mañana.

Antonio Muñoz Molina, *Destierro y Destiempo de Max Aub*

De esta forma, borrado su nombre de la historia y del mapa de la Patria, viviendo siempre en el *presente* de su exilio, el desterrado se prepara para continuar su narración fuera del espacio negado. Max Aub nos muestra como la imperiosa necesidad humana por dar respuesta a ese *quién* que ha perdido su mundo es algo a lo que el sujeto no puede

⁴⁶ “Yo me llevo la canción” dirá León Felipe, para señalar como el exiliado siente que lleva consigo el sentido de los espacios que ahora se encuentran vacíos en la tierra de donde ha sido expulsado: “Tuya es la hacienda, la casa, el caballo y la pistola. Mía es la voz antigua de la tierra. Tú te quedas con todo y me dejas desnudo y errante por el mundo... mas yo te dejo mudo... ¡Mudo! ¿Y cómo vas a recoger el trigo y a alimentar el fuego si yo me llevo la canción?”.

⁴⁷ Benhabib, S. (1996). Fuentes de la identidad del yo en la teoría feminista contemporánea: *Laguna Revista de Filosofía*, España, Universidad de la Laguna, 1995-1996, pp. 161 -178.

⁴⁸ Ver González Sanchis, M. “Max Aub Una victoria”. *Sala de Espera Boletín informativo de la fundación Max Aub*, número 2, julio 2001, p. 10.

renunciar. En *Campo de los Almendros* (1968) uno de sus personajes manifiesta como «El mundo no tiene sentido, ni derecho ni revés. Pero yo sí lo tengo – o creo que lo tengo; lo mismo da. Y ahí radica la tragedia»⁴⁹. En esta misma línea, el escritor confiesa repetidamente en sus *Diarios* que el único sentido de narrar es poder seguir haciéndolo para sí mismo y para los otros:

Escribo para no olvidarme⁵⁰(...) Escribo para explicar y para explicarme cómo veo las cosas en espera de ver cómo las cosas me ven a mí (...) No hay placer de escribir, sino de leer: de enterarse de lo que piensa otro o, a lo sumo, de cómo lo ha pensado⁵¹(...) Sólo escribo para salvarme un poco. Y solo puede salvarse uno siguiendo el camino recto, el suyo, el mío: *la verdad que me ha sido otorgada por la vida que no escogí, escogiéndola a cada momento*⁵².

La narración se ancla así en la decisión personal y en el devenir histórico (lo no escogido). El exilio trata de borrar la inscripción del desterrado a la Nación, impidiendo la realización de toda acción y narración por parte del exiliado. Por el contrario, el exiliado sigue contando su historia: es la forma de hacer prevalecer su voluntad (su decisión, siempre presente, el exilio) frente a lo no escogido. A pesar de la expulsión sufrida, su decisión le hace seguir formando parte de esa comunidad justamente a través de *su* exilio. La narración consciente del sentido de su exilio tiene así una doble función: la de afirmar su voluntad frente a lo sobrevenido, lo no elegido, y la de construir un vínculo presente, un *tiempo común* entre sí mismo y la comunidad de la que es apartado. Si bien los que se han quedado en el espacio que fue común no lo saben, el exiliado conserva la esperanza de que dicha narración, que condensa el tiempo y el sentido del exilio, vuelva a escucharse, en el futuro, en el espacio de la comunidad que se ha abandonado.

⁴⁹ Aub, Max, *Campo de los Almendros*. Alfaguara. Madrid. 1981, p. 518.

⁵⁰ Aub, Max, *Diarios*, op. cit., p. 196. Nota del 15 de octubre de 1951.

⁵¹ *Ibid.*, p. 197. Nota del 21 de octubre 1951.

⁵² *Ibid.*, p. 226. Las cursivas son nuestras.

El exiliado se aferra así a la narración del sentido de su existencia como un deber, un compromiso de memoria⁵³ para consigo mismo, para con el exilio y para con la propia comunidad que le expulsó. Max Aub creará bajo esta premisa una escritura en defensa de la memoria contra el olvido, que busca de establecer significados comunes con el espacio que se dejó atrás. La literatura supuso para Aub la única forma posible de salvación de todos aquellos nombres borrados del mapa común, incluido el suyo propio. Borrados del espacio común, todos esos nombres y el sentido de sus historias sobrevivirían en la propia narración de sus acciones. Se planteó así contar los acontecimientos que lo llevaron, no sólo a él, sino a miles de españoles, al exilio. El conjunto de seis novelas que conforma el *Laberinto Mágico*⁵⁴, donde se narra la Guerra Civil Española, desde los primeros días de la sublevación militar hasta el final de la contienda, es la mayor contribución del autor, del exiliado, al compromiso de memoria.

Para explicar su proyecto histórico, en la novela *Campo de Almendros* (que cierra el *Laberinto Mágico*) el escritor incluye las llamadas *Páginas Azules*, (pues éste era el color del papel con que pensaba imprimirlas). Se trata de una serie de reflexiones que interrumpen la acción de la novela y que permiten a Aub plasmar sus ideas sobre la capacidad de la literatura como medio para narrar la historia. Las *Páginas Azules* reflexionan así sobre el sentido de la narración que proviene de la multitud de voces ignoradas y apartadas del espacio común en donde:

(...) lo que importa es que quede, aunque sea para uno sólo de cada generación, lo que aconteció y sucedió (...) La gente existe mientras vive. Luego, empieza lentamente a morir en los demás. Desaparece, teñida de sombras, en el olvido⁵⁵.

Este trayecto entre la memoria y la historia, entre la realidad y la ficción, será otro de los sellos de la obra de Aub en su creación de una narración

⁵³ Por ello, María Zambrano considera que el exiliado es llamado a ser “conciencia de la historia” que padece y lleva consigo. Zambrano María, “Carta sobre el exilio” en Zambrano, M. *El exilio como patria*. Anthropos. Barcelona. 2014, pp. 3-13.

⁵⁴ Compuesto por las novelas *Campo cerrado* (1943), *Campo de sangre* (1945), *Campo abierto* (1951), *Campo del Moro* (1963), *Campo francés* (1965) y *Campo de los almendros* (1967).

⁵⁵ Aub, M. *Campo de los Almendros*, op. cit., p. 423.

que busca recuperar el espacio común y no desaparecer en el olvido. El escritor lucha por hacerse oír y por expresarse durante todo su exilio, desde una *Sala de Espera*⁵⁶. espacio común de tantos exiliados. Una sala de espera que acabó por demostrarle que el regreso al espacio, creado y recreado tantas veces gracias a la narración literaria, era quizás imposible. Que, como retrató en *La Gallina Ciega* (1971), el exilio y la narración de su sentido quizás no regresarían para conformar de nuevo el espacio al que sienten pertenecer.

La furia del amor hacia un pasado que no fue, por un futuro imposible

Allá ellos; suyo es el reino del olvido y de la mentira.
Max Aub, *La Gallina ciega*.

La Gallina Ciega es el nombre del diario del viaje de Aub en su visita, que no regreso, a España en el año 1969. El libro puede leerse, de acuerdo con la intención del autor, como el epílogo del *Laberinto Mágico*, alcanzando por ello especial significación, como nota final a una narración, la del exilio, que parece no tener lugar en el espacio de la comunidad a la que pertenece. En *La Gallina Ciega* vemos que, para el escritor (como para muchos exiliados), el encuentro con la realidad del país que había dejado atrás resultó la confirmación de que la España de antaño, la defensora de los valores republicanos a la que se sentía ligado, no existía ya. Su estancia se convierte así en un reencuentro imposible porque *el tiempo*, precisamente lo único que tiene el exiliado en su espera, había transcurrido de forma diferente en la Patria y en el destierro:

Me la han cambiado. Yo, no. Ahí: la raíz del mal: yo, anquilosado. ¿Cómo puedo ponerme a juzgar si estoy mirando –viendo– lo que fue y no puedo ver, más que como superpuesto, lo que es? Tengo que hacer un esfuerzo⁵⁷... Esto que veo es realidad o esto que me figuro ver lo es. Esto que

⁵⁶ *Sala de Espera* fue un proyecto lanzado por el propio Aub. Se trataba de una publicación en donde el escritor publica cuentos, ensayos y borradores de futuras obras. Se inicia en junio de 1948 y termina de editarse en marzo de 1951.

⁵⁷ Aub, M. *La Gallina Ciega*, op. cit., p. 138.

me figuro ver –esta figura– es realidad. Esto que veo, España, es realidad. Lo que pienso que es, que debe de ser España, no es realidad⁵⁸.

Las páginas de *La Gallina Ciega* muestran así un *yo* (el propio Aub) que no pertenece a la realidad en la que intenta inscribirse, cuya narración no tiene lugar en el espacio de dicha comunidad. Es un problema complejo, un fenómeno con dos caras: «El problema de volver –o no– a España, a treinta años vista, no es Franco sino el tiempo: uno mismo»⁵⁹. El espacio común ya no reconoce al desterrado como parte de sí mismo, mientras que el propio desterrado tampoco se reconoce en tal espacio. El exilio parece borrar así cualquier *cadena significativa* con la comunidad de la que fue expulsado. Remigio, personaje de *El remate*, se da cuenta del éxito del olvido del exilio. El triunfo de un olvido que convierte al exilio en una narración muda, sin resonancia en el espacio del que fue arrancado: «Me roe como nunca la falta de público: al fin y al cabo, mi fracaso»⁶⁰.

En este contexto, en las páginas de su *Gallina Ciega*, Aub confiesa sentir «la furia del amor hacia un pasado que no fue, por un futuro imposible»⁶¹. No hay reconocimiento común ente el *yo* y los *otros*. El desencuentro es tal que Aub solo acierta a señalar: «Regresé y me voy. En ningún momento tuve la sensación de formar parte de este nuevo país que ha usurpado su lugar al que estuvo aquí antes; no que le haya heredado»⁶². Se trataba para el escritor de una cruel burla del destino para con el exilio español, quizás para con todo exilio: «Habéis empollado años y años la idea de una España liberal y republicana» –señala uno de los personajes de la obra teatral *Las Vueltas* (1964)– y os ha salido a imagen y semejanza de su padre, que es Franco. Lo vuestro periclitó»⁶³. Los desterrados son así «fantasmas... y ya nadie cree en ellos»⁶⁴. La indiferencia es el último *remate* al drama del exilio. Se trata, como indica María Zambrano, de ese «pasado rescatado, clarificado por la conciencia»⁶⁵ que no vuelve al espacio al que pertenece. Es el vacío con que Aub se refiere

⁵⁸ *Ibid*, M., p. 122.

⁵⁹ Aub, M. *Diarios*, op. cit., p. 413. Nota del 26 de abril de 1968.

⁶⁰ Aub, M. *Diarios*, op. cit., p.192. Nota fechada en el año 1951.

⁶¹ Aub, M. *La Gallina Ciega*, op. cit., p. 311.

⁶² *Ibid.*, p. 596.

⁶³ Aub, M. *Las Vueltas*. Joaquín Mortíz. Mexico. 1965, pp. 91-92.

⁶⁴ *Ibid*, p. 58.

⁶⁵ Zambrano, M. *Carta sobre el exilio*, op. cit., p. 12.

a la imagen del puerto de Alicante, al final de *Campo de los Almendros*, a través del solitario pescador que observa un espacio lleno de ausencias, sin sentido: como lo único que queda en el suelo del puerto de Alicante son los papeles de aquellos que ya no existen porque *se fueron, desaparecieron todos*⁶⁶.

La narración del exilio parece no pertenecer más que al propio exilio que, desde su destierro, su *sala de espera*, allí donde se ven “las fronteras del revés”, ha construido un espacio que solo el exilio habita y que desaparecerá con él. No hay que olvidar, sin embargo, que la narración del exilio ha sido enunciada por su propia voluntad (que se ha sobrepuesto a la expulsión) para dar sentido a un fenómeno (el propio exilio) que forma parte de la construcción del espacio común. Una narración necesaria, sin la cual

España no podrá proseguir su historia y caerá bajo el nivel de lo histórico, quedará en paisaje, en lugar... No será posible ser español ni dentro ni fuera de España. Ni vivir propiamente en ella⁶⁷.

Mi patria, España; mi pueblo, el mundo

A mí... me interesan las personas. Los problemas, las religiones, las razas, los colores de la piel, y los del espíritu, me tienen sin cuidado. De esos males se me da muy poco, porque, con los años, he descubierto que un corazón bien vale otro.

Max Aub, *El rapto de Europa*

Este recorrido por la construcción del espacio común a través de la obra de Max Aub debe incluir tanto la contribución del autor al deber de memoria (la recuperación de la narración del exilio en nuestros espacios), pero también la gran confianza de Aub en la voluntad de acción del sujeto, en su capacidad para sobreponerse y construirse-reconstruirse en diversas narraciones.

⁶⁶ Aub, M. *Campo de los Almendros*, op. cit., pp. 481-482. Las cursivas son nuestras.

⁶⁷ Zambrano, M. *Carta sobre el exilio*, op. cit., p. 13.

El exilio alimentó el interés de Aub por el quehacer colectivo del ser humano. Las fronteras se ven al revés desde el exilio. No son ya entes cerrados, sino el resultado de la voluntad consciente de los sujetos unidos en una narración común. Esta percepción de una vinculación que no tiene que ver con lo dado, lo establecido, conduce no sólo al replanteamiento de los fundamentos de la ciudadanía y de los derechos surgidos en la modernidad, sino también a una reforma de nuestro pensamiento, capaz de asumir la responsabilidad de la construcción de otro mundo. Se trata del *hacerse* miembro de una *comunidad* por la simple voluntad de cooperar con otros en la consecución de sus fines, en *presente y futuro*. Se trata de la vivencia de un mundo abierto, no cerrado, que puede comprometerse con múltiples sujetos y sociedades. Un personaje de Ibsen dice: “Soy noruego de nacimiento pero cosmopolita de corazón”, reflejando el propio deseo de su creador. «Diría yo lo contrario –nos dice Aub– soy cosmopolita de nacimiento pero español de corazón»⁶⁸.

De esta forma, Max Aub nos muestra que estamos condenados a aceptar nuestras múltiples formaciones culturales y convertirlas no en un punto que nos identifique, sino en un cruce de caminos. Así, frente al concepto de Frontera y de Nación el autor defiende una tercera vía con el nacimiento de un ser humano universal capaz de habitar múltiples espacios, de construir la libertad y la igualdad en el mundo y que enunciara en sus *Diarios* al sostener: «Mi patria, España; mi pueblo, el mundo»⁶⁹.

Fue así que, reflexionando sobre su destino, sobre el acto de enunciación que origina la apropiación y la construcción del espacio común y la conformación de nuestra identidad, Aub buscó la posibilidad de construir un *mundo abierto* para el ser humano. Esta fue la mejor forma que el escritor encontró para presentarse ante los otros y ante sí mismo. Es su determinación y confianza en la libertad de los sujetos, por encima de todo determinismo, lo que lo ha convertido en parte de todos nosotros: «Y ya que hablo de mí, me doy: escritor español y ciudadano mexicano, me hice hablando un idioma extranjero –nadie nace hablando– que resultó ser el mío. Poco le debo a los demás, mucho a mí mismo o lo que es casi igual: todo a los demás»⁷⁰.

⁶⁸ Aub, M. *Diarios*, op. cit., p.148 -149. Nota del 20 de julio 1955.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 130. Nota fechada el 31 de diciembre 1945.

⁷⁰ Aub, M. “Explicación” en *Hablo como hombre*, op. cit., p. 37-38.

Fuentes bibliográficas

Libros

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pretextos, Valencia, 1998.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1994.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo* (tomos I, II, III). Alianza, Madrid, 1987.
- Aub, Max y Soldevila, Ignacio. *Epistolario de Ignacio Soldevila y Max Aub, 1954-1972*, Javier Lluch Prats (ed.). Biblioteca Valenciana, Valencia, 2007.
- Aub, Max. *Hablo como hombre*. Edición, introducción y notas de Gonzalo Sobejano. Fundación Max Aub, Segorbe, 2002.
- Aub, Max. *Obras Completas, Teatro Breve*, VII B. (dir.) Juan Oleza Simó. Biblioteca Valenciana, Valencia, 2000.
- Aub, Max. *Manuscrito Cuervo: Historia de Jacobo*. Biblioteca Max Aub Fundación Max Aub, Segorbe, 1999.
- Aub, Max. *Diarios (1939-1972)*. (ed.) Manuel Aznar Soler. Alba, Barcelona, 1998.
- Aub, Max. *San Juan* (Tragedia). Pretextos, Valencia, 1998.
- Aub, Max. *La Gallina Ciega: Diario Español*. Alba, Barcelona, 1995.
- Aub, Max. *Enero sin nombre. Los relatos completos de El Laberinto Mágico*. Barcelona, Alba, 1994.
- Aub, Max. *Antología de Relatos y Prosas breves de Max Aub*, Joaquina Rodríguez y Alejandra Herrea (ed.), Universidad Metropolitana, México, 1993.
- Aub, Max. *Campo de los Almendros*. Alfaguara, Madrid, 1981.
- Aub, Max. *Campo de Sangre*. Alfaguara, Madrid, 1978.
- Aub, Max. “A veinte años de Cuadernos Americanos”, en *Ensayos Mexicanos*. UNAM, México, 1974.
- Aub, Max. *Las Vueltas*. Joaquín Mortiz, México, 1965.
- Foucault, Michel. *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pretextos, 1998.
- Malgat, Gerard. *Max Aub y Francia o la esperanza traicionada*. Biblioteca del Exilio, Renacimiento, Sevilla, 2007.
- Ugarte, Michael. *Literatura española en el exilio: un estudio comparativo*. Siglo XXI, Madrid, 1999.
- Zambrano María. “Carta sobre el exilio” en *El exilio como patria*. Anthropos, Barcelona, 2014.

Publicaciones en Revistas

- Aub, Max (1936): Sobre algunos mitos fascistas en *Nueva Cultura*, número 10 (Enero), *loc.cit* 13.
- Benhabib, Seyla (1995-1996): Fuentes de la identidad del yo en la teoría feminista contemporánea en *Laguna Revista de Filosofía*, Universidad de la Laguna, p. 161-178.
- González Sanchis, Miguel (2001): Max Aub: Una victoria en *Sala de Espera Boletín informativo de la fundación Max Aub*, Fundación Máx Aub, número 2 (Julio), *loc. cit.* 10.

La piedad y lo común: política y experiencia en la obra de María Zambrano

KAROLINA ENQUIST KÄLLGREN

En una de sus obras claves, *El Hombre y lo Divino*, María Zambrano define piedad como «el saber tratar adecuadamente con lo otro»¹. Para la política contemporánea el concepto de piedad resuena de una religiosidad, que para muchos, funciona y ha funcionado como una suplantación de las exigencias políticas. En vez de exigir salarios mínimos, o derecho a sanidad pública, se propone la piedad como actos voluntarios e individuales por parte de los que tienen y en favor de los no tan afortunados. Sin embargo, el concepto piedad es un concepto altamente político en la obra de María Zambrano. Parecido a los autores franceses, quienes después de la segunda guerra mundial, desarrollaron sistemas filosóficos con conceptos religiosos –tales como Jean-Luc Nancy y Emanuel Levinas– Zambrano, como también por ejemplo José Bergamín, formaba parte de un corriente de pensamiento filosófico y político anterior a la Guerra Civil Española, que quería actualizar un lenguaje religioso en el ámbito de la política. Es posible ver un desarrollo paralelo y en parte compartido a través de influencias comunes en por ejemplo Walter Benjamin, Frans Rosenzweig y en Paul Ludwig Landsberg en Alemania, este último amigo de ambos, Zambrano y Benjamin, a causa del exilio de Landsberg. Para un mejor entendimiento del desarrollo de teorías sociales y políticas en España antes de la guerra, entender este enlace entre la cuestión religiosa y la cuestión política es de profunda importancia. En lo que sigue, el análisis del concepto de piedad en la obra de Zambrano y en especial cómo se relaciona con un pensar político sobre lo común, contribuirá a entender el nexo religión-política en el pensamiento social español. También contribuirá a aclarar la posición política de Zambrano,

¹ Zambrano, María. “El Hombre y lo divino” en *Obras Completas*, vol. III. Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2011, p. 227.

a la que a menudo se le atribuye desde una posición ideológica comunista hasta una posición ideológica liberal.

Antes y después del exilio

María Zambrano (1904-1991) era una de esas intelectuales que a partir de la resistencia a la dictadura de Primo de Rivera a finales de los años veinte, funcionaban como activistas políticas a la vez que desarrollaban teorías sociales, políticas y filosóficas. En este ambiente, concentrado en Madrid, dominaba la figura de José Ortega y Gasset, quien aglutinaba a jóvenes intelectuales que más tarde, en el proceso de radicalización previa a la Guerra Civil, se posicionarían en ambos bandos. María Zambrano apoyaba fervientemente a la República, hasta el punto que, después de haberse quedado en el exilio, se negó a volver a España hasta después del muerto de Franco y bien entrado el proceso de transición. Pero en ese grupo también se encontraba Ernesto Jiménez Caballero, como Zambrano un participante en las clases de filosofía de Ortega y que en los años treinta se perfilaba como uno de los filósofos más cercanos al movimiento español fascista. Aquí además se encontraba José Bergamín, editor de la revista política y religiosa *Cruz y raya*, anti-monárquico y republicano, quien durante la transición llegaría a apoyar a Herri Batasuna en Euzkadi. En el ambiente liberal de entre guerras, a la cual pertenecían Ortega y Zambrano por autodenominación, todavía no se habían distinguido dos bandos políticos completamente opuestos. Lo que unía a pensadores de inclinaciones diferentes eran unos problemas comunes, a los que se proponía soluciones diferentes. Entre otras cosas, se discutía la crisis de la España imperial y la necesidad de una regeneración de la nación, conectada a mantener una cultura española (para Jiménez Caballero esto se cumplía en el nacional-catolicismo español) o reemplazarla por una cultura moderna Europea. Esto último, según Ortega, iba unido a la necesidad de educar a las masas, quienes así llegarían a ser sujetos políticos capaces de actuar en una organización social moderna². Otro debate era la de la constitución de la democracia y la relación entre mayoría y mi-

² Para un panorama de estos debates, ver: Ouimette, Victor. *Los intelectuales Españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*. Pre-textos, Valencia, 1998. Sobre Ortega, en particular, vol II, p. 103-282.

noría, cuestión que se haría preeminente durante la Segunda República a causa del estatuto de Cataluña. Ortega mantenía que la democracia se había vaciado y reducido a un sistema formal de representación, en que la masa se podía refugiar, en vez de ejercer libremente y activamente su potestad política. Ortega no era anti-democrático, pero entendía que los valores liberales – tales como la libertad y mayoría de edad individual – no iban necesariamente ligados a cualquier sistema democrático³. De hecho, en varios textos de los años anteriores a la Segunda República, Ortega advierte del peligro intrínseco de una fe ciega en el poder del pueblo y critica un concepto de democracia que establece como equivalente el poder del pueblo con un buen funcionamiento del Estado⁴.

Zambrano desarrollará su propia filosofía política en directa relación a estas cuestiones y en parte, como una crítica a Ortega. En tres cartas dirigidas a Ortega en el año 1930, Zambrano expresa su respeto al maestro, pero también su crítica a lo que ella concebía como una falta de postura política clara. A Ortega le reprocha no haber tomado una postura más contundente en contra de la monarquía. Admite que hay una necesidad de nacionalización y que esta podría ser la respuesta necesaria frente a una rebelión de las masas, pero concluye, esta situación social no se está produciendo en la España del momento. No, lo que está pasando, escribe Zambrano, es que se están formando dos corrientes políticas, una a la derecha y otra a la izquierda, y la lucha del momento está ubicada entre ellas. La lucha no está, según indica la autora, entre una vanguardia intelectual y la masa. La expresión de voluntad del pueblo no es *una* en el momento histórico que vive España, sino se está dividiendo en dos, y el proyecto de nacionalización se puede llevar a cabo únicamente si existe una arena común nacional en la que actualizar la lucha política⁵. Esa crítica le lleva a investigar, en su primer libro *Horizontes del liberalismo*, cuáles

³ Ortega y Gasset, José. “La Rebelión de las masas” en *Obras completas*, Revista de Occidente, vol. 4. Madrid. 1966, p. 147-148. El libro se publicó por primera vez en 1930.

⁴ Ortega y Gasset, José. “Notas del vago estío” en *Obras completas*, Revista de Occidente, vol. 2. Madrid. 1925, p. 425; Ortega y Gasset, José, “El genio de la guerra y la guerra alemana” en *Obras completas*. Revista de Occidente, vol. 2, *El espectador II*. Madrid. 1917, p 210; Ortega y Gasset, José. “Democracia morbosa” en *Obras completas*. Revista de Occidente, vol. 2, *El espectador II*. Madrid. 1917, p. 137.

⁵ Zambrano, María. “Tres cartas a Ortega”, en *Escritos sobre Ortega*. Tejada, Ricardo (ed.). Trotta. Madrid. 2011, pp. 211-219.

son los fundamentos de la política. En este libro, Zambrano propone una noción de libertad intrínseca en el individuo, determinado por el medio que le rodea, por lo que llama "sus posibilidades". Defiende que el individuo es el sujeto de una creatividad, que le permite trascender sus circunstancias, las cuales sin embargo nunca dejan de determinar el resultado⁶. Podríamos decir que el individuo, el sujeto político, es libre de actuar políticamente sólo en cuanto forma parte de precisamente aquella masa a la que Ortega repudiaba.

No es la regeneración de la nación, por lo tanto, lo que más importa para la filosofía política de Zambrano, sino repensar la noción del individuo en su relación con la sociedad. Los primeros textos de Zambrano están impulsados por dos problemas paralelos: por un lado, la cuestión política de cómo es posible la acción común, sin sacrificar al individuo en el altar de una "voluntad del pueblo" (o de la clase trabajadora) absoluta, y por otro lado cómo la realidad objetiva –a menudo expresada en el término general de la vida– está relacionada con la razón en el sujeto individual. En estos textos la filosofía política se liga con una investigación crítica sobre la estructura de sentido del sujeto cognoscente. Para Zambrano estos problemas se relacionan entre sí, ya que tanto en lo político como en lo epistémico el problema gira en torno a cómo las experiencias individuales pueden comunicarse, en función de alguna estructura que trascienda la experiencia individual y forme una base para lo común. La pregunta política fundamental para Zambrano es cómo pensar lo común a la vista de la diferencia individual y por lo tanto, cómo fundamentar la comunicación de experiencias no sufridas por el individuo. En su obra tardía, la respuesta a esta pregunta será la piedad.

El pensamiento político temprano de Zambrano, que se centraba en el problema del individuo como parte de una totalidad social y política, fue cambiando después de la experiencia del exilio. Lo que antes del exilio se pensaba agudamente relacionado con el devenir político de España, después del exilio tomó un cariz conceptual, más bien dirigido hacia la cuestión de los fundamentos de la experiencia y el *Erkenntnistheorie*. El concepto de piedad se puede ver como un nexo entre estas dos dimensiones, presentes en toda la obra de Zambrano.

⁶ Zambrano, M. "Horizontes del liberalismo" en *Obras Completas*, vol. I. Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2015.

El pueblo como sustancia y la posibilidad de acción común

En los textos tempranos de Zambrano, la crisis nacional del estado español, se entiende fundamentalmente como un problema Europeo y una manera de entender la relación individuo-entorno influenciada por lo que Zambrano llama el idealismo alemán. Para la autora, la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial están causadas por una actitud vital de soberbia por parte del individuo. Es porque pensamos que tenemos que sacrificar la relación con lo otro para ser individuos, que se ha producido la espiral de violencia desatada en Europa⁷. Y este problema es político y ontológico. Como señala Alberto Moreiras en su estudio sobre la ontología política en la obra de Zambrano, ontología es lo que le permite a Zambrano mantener que es necesaria una manera de pensar la relación entre individuo y sustancia diferente a la que tiene el sujeto trascendental⁸. La crítica al sujeto trascendental ideal, sin embargo, no le lleva a Zambrano a formular una idea del individuo completamente ontologizada, como podría ser por ejemplo entender al individuo como una mónada que ciegamente y sin dirección, roza y choca con los demás para formar lo social. Esto último sería una posición nihilista o al menos pesimista de la posibilidad de acción política, dado que la ausencia de dirección desembocaría en la imposibilidad de pensar acción social conjunta, tanto por la falta de coordinación entre individuos como por falta de una finalidad por la cual actuar. La investigación inicial, ontológica y política, de Zambrano por lo tanto tiene como reto encontrar una nueva manera de fundamentar la política en algo que lo trascienda sin sacrificar al individuo. En un ensayo-reseña escrito durante la Guerra Civil, la autora indica por dónde debe empezar la investigación de esta nueva fundamentación:

⁷ Zambrano, M. “Horizontes del liberalismo” en *Obras Completas*, vol. I, (ed.) Moreno Sanz, Jesús. Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2015. Ver también, Zambrano, M. *La Agonía de Europa*, *Obras Completas*, vol. II, Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2016.

⁸ Moreiras, Alberto. *The last God: María Zambrano’s life without texture*, en *A leftist ontology, beyond relativism and identity politics*. Strathausen, Carsten, University of Minnesota Press. Minneapolis. 2009, p. 172-173.

El Pueblo. No es la muchedumbre. El conglomerado. Menos que nada la plebe. No es una clase. Lo envuelve todo. Lo unifica sin borrar la individualidad, ni la acción propia ni la fisionomía. Trasciende todo⁹.

Zambrano distingue entre el pueblo y la masa, pero también entre el individuo y el pueblo, de tal manera que el último sustenta al primero. El pueblo unifica a los individuos, pero no borra sus diferencias, de hecho es a partir del pueblo, como un concepto substancial, que el individuo se distingue como expresión diferencial. Por referirse a la relación entre rasgos biológicos y características personales, la palabra fisionomía nos deja entrever que se trata no de una individualidad singular, sino de un sujeto histórico que incluye a varias personas de una misma entidad política¹⁰. De lo citado también se concluye que esta expresión individual se produce como resultado de una acción.

El concepto del pueblo entendido como sustancia que maneja la autora, también conlleva una cierta idea de totalidad. Si el pueblo es sustancia, el pueblo se puede entender como la totalidad sustancial. A diferencia de lo que podría ser una concepción de la totalidad como la naturaleza (o la nada), el pueblo entendido como la totalidad sustancial conlleva que la totalidad sea intrínsecamente social. Algo que la autora confirma en *Horizontes del liberalismo* dónde escribe que lo social es previo a la política. De hecho, lo social es la materia, la vida material del ser humano, y es necesario para que la política sea posible. Pero, junto con la vida, son

⁹ Zambrano, María. “Los intelectuales en el drama de España” en *Obras Completas*, vol. I. Moreno Sanz, J. (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2015, p. 124. Cursivado en el original.

¹⁰ Zambrano usa ocasionalmente la palabra raza para hablar sobre grupos sociales. La idea de una fisionomía determinante era una idea bastante común entre autores liberales y socialistas del tiempo. Antonio Machado por ejemplo entendía que el paisaje y el trabajo de los campesinos en Soria les daba una fisionomía etno-cultural que suponía una esencia nacional. Miguel de Unamuno, al igual como Azorín, entendían la relación entre tradición, paisaje, territorio y la libertad creadora del individuo, como una tensión constante dónde el uno determinaba el otro. Ver, Enquist Källgren, Karolina, *Subjectivity from exile, place and sign in the works of María Zambrano*, Diss., Gothenburg university. Gothenburg. 2015. Ouimette, V. *Los intelectuales Españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*. Pre-textos. Valencia. 1998. También, Pórtelos, José, *Medio siglo de filología española (1896-1952): Positivismo e idealismo*. Cátedra. Madrid. 1986.

necesarios también ideales que prescriben dirección a la acción política y un sujeto histórico que libremente pueda llevar a cabo la acción¹¹.

En un artículo sobre Espinoza¹², correspondiente a la tesis doctoral sobre el individuo en Espinoza que Zambrano, a causa de la Guerra Civil y el subsecuente exilio, nunca terminó, la autora declara que el ser humano existe de dos modos diferentes. Utilizando un juego de lenguaje posible en castellano, separa entre la existencia indeterminada y sustantiva, señalada con el término *ser*, y existencia individualizada determinada, señalada con el término *estar* (estar en un lugar o estar en una condición que está temporalmente limitada). Zambrano iguala el ser a la nada (y no a la totalidad), muy probablemente inspirada por la lectura de *¿Qué es metafísica?* de Martin Heidegger, que leía durante ese tiempo¹³. De esa lectura concluye que el individuo es la aparición del ser en el tiempo, es decir, en su aspecto de estar¹⁴. El individuo surge como situado en el espacio y en el tiempo, lo cual corresponde a lo que la autora entiende como la totalidad social. En un libro más tardío, *Persona y democracia*, Zambrano señala la ciudad como el medio de visibilidad del hombre¹⁵. Aquí y en el resto de la obra de Zambrano, el espacio es para el ser humano siempre un espacio social. Por lo tanto, el primer fundamento de la política es un movimiento mediante el cual el ser humano se realiza como estar en una totalidad temporal y social, el último construido por cuatro categorías necesarias para conceder dirección.

La realidad íntegra de lo social no excluye ni la *necesidad* ni la *fe*, ni la *ley* ni la *piEDAD*. La necesidad se da en el trabajo, la realidad social más inmediata

¹¹ Zambrano, María. “Horizontes del liberalismo”, op. cit., p. 52.

¹² Para más información, véase: Zambrano, M. “La salvación del individuo en Spinoza” en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, 3. 1936, p. 7-21.

¹³ El texto se tradujo por primera vez en 1933, por Xavier Zubiri, y se publicó en la revista de José Bergamín, *Cruz y Raya*, 1933:6.

¹⁴ En unos comentarios al texto de Heidegger, hechas al margen de un edición publicada en 1963 y que se encuentra en la biblioteca personal de María Zambrano, Fundación María Zambrano, la autora escribe que la concepción de la nada de Heidegger lleva a que el ser se haga topología. De la nada se da el ser como topología. Heidegger, Martin, “¿Qué es la metafísica?” en *Renuevos de Cruz y Raya*. Cruz del Sur. Madrid. 1963.

¹⁵ Zambrano, María. “Persona y democracia” en *Obras Completas*, vol. III, Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2011, p. 458.

y visible; y con la ley se llega hasta el descubrimiento de la libertad, hasta el descubrimiento de la piedad mediante el amor¹⁶.

Zambrano separa entre una relación individual con la vida y una relación más objetiva que va más allá del individuo y el momento histórico. Esta última está estructurada por categorías como la necesidad y el trabajo, la fe, la ley y la piedad, correspondientes a diferentes modos de estar en lo social. Estas cuatro categorías son las que constituyen el desarrollo de la historia, o dicho de otro modo, la realización del ser individual, estar, en el tiempo y en la realidad social. Las categorías conceden dirección inicial –antes de haberse formulado finalidades determinadas– precisamente porque son a la vez categorías sustanciales y categorías de percepción. En un libro temprano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, la autora se refiere a las mismas categorías como categorías vitales¹⁷. Necesidad es la manera de experimentar la vida dentro y determinado por el trabajo, la libertad es una manera de experimentar las cosas condicionadas por la ley y la piedad es la manera de percibir mediante el amor. Con esto, Zambrano sitúa a la finalidad que fundamenta la política en categorías humanas transcendentales, además de señalar la actualización histórica como el proceso mediante el cual el ser humano se llega a realizar¹⁸.

Zambrano habla en toda su obra de la historia en términos de transformación, metamorfosis y transfiguración. En su libro de 1955 sobre el desarrollo histórico de la relación entre el ser humano y lo divino describe el desarrollo histórico como una «ascensión en la escala de for-

¹⁶ Zambrano, María. “Poesía y revolución, El Hombre y el trabajo de Arturo Serrano Plaja”, en *Obras Completas*, vol. I. Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2015, p. 271.

¹⁷ Zambrano, María. “Pensamiento y poesía en la vida española” en *Obras Completas*, vol. I. Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2015, p. 573, 594-596. Aquí también habla sobre la necesidad de una sociología española.

¹⁸ Santamaría, Alberto, “Poetry and realization: towards a knowledge of the poet’s place in María Zambrano”, en *The Cultural Legacy of María Zambrano*. Legenda. Oxford. 2017, p 89-104. Señala como el término realización es una herencia de Ortega en Zambrano, y sobre todo sus escritos sobre la poesía. También sabemos que Zambrano atendía clases de Zubiri y Ortega sobre Husserl y Hegel en los años 1930 y 1934. Ver manuscrito M-002 en el archivo de la Fundación María Zambrano al respecto. Ambos la concepción de la historia como conceptos de actualización y realización encontradas en su obra indicaría una herencia de ambos autores.

mas, ganando modos superiores de ser (ser)»¹⁹. La historia se desarrolla, pero cada momento histórico se compone con una configuración nueva de estas cuatro categorías. Y quien lleva el desarrollo histórico no es el espíritu, como sería el caso en Hegel, sino el individuo, en cuanto actúa políticamente. El individuo, entendido como sujeto político constituido por un grupo social, es el producto del desarrollo de la totalidad de la historia y la actualización de las cuatro categorías. Por lo tanto, entender como el individuo llega a concretizarse en un sujeto político se hace de primera necesidad.

Acción y expresión, en contra del decisionismo y el contrato social

En *Horizontes del liberalismo*, Zambrano había mantenido que lo social viene antes que la política y lo seguirá manteniendo en los escritos de la Guerra Civil, donde se refiere a “la realidad íntegra de lo social” como el ámbito en el que lo humano, en términos de *ser* (substantivo), llega a realizarse en el tiempo, en términos de *estar*. Y esta realidad íntegra de lo social está dada en una forma histórica, que se constituye por las cuatro categorías citadas: la necesidad, la fe, la ley y la piedad. Para entender la manera en la cual el individuo se hace individuo mediante la integración en la realidad social, hay que entender también la manera en la que lo político se relaciona para Zambrano con la realidad social. Se trata de investigar la relación entre lo político y lo social como una relación entre la realización del ser humano en dos diferentes modos. En los libros escritos después de la experiencia del exilio, sobre todo *El Hombre y lo divino* (1955) y *Persona y democracia* (1958), la autora señala a la piedad como la categoría mediante la cual se produce el tipo de comunicación que permite la formación de sujetos políticos comunes²⁰.

En estos dos libros, escritos durante la estancia de Zambrano en Roma y en Puerto Rico –hay estudios que señalan la profunda influencia que tendrá *Persona y democracia* para el desarrollo de la constitución puerto-

¹⁹ Zambrano, María. “El Hombre y lo divino”, op. cit., p. 277.

²⁰ *Ibid.*, p. 225-242, y Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., pp. 416-434.

rriqueña²¹— la autora vierte la idea de una totalidad social en términos de historia. Lo social es ahora lo mismo que la totalidad histórica y cada momento histórico se organiza por un sistema de creencias, con explícita mención de Ortega y Gasset²². Por lo tanto, la estructura de lo político—el fondo de la posibilidad de acción política— cambia con los cambios entre momentos históricos. Si en los escritos tempranos esta estructura se había pensado en categorías vitales, en los textos más tardíos la autora describe la estructura fundamental de la historia como compuesta de diferentes temporalidades—la vida individual, la vida familiar y la vida social—, en las cuales el *ser* humano llega a realizarse o individualizarse como *estar*. Vida individual, vida familiar—de un grupo pequeño— y vida social son formas temporales distintas y que condicionan nuestras experiencias de diferentes modos²³. Y por el hecho de configurar la experiencia de diferentes maneras, también estructuran la posibilidad de acción cada uno en relación con la manera de percibir. La totalidad del momento histórico está compuesta por la relación entre estas temporalidades distintas y, sobre todo, por la manera en que la composición específica permite, o lleva a, ciertos tipos de acción. La acción, a la vez trascendencia y libertad, como tal es lo único propiamente humano, pero esta libertad está siempre delimitada por la situación histórica. La condición humana es a la vez trascendencia y auto-limitación. Paradójicamente, no hay libertad individual que no haya que realizarse en dependencia de otros. Esta idea resuena la crítica que Zambrano hizo ya en *Horizontes del liberalismo*, a un liberalismo desprovisto de soluciones para la redistribución económica de bienes como base de las libertades civiles²⁴.

Tanto en este libro como en toda la obra de Zambrano, la investigación sobre la relación entre individuo, tiempo y sociedad, viene dada por la creencia en la posibilidad de la democracia y en contra de lo que la autora llama absolutismo o totalitarismo. Acción política común no es siempre para bien—Zambrano toma como ejemplo los movimientos

²¹ Fenoy Gutiérrez, Sebastián. “La escuela de María Zambrano” en *La obra inédita de María Zambrano*. Balmes editorial. 2008. Ver también Zambrano, María. “Isla de Puerto Rico” en *Obras Completas*, vol. II. Moreno Sanz, Jesús (ed.). Anejo y notas. 2011, p. 585.

²² Zambrano, María. “Persona y democracia” op. cit., p. 385.

²³ *Ibid.*, p. 387.

²⁴ Zambrano, María. “Horizontes del liberalismo”, op. cit., p. 98.

de masa que apoyaron a los regímenes totalitaristas en Alemania y en España— y el tema de los dos libros es la investigación de las condiciones para que haya un sujeto político capaz de actuar éticamente. «Se trata, pues, de ejercitar el conocimiento histórico para dar lugar al ejercicio de la libertad. Ambos se condicionan, no son posibles el uno sin el otro. (...) El tránsito de un modo trágico de hacer la historia, a otro libre: de una historia trágica a una historia ética», escribe la autora²⁵. Como es el caso en varios autores después y durante la II Guerra Mundial, Zambrano crítica la ciega fe en las razones de la voluntad popular, pero en vez de defender un individualismo absoluto, la autora sigue defendiendo una política basada en movimientos sociales ‘éticos’ como base de una democracia verdadera. Según su opinión, parte del problema de movimientos totalitaristas es una sobrecreencia en el individuo, en un individuo en concreto, capaz de hablar en el nombre de todos; a este fenómeno lo llama Zambrano endiosamiento o idolatría²⁶. Absolutismo, o totalitarismo, por lo tanto consiste en sobrevalorar la relación entre un individuo y la voluntad del pueblo, como muestra por ejemplo la teoría del decisionismo, que concluye que la legalidad de un sistema social se funda en la voluntad de un individuo soberano²⁷.

Zambrano critica severamente la idea de que las acciones históricas son primariamente dependientes de la voluntad de individuos soberanos. La legitimidad de un sistema legal, del sistema social y político, no puede residir en último término en la voluntad de un soberano que expresa su voluntad, ni en individuos libres que entran en un contrato social, porque el individuo no llega a ser individuo si no es ya dentro de una totalidad social, donde lo político se estructura ya de una manera dada. De hecho, fundamentar la legitimidad de la ley y del reino en la voluntad es lo que corresponde al absolutismo, o totalitarismo²⁸.

²⁵ Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., p. 419.

²⁶ *Ibid.*, p. 405-408, 424-426; y Zambrano, María. “El Hombre y lo divino”, op. cit., p. 194-208. Ver por ejemplo la obra de 1954 de Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós Ibérica. Barcelona, 2010; o las clases que dio Michel Foucault en Collège de France en el año 1978-1979 y publicadas bajo el título *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2007. Ver también la obra de 1960 de Friedrich von Hayek. *Los Fundamentos de la libertad*. Unión Editorial. Madrid. 2014.

²⁷ Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., p. 418.

²⁸ *Ibid.*, p. 435, 439.

Pensar que la voluntad de un soberano es necesaria para fundar la legitimidad de la ley, presupone según la autora, una idea del individuo, a quien corresponde una racionalidad y existencia singular y no compartida. Refiriéndose a Fichte, Zambrano nota que al igual que todo pensamiento viene presidido por un yo que piensa, todo querer viene presidido por un yo que es. En el absolutismo, este ‘yo soy’ es singular e individual. Pero, existe la posibilidad de fundar la voluntad en un ‘los humanos son,’ lo que viene a decir que existe la posibilidad de fundar un orden político legítimo en la voluntad de un pueblo²⁹. El problema de la relación entre comunidad y individuo es central para el pensamiento de la autora, no solamente porque la manera de concebir el individuo absoluto o del totalitarismo sacrifique a los otros –los no soberanos–, sino porque la manera de configurar la relación entre individuo y comunidad se localiza en un nivel ontológico, en el llegar a ser como individuo realizado en el tiempo: o como individuo absoluto que busca subyugar a los demás bajo la propia singularidad o como individuo complejo y comunitario.

Voluntad común, fundamentos para una política de la persona

Mientras que Zambrano concede que hay una voluntad que precede toda estructura política y legal, esta voluntad no precede a la totalidad de la realidad social o a la situación histórica. Además, no es una voluntad que expresa el dominio de uno sobre los demás, lo que sería una voluntad de poder. La voluntad que precede lo político es una *voluntad de ser*³⁰. En la obra de la autora, el ser humano llega a realizarse como individuo dentro del orden de la totalidad de lo social y del tiempo, mediante una expresión de voluntad. Por lo tanto, es en este acto fundamental de expresarse para ser en el tiempo (lo que antes llamábamos estar) donde surge la primera acción política. Es en la opción de elegir entre la expresión de una voluntad absoluta y una voluntad comunitaria, donde se ejecuta la primera acción política, y esto ocurre a la vez que el individuo llega a ser individuo propiamente. Pero si la primera acción política es aquella mediante la que llegamos a realizarnos como individuos ¿Cómo

²⁹ Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., p. 436.

³⁰ *Ibid.*, p. 439.

y por quién se expresa esta primera voluntad? La cuestión es central para toda la obra de Zambrano, dado que la intenta contestar en diferentes maneras en todos sus últimos libros. Al problema de la relación política entre individuo y comunidad se une el problema de cómo entender la estructura metafísica del ser que se actualiza como estar, y que por lo tanto, ya en su construcción es político. Por eso, el problema de la acción política comunitaria es a la vez un problema de las condiciones de posibilidad de experiencias compartidas.

En *Persona y democracia*, la distinción entre ser y estar se da en términos de dos modos de lo humano. Distingue entre el modo originario, que para la autora no es la naturaleza, sino la sociedad, y lo político, donde están formuladas las condiciones del individuo capaz de actuar políticamente. Zambrano mantiene que la sociedad es el medio inmediato del hombre y argumenta que incluso para aquellos hombres que viven en condiciones muy cercanas a la naturaleza es una naturaleza, que se nos presenta organizada socialmente y según las necesidades básicas del ser humano. La idea de naturaleza pura y hostil es una idea inventada por el hombre cuando quería distinguirse a sí mismo como su soberano, según la autora. Citando a Aristóteles propone que la naturaleza del hombre es lo social³¹.

Tanto en este libro, como en *El Hombre y lo divino*, la autora describe cómo en el modo originario de lo social es posible encontrarse momentáneamente a solas, fuera de la comunidad, y cómo es a partir de esta experiencia pasajera que surge la concepción de una naturaleza hostil. A esta experiencia están ligadas sensaciones de angustia y de persecución, sentimientos primarios a partir de las cuales nuestra expresión de individualidad va a surgir. Solos, fuera de la sociedad, sentimos que estamos sujetos a la mirada de dioses no visibles que nos amenazan hasta con la extinción, y a la manera de Job – ejemplo que pone Zambrano – en el mito bíblico, nos volvemos hacia los cielos y gritamos de rabia, miedo y angustia, implorando que esa mirada que nos fija, se haga visible y nos vaya a contestar³². Cuando la respuesta no llega, nos tornamos de nuevo hacia la sociedad, único lugar a la que pertenecemos, pero ahora individualizados por la expresión de nuestra voluntad. Y esta expresión

³¹ *Ibid.*, p. 444-447.

³² Zambrano, María. “El Hombre y lo divino”, op. cit., pp. 112-115, 344-359.

de voluntad es a la vez la expresión de querer ser frente a la extinción y querer ser dentro de la sociedad. «Entre naturaleza y soledad está lo social», escribe la autora³³.

Pero si la sociedad es el medio natural del hombre, eso significa que los cambios habidos entre la organización de la sociedad son cambios en el tiempo, mediante los cuales el género humano, argumenta la autora, llega a hacerse consciente de su ser persona. A diferencia del individuo absoluto, Zambrano propone un concepto alternativo de individuo que llama la “persona”, y cuya realización no se basa en lo que fue el ser humano al principio, sino en lo que llegará a ser con el paso de la historia. La historia es el nacimiento continuo del ser humano³⁴. En este sentido, el tiempo en la obra de Zambrano, es político y mesiánico. Pero también significa que el hombre se realiza como individuo en una situación histórica dada, para poder sobrepasarlo con un acto de expresión. Diríamos que la acción política de expresarse tiene dos direcciones, por un lado hacia una situación local en la que la expresión se determina como individuo y por otro lado en dirección de un cambio histórico, que sobrepasa el individuo, pero del cual aún así forma parte.

Dado que el tiempo es el medio en el cual los cambios entre estructuras de la sociedad han pasado, lo que quiere decir, cambios en la relación entre individuo y comunidad, la investigación sobre esta última relación es una investigación histórica que Zambrano lleva a cabo en *Persona y democracia* y en *El Hombre y lo divino*. La narrativa histórica que traza es la del desarrollo histórico del individuo, desde los primeros filósofos griegos, pasando por la *polis* de la antigua Grecia, el cristianismo de la Edad Media y una crítica a los liberales del contrato social (en particular a Rousseau)³⁵. Al momento histórico que presta más atención, es al que llama la humanización de la sociedad y que relaciona con la democracia y el desarrollo del ser humano como persona.

³³ Zambrano, María. “Persona y democracia” op. cit., p. 446.

³⁴ *Ibid.*, pp. 450, 453.

³⁵ *Ibid.*, pp. 110-118.

Persona

El concepto de persona probablemente puede ser concebido como la contribución política más importante de Zambrano. En la democracia, persona es la manera de distinguir entre el individuo actualizado en el tiempo y un núcleo interior, que Zambrano entiende como la condición de posibilidad –y por lo tanto universal– de la comunidad humana. Al ámbito del ser –la totalidad de la realidad social– pertenece un tipo de singularidad, que Zambrano concibe como núcleo o punto y cuyos atributos son ser precisamente condiciones de posibilidad o funciones y por lo tanto, la base de cualquier configuración histórica de la relación individuo y comunidad. Entre estas funciones está el poder expresarse, de trascender, el amar y la piedad, reconocimiento de semejanza y la función de auto-limitación o de poner su propia finalidad. También están otras funciones, tales como sentir angustia, odio y envidia, las cuales pueden llevar a configuraciones absolutistas³⁶. La persona es el núcleo donde residen estas capacidades, y se localiza ya en el modo de ser no realizado, lo cual significa que al principio no tienen contenido, residen como meras posibilidades. La persona es experimentada como una nada fundamental, en la que todo puede ser soñado, pensado o deseado y, en este sentido, completamente libre³⁷. La persona es el motor que permite acciones sociales, antes del desarrollo del individuo, capaz de actuar políticamente. Escribe en *El hombre y lo divino* que la persona es la parte del ser humano que sobrevive a la destrucción y la conecta con la esperanza³⁸. De manera similar, en *Persona y democracia*, escribe que la persona es un continuo trascender y abrirse hacia el futuro. Es vacío que se llena continuamente y se da forma en nuevas configuraciones.

Lo que distingue a todas estas funciones o capacidades, es el hecho de que ya de por sí, se dirigen hacia el otro. Amar, amamos a un otro diferente de nosotros, reconocemos como semejante a alguien que es parecido pero otro, hasta incluso la auto-limitación concebida como finalidad es la distinción entre lo humano y lo no humano, entre la dirección del desarrollo del ser humano y lo que no llegará a ser humano

³⁶ Zambrano, María. “El Hombre y lo divino”, op. cit., pp. 261-284.

³⁷ Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., p. 468.

³⁸ Zambrano, María. “El Hombre y lo divino”, op. cit., p. 257.

nunca. «Allí donde aparece la vida, aparece lo uno y lo otro», escribe Zambrano³⁹. El núcleo de la persona permite, o nos obliga, a actuar de tal manera que nos realicemos en la sociedad, pero podemos decidir si actuar moralmente o no. A la política le precede la ética, como acción indispensable mediante el cual llegamos a dar forma a un individuo capaz de actuar políticamente, y en este proceso estamos ligados al otro. Para ser individuo necesitamos comunidad, pero para que haya comunidad necesitamos primero de un sujeto, núcleo singular, que pueda llevar las categorías vitales necesarias para construir lo social. Zambrano habla sobre la sociedad como la obra realizada por la persona, y describe como «la persona se revela a sí misma y es como el lugar desde el cual la realidad se revela, aparece»⁴⁰.

Percepción y expresión

Es interesante apuntar, que las funciones del núcleo singular, que nos dirigen hacia el otro, también son funciones perceptivas. Amar es percibir a la otra persona de un modo especial y lo mismo pasa con el reconocimiento del semejante y la envidia⁴¹. La persona se revela, dice Zambrano, lo que quiere decir que reflexivamente se expresa y se percibe. En *Persona y democracia* la autora mantiene que La persona es la función que le permite al hombre verse a sí mismo en su situación como individuo, porque lo separa de la presencia inmediata de su entorno, incluido el otro⁴². En el proceso que lleva desde la formación de una totalidad social a una estructura política, en la relación entre la persona y el individuo, surge lo que Zambrano llama el sujeto⁴³. Y este proceso es un proceso perceptivo y de expresión. En *La Confesión: género literario*, escrito durante los primeros años del exilio (1943), Zambrano explica que toda

³⁹ Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., p. 461.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 469.

⁴¹ Zambrano, María. “La Confesión: género literario y método” en *Obras Completas*, vol. II. 2016, p. 93-99, y Zambrano, M. “Hacia un saber sobre el alma” en *Obras Completas*, vol. II., p. 433-442, así como Zambrano, María. “La metáfora del corazón”, en *Obras Completas*, vol. II, pp. 460-468. Ver también Zambrano, María. “El Hombre y lo divino”, op. cit., pp. 272-274.

⁴² Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., p. 464.

⁴³ *Ibid.* p. 461.

vida necesita expresarse, y describe el proceso de llegar a subjetividad mediante los ejemplos de Job y el de la confesión de San Agustín⁴⁴. Como en el más tardío *El Hombre y lo divino*, los ejemplos de Job y la confesión de Agustín, están usados para mostrar cómo es en relación a un otro imaginado (en los dos casos Dios), que actuamos para llegar a ser sujetos. En este libro trata el proceso desde un punto de vista epistemológico, describiendo cómo llegamos a percibir la presencia de los otros, pero la descripción del proceso de subjetivización es paralela a la que realiza en *Persona y democracia*, entonces en términos de una transformación. En este último argumenta que ser persona implica percibir el propio núcleo singular en transformación continua y que es solamente mediante esta auto-reflexión que el otro puede llegar a ser visible. Es en la interacción expresiva y reflexiva entre el individuo y la persona donde surge la comunidad, ya que es aquí donde el otro necesariamente se implica en mi propio proceso de transformación de persona a individuo. Y más, experimentar a mí mismo como un individuo realizado es necesariamente experimentar al otro como en un proceso de transformación semejante, precisamente porque del otro –dado que es otro humano– hay que presuponer que está tendido entre la individualidad y el núcleo personal de la misma manera. En esta su condición humana, el otro, por ser otro, también es fundamentalmente semejante. La singularidad del individuo se encuentra como posibilidad en el núcleo personal generalizable. Con esta descripción de la condición humana, la ética recibe el status de necesidad ontológica. Ética ontológica que consiste en reconocer la singularidad del otro en el hecho de llevar la posibilidad de ser individuo y por lo tanto ser capaz de actuar políticamente.

En *El hombre y lo divino*, esta primera acción que es reconocer al otro como un semejante, a la vez que reconocerse a sí mismo, lo llama Zambrano, piedad:

La piedad es actuante, busca siempre ser eficaz. Es conocimiento que lleva a la acción, que arrastra a la acción, si es que la acción no le precede

⁴⁴ Zambrano, María. “La Confesión: género literario y método”, op. cit., pp. 84-88.

(...) La piedad es acción porque es sentir, sentir ‘lo otro’ como tal, sin esquematizarlo en una abstracción.⁴⁵

La piedad es una actividad primaria, una acción que tiende a establecer un orden, que por ser compartido con el otro, necesariamente es común. Acordándonos de los primeros escritos de Zambrano, podemos ahora entender mejor lo que significaba la relación entre las cuatro categorías que configuraban la totalidad de la realidad social: la necesidad, la ley, la fe y la piedad. El ser humano vive actualizándose en un orden social y temporal que constituye las condiciones de necesidad –son condiciones económicas y materiales. La totalidad de la realidad se rige por un orden, que al principio se basa en las acciones de *sujetivización* en comunidad de los seres humanos, pero que con el tiempo llega a estar establecido sobre acciones políticas y de voluntad de la ley. La piedad es por lo tanto clave para una política democrática, dado que es el fundamento de una organización social legítimo, basada en un querer lo común y en un sujeto intrínsecamente ligado a otros. Lo que queda sin explicar es la cuestión de la fe y cómo hay que entender la idea del límite interior, ligado a la posibilidad de convertir el nivel ético y ontológico en una política.

Libertad o el exiliado como límite interior a la patria

Como hemos visto, la distinción del ser humano como individuo y como persona juega un papel importante en la forma en que Zambrano entiende la comunidad. Es porque el ser humano es tanto individual en su interacción histórica y comunitaria, como universalmente singular como persona, que hay la posibilidad de formar comunidades. Es entre estos dos polos que surge la posibilidad y la necesidad de vivir con el otro. Según el análisis que hace Zambrano, el límite más importante para una nueva concepción de legitimidad democrática del orden social no es la frontera nacional, sino el límite interno por el cual los seres humanos se convierten en individuos a través de la persona, es decir, sujetos éticos y políticos⁴⁶. A la configuración democrática de la sociedad pertenece

⁴⁵ Véase en Zambrano, María. *El Hombre y lo divino*. Fondo de Cultura Económica, segunda edición, sexta reimpresión. México. 2012, p. 216.

⁴⁶ Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., p. 491.

un sujeto a su vez configurado como límite interior de la sociedad. El orden democrático, o sea la manera en que se configura la totalidad de la realidad social en la democracia, tiene que estar basado en la formulación de una voluntad perteneciente a un yo común o de pueblo, lo que Zambrano llama voluntad del ser humano, dentro del cual el sujeto político individual es solamente un límite interior.

Pero aparte de describir la realización de sujetos singulares la distinción de Zambrano entre individuo y persona significa que el ser humano es un sujeto político en la medida en que pueda alejarse de las circunstancias históricas y descubrirse a sí mismo como diferente de sí y, por lo tanto, posible de transformar. Esta transformación, sin embargo, conducirá a nuevas circunstancias históricas; no hay transformación sin configuración de la sociedad. Expresión y transformación son las bases del desarrollo histórico y, como hemos visto, este se dirige en dos direcciones, hacia el otro y hacia el futuro. El movimiento de la persona en relación con el individuo, la recreación de un límite interno apropiado para fundamentar la acción política, es paralelo a una transformación que sucede en la historia, en la sociedad. De todo esto se puede concluir que el límite interior es el momento creativo –de una cierta libertad– del ser humano; y necesario en el sentido de que sin él la transformación humana sería imposible. El límite sostiene la otredad, y por lo tanto es el signo de lo que es universal en el hombre: el movimiento transcendental por el cual la persona se recrea continuamente en la historia.

Se puede notar que ocultas en la discusión sobre el límite interior están las nociones de libertad política y dependencia, nuevamente colocadas en una discusión ontológica. En *Persona y Democracia* Zambrano concluye que lo que caracteriza a la persona es la conciencia de la propia libertad creativa y la responsabilidad ética de reconocer a los demás como semejantes. En *El Hombre y lo Divino* la libertad está inscrita precisamente en el proceso de creación del otro-sujeto como límite interior.

La visión libera a la vida, más la visión de sí mismo trae el grado supremo de libertad. Pero si la visión de sí mismo no es directa sino refleja, a través de un semejante, la libertad es adquirida por medio del otro. Somos, pues, por otro y con él. (...) Libertad es identidad. Parece que el fin a que

la vida tiene sea la formación de lo que se ha llamado en el lenguaje de la filosofía moderna ‘sujeto’, la formación de un sujeto; y sujeto es libertad⁴⁷.

En esta cita, la libertad humana radica en el reconocimiento del otro como similar, que al igual que el sujeto tiene la capacidad de ver. La persona gana identidad y subjetividad a través de la mirada del otro, y por eso hay que suponer que es en el acto de reconocimiento –en la cita la visión del otro– lo que al otro le permite individuación a su vez. Cuando el individuo gana subjetividad está obligado a suponer que el otro también lo hace en el mismo proceso. La argumentación de Zambrano subraya la interdependencia que la libertad tiene con la sociedad y hace hincapié en la función del límite como lo que concede identidad. Y no solo la identidad individual es importante; también es crucial el otro que es la sociedad. En *El Hombre y lo Divino*, Zambrano se refiere al otro, como todo tipo de seres que no podemos entender, incluida toda la vida orgánica⁴⁸. De manera similar, Zambrano ejemplifica en *Persona y Democracia* la actitud que uno debe tomar hacia el otro, cuando se le considera una persona. La relación con el otro en las obras de Zambrano es fundamentalmente una relación con alguien que no podemos controlar o conocer, pero a quien le concedemos la misma libertad creativa de transformación que descubrimos en nosotros. El primer derecho que le concedemos a un sujeto a quien tratamos como persona, es el derecho a no ser identificado, ni como perteneciente a una clase, ni como identidad de raza o religiosa, basándose en que el ser humano es fundamentalmente transformación.

En los últimos libros de Zambrano, y en particular en el muy tardío *Los Bienaventurados* (1991), la autora toma al exiliado como imagen para discutir el límite interior y el derecho de no-identificación. Aunque se publica mucho más tarde que *Persona y democracia*, el libro fue elaborado durante unos veinte años (1968-1988) y los análisis allí son en parte continuos con lo que dice sobre el funcionamiento de la democracia en *Persona y democracia*.

En *Los Bienaventurados*, el exiliado surge como una figura que representa una configuración histórica del sujeto y resonando de lo que ya había

⁴⁷ Zambrano, María. “El Hombre y lo divino”, op. cit., p. 282.

⁴⁸ *Ibid.* p. 227.

escrito en *El Hombre y lo divino*, esta configuración se distingue por tener una estructura de percepción que Zambrano llama ‘la revelación’. Lo que destaca en la imagen del exiliado, es el hecho de que su exilio es profundamente social y por lo tanto es una figura en la obra de Zambrano que directamente discute la sociedad. Ya en las primeras líneas sobre el exiliado, Zambrano deja claro que el exiliado es una condición de abandono que va mucho más lejos de la experiencia individual, al distinguirlo del refugiado y el desterrado. Mientras el refugiado es una persona cuya situación está reconocida, lo cual le proporciona una acogida en el lugar nuevo, el desterrado ante todo sufre el alejamiento de su lugar inicial⁴⁹. Dice Zambrano, que al sentirse abandonado y desconectado incluso llega a dudar de la existencia física de la patria perdida, que uno es realmente un exiliado. El exiliado es, según la autora, un ser que siente su propio ser solo como negación, porque todo lo que podría haber llegado a ser le ha sido negado. El exiliado es la negación de la Patria, o sea de una totalidad de la realidad social.

El exilio es el lugar privilegiado para que la patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla. (...) Tiene la patria verdadera por virtud crear el exilio. Es su signo inequívoco. Y así, en cuanto aureora en la historia, en cuanto se da a ver mínimamente, en verdad basta con que se anuncie, crea el exilio de aquellos que por haberla visto y servido aun mínimamente han de irse de ella⁵⁰.

La condición que representa el exiliado es la condición de alejamiento del origen, la patria, ya no solamente entendida como terreno de la ciudadanía, sino como un origen más universal. Pero a la vez el exiliado representa a un sujeto que es capaz de vivir fuera de su circunstancia inicial y en un lugar que se caracteriza por ser más que nada tiempo. Por no estar dentro de una totalidad social, es libre y alejado de la inmediatez de la circunstancia social que antes del exilio le condicionaba. El exiliado es un sujeto que ya no por necesidad tiene que vivir en su lugar de origen, pero que puede sostenerse en el filo entre vida y muerte, o sea en el lugar de la temporalidad misma. Escribe la autora: «Imposibilidad de vivir que, cuando se cae en la cuenta, es imposibilidad de morir. El filo entre vida y

⁴⁹ Zambrano, María. “Los Bienaventurados” en *Obras Completas*, vol. IV:2. Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2018, p. 402.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 411.

muerte que igualmente se rechazan. Sostenerse en ese filo es la primera exigencia que al exiliado se le presenta como ineludible»⁵¹. Este lugar se puede entender como una especie de pasividad, el sostenerse sin más fuera del espacio-tiempo —o sea no actualizado— de un lugar donde por ser fuera del espacio y del tiempo es imposible la acción. Y este filo, límite a lo otro absoluto (la muerte) es interno, es el lugar de la temporalidad en el sujeto humano.

Desde esta perspectiva, el exiliado representa el límite interior de los sujetos políticos de la totalidad social, el otro que hace posible la sujetivización como actor social y político. El exiliado se sitúa en el lugar interior de la temporalidad, en el filo entre vida y muerte. Es por esta condición liminal que el exiliado de nuevo experimenta la necesidad de expresarse para realizarse en una circunstancia social e histórica nueva. El exiliado es, por lo tanto, la última imagen del otro dentro del orden social, a la vez negación pura, y lo que hace necesario nuevos actos expresivos de sujetivización. El cuerpo que persigue es la forma histórica, social y político de una identidad reconocida.

Al igual que la persona, en *Los Bienaventurados* el exiliado se caracteriza por un grado de auto-consciencia y libertad, que se crea precisamente por no estar completamente condicionado por la circunstancia material originaria. Zambrano describe cómo el exiliado se queda en un desierto, que como un espejismo se presenta a veces como arena y a veces como agua, y el total abandono del exiliado está representado en el hecho de que bebe y se hunde en el océano que a la vez es arena. Análogamente, en *Algunos lugares de la pintura*, Zambrano describe al desierto, en vez de la muerte, como término de la vida⁵². Relacionado con el desierto, el núcleo de la persona, del que hablaba en *Persona y democracia*, es la capacidad de ser su propio sostén a los elementos como luz y agua, de las cuales la ciudad o la patria ya no protege y que de hecho ya son interiores en el sujeto mismo. El exiliado descubre su propia subjetividad en el abandono a los elementos, tal y como lo hacían Job y San Agustín en libros anteriores. Su primera acción es descubrirse a sí mismo como capaz de actuar en el espacio infinito, que queda fuera del espacio organizado

⁵¹ *Ibid.*, p. 402.

⁵² *Ibid.*, p. 408-409, y Zambrano, María. “*Algunos lugares de la pintura*” en *Obras Completas*, vol. IV:2. Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg, Barcelona. 2016, p. 256.

de la patria. Podemos decir que aparte de descubrir la necesidad de buscar una identidad nueva, de expresarse de nuevo y realizarse dentro de un orden social, también descubre la posibilidad de actuación sobre la vida. De hecho, en este filo entre vida y muerte el exiliado descubre que el condicionamiento de los elementos es interior, y que la lucidez y la oscuridad humana sólo representan la presencia en el interior del sujeto del lugar de origen. El exiliado es por lo tanto la negación del orden social que a la manera de una *aufhebung* hegeliana hace visible los límites interiores de la totalidad social. Aquí como en todos sus libros, las consecuencias políticas vienen dadas por un análisis ontológico y epistemológico. Pero es en el contexto de la experiencia del exilio, entendido como negación absoluta de los órdenes sociales, que cobra sentido la manera de concebir el funcionamiento de la democracia.

La democracia y el reconocimiento del otro

El orden de la sociedad democrática se define por dos características, según Zambrano. Por un lado, por ser un orden social en el que se exige ser persona⁵³. Por otro lado, por ser «el regimen de la unidad de la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación»⁵⁴. Lo segundo sigue por lo primero, porque como acordamos, la persona es un conjunto de capacidades para relacionarse con los otros y de transformación. Acordamos también, que según la autora, la piedad como concepto ético es el saber tratar adecuadamente con el otro y que este tratar es en realidad un proceso en que la persona cobra auto-consciencia a la vez que reconoce al otro como alguien a quien mínimamente hay que atribuirle las mismas capacidades transformadoras. En *El Hombre y lo divino* y hablando sobre la piedad, Zambrano hace referencia a la estética transcendental de Kant en la *Crítica del juicio*. La autora dice que lo que descubre Kant y que transforma su sistema transcendental, es que en la experiencia de lo bello el espacio-tiempo es una forma, frente a la cual el hombre no

⁵³ Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., p. 474.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 498.

actúa imponiendo conceptos⁵⁵. Las referencias de Kant son muchas en la obra de Zambrano, y como por ejemplo Hanna Arendt, ella también usa a la *Crítica del juicio* para extraer conclusiones políticas⁵⁶. En Kant, la experiencia de lo bello está ligada a la idea de *subjektiven Allgemeingültigkeit*, un juicio a la vez subjetivo y universal. Se puede tomar este juicio subjetivo y universal como modelo para entender la manera en que concibe Zambrano el reconocimiento del otro. Cuando, según Kant, formulamos un juicio de lo bello tenemos que presuponer que este juicio es generalizable por ser comunicable bajo un *allgemeinge Stimme* (voto universal)⁵⁷. Quiere decir que el juicio de lo bello, aunque sea subjetivo es comunicable y reconocible por otros, porque están en posición de un sentido común (*Gemeinsinn, sensus communis*)⁵⁸. Para Kant, la posibilidad de pronunciar un juicio de lo bello se basa en presuponer este sentido común en los demás. Similarmente en Zambrano, el fundamento de la democracia se basa en el reconocimiento de otros, cuyas expresiones son señales de una comunicabilidad común y la capacidad universal transformadora de la persona. Zambrano lo llama la fe democrática⁵⁹. Mientras que en sistemas totalitarios creemos equivocadamente en un ídolo soberano, en la democracia nuestra fe está en la semejanza del otro, en cuanto portador de una capacidad de transcendencia y transformación localizada en la persona.

Por esto, en los libros más tardíos de Zambrano, *Claros del Bosque*, *De la aurora* y en *Notas de un método*, se desierta extensivamente sobre la comunicabilidad con otros y sobre la percepción que corresponde a la comunicabilidad⁶⁰. En *Los Bienaventurados*, otro de los aspectos del exiliado es su

⁵⁵ Zambrano debe de estar haciendo referencia al hecho de que en la tercera crítica, Kant describe las condiciones de posibilidad de la experiencia de lo bonito, consistiendo en un proceso en el cual la mente tiene percepciones de algo bonito, y donde estas percepciones desenfocan un proceso de búsqueda de un concepto correspondiente. Ver al respecto: Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, §6. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 2014, p. 124.

⁵⁶ Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Robert Benier (ed.). University of Chicago Press. Chicago, 1992.

⁵⁷ Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, op. cit., §8, p. 124.

⁵⁸ *Ibid.* §20, p. 157.

⁵⁹ Zambrano, María. "Persona y democracia", op. cit., p. 500-501.

⁶⁰ Zambrano, María. "Claros del Bosque. De la Aurora" en *Obras Completas*, vol IV:1. Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2018. Y Zambrano,

propensión a expresarse por la palabra. Para la persona que se mantiene en el filo de la temporalidad, que es negación absoluta de la totalidad de la realidad social y del orden de la patria, la expresión por la palabra ofrece una manera no solamente de cobrar voz sino de cobrar cuerpo. Desde la experiencia del vacío de la negación, surge la expresión poética como posibilidad de cobrar un cuerpo nuevo, escribe Zambrano. No es solamente la materialidad que le circunda al ser humano, sino también lo expresado por la palabra, una fundamental comunicabilidad que se corporeiza, que se convierte en objetos vivos⁶¹.

Parecido a lo que sucede en la escuela de Frankfurt, la idea de la importancia del lenguaje y de la comunicación cultural se une a una crítica de la sociedad de masas e industrializada, en Zambrano⁶². En *Persona y democracia*, hace una crítica a la industrialización y de las masas, explícitamente refiriéndose al conocido libro de José Ortega y Gasset⁶³. Su crítica a estos fenómenos sin embargo, no se junta con un análisis marxista como en el caso de los representantes de la teoría crítica, sino que Zambrano desarrolla su análisis muchas veces reutilizando los conceptos de Marx. Tal es el caso del concepto de alienación por ejemplo. Para Zambrano, alienación o enajenación es algo constitutivo de la vida humana y lo que ocurre cuando no somos capaces de reconocernos a nosotros mismos o a otros como personas. La autora crítica a Marx por, según ella, presuponer que la alienación es únicamente el producto de ciertas relaciones materiales y por la creencia en una sociedad que, liberada de estas relaciones materiales no habría amos ni esclavos. Como una alternativa, ella mantiene que todas las relaciones de la vida humana (materiales o no) son propensas a implicar alienación, en tanto que no incluyen la acción ética de reconocimiento del otro. Pero, sigue, la ampliación del concepto de alienación no debe de implicar nunca que dejemos de hablar de las relaciones materiales y económicas que en un momento histórico configura la alienación⁶⁴. También critica a la noción

María. “Notas de un método” en *Obras Completas*, vol. IV:2. Moreno Sanz, Jesús (ed.). Galaxia Gutenberg. Barcelona, 2018.

⁶¹ Zambrano, María. “Los Bienaventurados”, op. cit., p. 415.

⁶² Sánchez Cuervo, Antolín. “The anti-fascist origins of poetic reason” en *The cultural legacy of María Zambrano*. Legenda. Cambridge. 2017, p. 51-62; propone una cierta similitud entre temas políticos en Zambrano y Walter Benjamin.

⁶³ Zambrano, María. “Persona y democracia”, op. cit., p. 485.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 430-431.

de clase de Marx, por ser completamente externo a la voluntad de un individuo o un grupo social. Dado que son las relaciones materiales las que definen a un individuo como perteneciente a una clase, este último es un sujeto que no toma en consideración la voluntad propia de un grupo social. Desde la perspectiva de Zambrano, esto sería una identificación tan fija como la de una raza o una etnia, y por lo tanto incapaz de actuar a manera democrática, cuyo sentido es precisamente preservar la posibilidad de transformación.

En vez de clase, Zambrano propone el concepto de minoría. La idea de la minoría, también derivada de Ortega, se basa en el análisis que hace de la sociedad de masas. Según la autora, las masas son individuos únicamente interesadas en disfrutar de derechos y beneficios. Son consumidores que viven de los productos de la sociedad industrializada pero que no saben cómo producir (o controlar los medios de producción) o cómo ser espiritualmente creativos. Y lo peor de todo, escribe, no les importa⁶⁵. El concepto de masas describiría una forma de vida, un orden social, en el que los individuos no han podido llegar a ser personas. Zambrano describe a la masa como individuos que se expresan de manera dogmática, llena de interjecciones y adjetivos, y que provoca sin realmente esperar respuesta. Dado que la persona se expresa mediante la palabra, el lenguaje dogmático de la masa es símbolo de su alienación. Y por esto, son especialmente susceptibles a la demagogia, como se puede ver en el ejemplificado en el desarrollo del poder nazi en Alemania⁶⁶.

El concepto de las minorías de Zambrano es un concepto que propone una forma de liderar e incitar el movimiento continuo y la transformación de las personas en una dirección positiva, para que el pueblo no se convierta en masa. El ideal es una élite intelectual que pueda «dirigir las satisfacciones de su pueblo»⁶⁷. A diferencia de las minorías organizadas en torno a la emoción, nuevamente utiliza el movimiento nazi como ejemplo, las minorías reconocidas en la democracia son minorías organizadas en torno a intereses, es decir, grupos de interés⁶⁸. A la fe democrática corresponde por lo tanto una organización social que se basa en la expresión de interés de minorías en iguales condiciones y con

⁶⁵ *Ibid.*, p. 485.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 495.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 491.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 492.

semejantes capacidades de expresarse, lo cual implica, según Zambrano, una redistribución de bienes económicos.

Fuentes Bibliográficas

- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*, (ed.) Robert Benier, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Fenoy Gutiérrez, Sebastián. “La escuela de María Zambrano” en *La obra inédita de María Zambrano*. Balmes editorial, 2008.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft*, Suhrkamp, §8, Frankfurt am Main, 2014.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft*, Suhrkamp, §20, Frankfurt am Main, 2014.
- Moreiras, Alberto, “The last God: María Zambrano’s life without texture”, en *A leftist ontology, beyond relativism and identity politics*, (ed.) Strathausen, Carsten, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.
- Ortega y Gasset, José. “La Rebelión de las masas” en *Obras completas*, Revista de Occidente, vol. 4, Madrid, 1966.
- Ortega y Gasset, José. “Notas del vago estío” en *Obras completas*, Revista de Occidente, vol. 2, Madrid, 1925.
- Ortega y Gasset, José. “El genio de la guerra y la guerra alemana” en *Obras completas*. Revista de Occidente, vol. 2, *El espectador II*, Madrid, 1917.
- Ortega y Gasset, José. “Democracia morbosa” en *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, vol. 2, *El espectador II*, Madrid, 1917.
- Sánchez Cuervo, Antolín. “The anti-fascist origins of poetic reason” en *The cultural legacy of María Zambrano*, Legenda, Cambridge, 2017.
- Santamaría, Alberto. “Poetry and realization: towards a knowledge of the poet’s place in María Zambrano”, en *The Cultural Legacy of María Zambrano*. Legenda, Oxford, 2017.
- Zambrano, María. “El Hombre y lo divino” en *Obras Completas*, vol. III, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011.
- Zambrano, María. “Persona y democracia” en *Obras Completas*, vol. III, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011.
- Zambrano, María. “Tres cartas a Ortega”, en *Escritos sobre Ortega*, (ed.) Tejada, Ricardo, Trotta, Madrid, 2011.
- Zambrano, María. *El Hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, sexta reimpresión, México, 2012
- Zambrano, María. “Horizontes del liberalismo” en *Obras Completas*, vol. I, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.
- Zambrano, María. “Los intelectuales en el drama de España” en *Obras Completas*, vol. I, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.
- Zambrano, María. “Pensamiento y poesía en la vida española” en *Obras Completas*, vol. I, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.

- Zambrano, María. “Poesía y revolución, El Hombre y el trabajo de Arturo Serrano Plaja”, en *Obras Completas*, vol. I, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.
- Zambrano, María. “Hacia un saber sobre el alma” en *Hacia un saber sobre el alma, OC*, vol. II, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016.
- Zambrano, María. “Isla de Puerto Rico” en *Obras Completas*, vol. II, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016.
- Zambrano, María. “La Agonía de Europa” en *Obras Completas*, vol. II, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016.
- Zambrano, María. “La Confesión: género literario y método” en *Obras Completas*, vol. II, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016.
- Zambrano, María. “La metáfora del corazón” en *Hacia un saber sobre el alma, OC*, vol. II, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016.
- Zambrano, María. “Algunos lugares de la pintura” en *Obras Completas*, vol. IV:2, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2018.
- Zambrano, María. “Claros del Bosque, De la Aurora” en *Obras Completas*, vol IV:1, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2018.
- Zambrano, María. “Los Bienaventurados” en *Obras Completas*, vol. IV:2, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2018.
- Zambrano, María. “Notas de un método” en *Obras Completas*, vol., IV:2, (ed.) Moreno Sanz, Jesús, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2018.

Intercambio de mujeres y prostitución general

BELÉN CASTELLANOS RODRÍGUEZ

Cuando la comunidad es una comunidad de propietarios y la mercancía es la mujer

Cuando hablamos sobre lo común, solemos representarnos la bella imagen de los bienes compartidos y del disfrute colectivo de una lengua, de un patrimonio cultural, de un hábitat que nos acoge, de una racionalidad, o de aquellos rasgos que sentimos como constitutivos de un “nosotros”, de una empatía y de un entendimiento posible.

Sin embargo, la conversión total y definitiva de toda cosa en enseres y provisiones, ha destinado al ser humano a su propia alienación, es decir, a una suerte de servidumbre voluntaria, de auto-instrumentalización que no deja lugar a la escritura de su espíritu, a la liberación de sus capacidades creativas ni a las posibilidades reales de un cuidado de sí.

Si bien el hombre ha devenido mercancía con la implantación del capitalismo, el negro fue traficado desde el amanecer de la modernidad y como acontecimiento definitorio de la misma. Pero la mujer parece haber sido inventariada al inicio de la civilización misma y, así, como acontecimiento de paso entre la naturaleza y la cultura. La historia de la civilización se narra como la historia de la incautación de la mujer o de la construcción de la mujer como regalo y del hombre como sujeto.

En *Las estructuras elementales del parentesco*, Claude Lévi-Strauss¹ aportaba datos, trabajo de campo y gran fuerza interpretativa que daban sentido a la prohibición del incesto, el más antiguo de los vetos, el tabú primero, por el que el ser humano habría pasado a conformar una sociedad es-

¹ Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós. Barcelona, 1998.

estructurada ¿Qué pudo ser lo que incitó al hombre a determinar algo así como el parentesco y, a su vez, a tipificar algo así como el incesto? Una ley tan antigua, cuya génesis se pierde en el pasado remoto y cuya excepción no ha sido observada en ninguna de las culturas, ni estacionarias ni históricas, parece indistinta del propio acontecer de la cultura misma, si con cultura nos referimos a la salida del ser humano de la animalidad.

No hay razones del todo claras para pensar que cierta conciencia de la muerte no se produzca en la mayor parte de los animales, aunque de otro modo y acompañada de emociones heterogéneas. En cambio, la prohibición del incesto parece ser tan universal para el humano como privativa del mismo, si bien recibe diversas concreciones relativas.

La teoría levistraussiana del intercambio de mujeres como envés y razón positiva de la prohibición del incesto no es un simple postulado sino el único que, hasta el momento, parece explicar plausiblemente tal interdicción, más allá de mitos eugenésicos anacrónicos e insostenibles. Bajo este descubrimiento, se iluminan determinadas estructuras económicas que no hallaban fácil justificación, como el fenómeno del regalo y su relación con los denominados “bienes de lujo”. Disfrutar del sexo de las hijas o de las hermanas, expone Lévi-Strauss, sería como beber solo una botella de champaña. La mujer parece haber sido concebida como un bien de lujo, que sirve a la dinamización de las relaciones socio-económicas, a modo de presente en el cierre de pactos y como símbolo de su perdurabilidad. En el regalo se sigue la lógica del don y del contra-don. Las mujeres han sido menos sometidas a la compra-venta que al regalo. Se dona, como sabemos, bajo la expectativa de ser recompensado con otra mujer, aunque esta retribución llegue diferidamente.

La heterosexualidad: la comunidad de los desiguales

La mujer se configura como bien de placer sexual y de producción. El goce de su cuerpo y el producto de su vientre, prometen una vida de alivio para las tensiones y de obtención de riquezas, susceptible de futuros intercambios. De esta manera, se estructuran, al mismo tiempo, el parentesco, la heterosexualidad y los roles de género (o lo que es lo mismo, los sexos). Afirma Judith Butler que es el orden heterosexual el que dispone el dualismo de género y este el que termina por configurar

los sexos. El orden heterosexual es, antes que nada, una estructura de desigualdad, bajo la que el poder se reparte de modo dispar y la relación entre los integrantes se define, por ello, como relación de dominio. La heterosexualidad nombra la unión entre los diferentes y no entre los iguales. Los diferentes deberán responder como tales, por lo que las tareas, funciones y caracteres habrán de estar repartidos, dando lugar así a la codificación de género. Esta codificación no se hace sobre el sexo sino que inscribe, dualistamente, el sexo sobre el individuo². Nuestra percepción está culturalmente cargada por el filtro de una serie de intereses sociales y la desigualdad entre los humanos no es anterior a estas lecturas. Ejemplo de ello es la naturalización de los esclavos en la antigüedad, la lectura racial de los individuos desde la colonización. Además, las relaciones son anteriores a los términos:

(...) describo la heterosexualidad no como una institución sino como un régimen político que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres. En situaciones desesperadas, como ocurría a siervos y esclavos, las mujeres pueden «elegir» convertirse en fugitivas e intentar escapar de su clase o grupo (como hacen las lesbianas) y/o renegociar diariamente, término a término, el contrato social³

Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés⁴

Esbozado este panorama, asistimos al desarrollo de toda una política sexual que sobrevisibiliza la voluntad y deseos del sujeto dominante, mientras que silencia los anhelos de las personas oprimidas, de las mujeres, anhelos que, por habitar en los márgenes y con muy poco oxígeno, brotarán en una diversidad mayor de vivencias y emociones, creciendo por donde pueden, acortándose por donde se les cierra el paso y haciendo de los objetos y las circunstancias eventuales, recursos de una perversidad casi polimorfa, a medio camino entre la adaptación y la confrontación, entre el pacto y el duelo.

² Ver Fausto-Sterling, Anne, *Cuerpos sexuales. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Melusina. Barcelona. 2006. Para una visión completa y observación de la compleja argumentación científica, se recomienda la lectura no fragmentada de la obra. Para consultar la tipología en cinco sexos que la bióloga propone, se puede consultar específicamente el capítulo 4, “¿Por qué debería haber solo dos sexos?”.

³ Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual*. Egales. Barcelona. 2006, p. 15

⁴ *Ibid.*, p. 22.

Que a la mujer se le impida el acceso al estatuto de sujeto, no significa que se la quiera absolutamente pasiva, inerte o excesivamente maleable. Se exige de las inscritas como mujeres, cierta resistencia, un movimiento, una búsqueda, a fin de que prospere en ella, el miedo, la sobre-responsabilidad, la auto-imagen, tan necesarias para promover la identificación con su trabajo y la naturalización e invisibilización del mismo como tal.

La mujer: trabajadora por naturaleza

Las sociedades de clases han diseñado subjetividades crecientemente identificadas con el trabajo que desempeñan, hasta el punto de que, por arduo y fatigoso que éste fuera, acabara depositándose en él, el sentido mismo de la vida, el baremo de las autovalorizaciones, el orgullo de la existencia y la justificación de ausencias y defectos. Cuanto más intensa es la identificación del individuo con la tarea asignada, con mayor motivación asume su naturalidad, hasta que su socialización queda confundida en un hábito apenas retribuido. Si la mujer se ha identificado con su ternura, con su maternidad, con su disponibilidad, etc., no es porque no sean formas de trabajo, sino justamente porque lo son en toda regla. Sin embargo, cuando una actividad se fiscaliza como trabajo y, así, como deber hacia los demás, y se apresura en horarios, ritmos, formatos y reglas, estandarizándose, pierde la frescura del descubrimiento, del juego, de la creatividad..., pues la eficacia y la acumulación como norma y finalidad, impiden toda demora que no se dirija hacia el automatismo. Es por eso, que instituyéndose el sexo, el cuidado y el amor, como trabajos para la mujer, muy difícilmente puede ésta, encontrar el amor propio y su modo gozoso de amar, el cuidado de sí y el estilo auténtico de defender, asistir y cultivar a los otros, o el deleite parasimbólico del abanico de sus posibilidades sexuales.

(...) la principal razón por la que no podemos disfrutar del placer que nuestra sexualidad puede proporcionarnos es porque para las mujeres el sexo es un trabajo. Proporcionar placer al hombre es lo que se espera de toda mujer. La libertad sexual no nos ayuda en esto. Ciertamente es importante el que no se nos lapide si somos «infieles», o si se dan cuenta de que no somos «vírgenes», pero la «liberación sexual» ha incrementado nuestra tarea. En el pasado solo se esperaba de nosotras que criáramos

a nuestros hijos. Ahora se exige que encontremos un trabajo asalariado, también que limpiemos la casa y tengamos niños y, además, que, al final de una doble jornada laboral, estemos listas para saltar a la cama y seamos sexualmente tentadoras⁵

La “liberación sexual” no alisó el terreno para optar por el instinto o por la multiplicidad de posibilidades que nuestro deseo pueda imaginar y apetecer, sino que fortaleció la codificación y psiquiatrización sexual. Se insta a la mujer a acceder al encuentro genital con el hombre, bajo la amenaza de perder la ocasión de intimar, de “conocer” potenciales amores, pero, al mismo tiempo, cada aproximación sin resultado, sin el resultado socialmente reconocido y festejado, sin futuro familiar, continúa estigmatizando a la mujer.

Alienación sexual y prostitución universal

Nadie debería ser socialmente castigado por su experiencia sexual, pero hoy por hoy, urge que mujeres y hombres entiendan que no existe una carrera en la que tengamos que ofrecer una serie de movimientos tipificados de nuestro cuerpo, repetidamente, para hacernos valer y para entrar en la lista de personas carismáticas, ni que la edad ideal es la edad en la que exhibimos capacidad de reproducción o rendimiento eréctil. Suele ocurrir que, como mecanismo de defensa, el oprimido se identifica con su tarea y advierte en ella su imprescindibilidad. En ello puede llegar alguien a basar toda su voluntad de poder. Así es como la capacidad creativa del deseo queda enquistada y hace víctima de la dominación, a la mujer, como parte instrumentalizada en el discurso del otro, pero también al hombre, expropiado, en esta compulsión, del derecho a la enunciación ya que, teniendo que querer lo que tiene que querer (poder de conquista, doblegar), se lo exime del disfrute de más delicados encantos y se lo valora solo en cuanto que capaz de aparearse con un mayor número de personas y ocasiones.

Tanto hombres como mujeres estamos oprimidos en la alienación sexual. El capitalismo nos quita casi todos los medios y oportunidades

⁵ Federici, Silvia. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños. Madrid. 2013, p. 47.

para sentirnos reconocidos, para cuidar nuestro ego y para generar deseo. Esta situación de penuria, desprestigio personal y agotamiento, nos conduce hacia la búsqueda de valorización en una reducida versión del sexo. Cuanto menos acceso tenemos a los saberes que posibilitan la sublimación (arte, deporte, investigación, militancia política, etc.), más limitados nos vemos a la consumación sexual de nuestra energía y al intento insatisfactorio de subjetivarnos a través de la objetivación del otro. Sabiéndonos finitos, el miedo a la impotencia sexual, cercana e inevitable, conduce al coleccionismo, en el que tanto unos como otros, se auto-mercantilizan y se auto-fetichizan. No sucumbamos a esto. Reivindiquemos el derecho a otras tecnologías del yo, el acceso a los medios de sublimación y construyámonos en obras más intempestivas que los tanáticos y pobres encuentros sexuales mediados por las carencias de una economía libidinal y un eros embrutecido.

Desde esta perspectiva, esperamos que algún día, los hombres también reconozcan y se liberen de su alienación sexual. Los hombres comienzan a sentir su declive sexual a la edad en que las mujeres superan la fertilidad. Asumir esto como algo natural conduciría a disfrutar del aplacamiento de las tensiones que sacuden tan violentamente la juventud y a vivir tranquilo y con mayor autosuficiencia. El sexo no es algo central en la vida y si fuéramos libres para sentir y emocionarnos, todos reconoceríamos que nuestras expectativas están puestas en logros mayores y en emociones que alegran de modo más pleno. Esperamos que nuestros compañeros, los hombres, dejen de arriesgar su salud con viágras y hormonas porque lo que los hace deseables, queribles y valiosos, no es ni el número de mujeres ni de hombres con las que han mantenido relaciones sexuales, ni cuántas veces tienen sexo por año ni durante cuántos años. De hecho, muchas mujeres están esperando justo este descenso para poder encontrarse, como personas, de un modo más auténtico con los hombres y conocer las dimensiones de su alma que han quedado oscurecidas por el afán de mantenerse en algún tipo de pódium sexual que les hace sufrir:

Spinoza diría: «No me interesa mucho que privilegien la sexualidad. No hace falta privilegiar la sexualidad porque signos equívocos hay por todas partes (...)» «Aquello que constituye vuestra pesadumbre, vuestra angustia, es precisamente que viven en un mundo de signos equívocos. Y lo que yo, Spinoza, les propongo, es una especie de esfuerzo concreto

para sustituir ese mundo de lo oscuro, de la noche, del signo equívoco, por un mundo de otra naturaleza. Este mundo, que no se opone al otro desde afuera sino que hay que extraerlo del primero con muchas precauciones, es un mundo de expresiones unívocas» (...) En este sentido, lo sexual viene del afuera. Entonces vayan, pero que no sea la mayor parte de ustedes mismos. Porque si lo es, en el momento en que llegue la muerte o aún más, cuando llegue la impotencia, la impotencia legítima de la edad, perderán la mayor parte de ustedes mismos. La muy curiosa idea de Spinoza es que finalmente la parte más grande de mí mismo será aquello que yo haya hecho durante mi existencia la parte más grande de mí mismo. Entonces, si hago de una parte mortal la parte más grande de mí mismo, al morir muero por entero. Y muero desolado⁶

Resulta difícil medir en cuánto la “liberación sexual” ha descodificado el deseo de la mujer, y aflojado el claustro en el que su cuerpo y su dimensión afectiva se veían encerradas y en cuánto las ha encadenado aún con más fuerza y alienación al deseo del amo ¿Lograron lo que querían o unos derechos que no buscaban? La historia de los movimientos sociales cuenta con capítulos hermosos, con aventuras de solidaridad insospechada, de vínculos clandestinos e intensos, con momentos que nos permiten sabernos algo más que ejecutantes productivas de órdenes ajenas pero, a menudo, los finales nos han sabido a raro, a ser admitidas en un orden que hubiéramos querido subvertir ¿Queríamos ser objeto de la presunción de disponibilidad? ¿No ha redundado en el disimulo de tradicionales violencias (acosos, agresiones sexuales...)? ¿No es demasiada coincidencia que nuestra liberación sexual coincida con antiguas fantasías en lugar de romperlas y abrir un espacio de descubrimiento? Puede que no esté de más preguntarse qué derechos nos pesan, pues en el discurso de los derechos hallemos ahora la medida de las imposiciones acalladas.

El matrimonio burgués y la comunidad de mujeres en Marx y Engels

La liberación sexual no es un tema nuevo. Karl Marx imaginó cómo podría darse un modo tal de relación entre los sexos, en que el amor

⁶ Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Cactus. Buenos Aires. 2006, p. 240.

no supusiera una prisión y la mujer no fuera capturada dentro de un contrato desigual ni como vehículo de la acumulación de capital. En este sentido, presumía que, a la caída de la propiedad privada de los medios de producción, la mujer quedaría liberada del yugo del rico, del propietario, a través de una transvaloración de los afectos.

El burgués, que no ve en su mujer más que un simple instrumento de producción, al oírnos proclamar la necesidad de que los instrumentos de producción sean explotados colectivamente, no puede por menos de pensar que el régimen colectivo se hará extensivo igualmente a la mujer. No advierte que de lo que se trata es precisamente de acabar con la situación de la mujer como mero instrumento de producción. Nada más ridículo, por otra parte, que esos alardes de indignación, henchida de alta moral de nuestros burgueses, al hablar de la tan cacareada colectivización de las mujeres por el comunismo. No; los comunistas no tienen que molestarse en implantar lo que ha existido siempre o casi siempre en la sociedad (...) En realidad, el matrimonio burgués es ya la comunidad de las esposas (...) Por lo demás, fácil es comprender que, al abolirse el régimen actual de producción, desaparecerá con él el sistema de comunidad de la mujer que engendra, y que se refugia en la prostitución, en la oficial y en la encubierta⁷

El gran sistema capitalista muestra a menudo enormes capacidades para dar la vuelta a las demandas sociales, absorber los movimientos anti-sistema y poner todo ello a funcionar en su favor. El derecho a follar se convierte, con la liberación sexual, en la obligación de follar. Se impone la disponibilidad sexual de la mujer como pago a su inserción en el espacio público, en las calles, en los bares, en los gimnasios y en otros lugares de ocio. La mujer está, casi irremediabilmente condenada a manejar el flirteo y a denegarlo, en último caso, muy sutilmente, tanto, que la tarea de salir bien parada de este juego al que se la obliga a participar, conlleva todo un arte para el que habrá debido cosechar numerosos dolores de cabeza y al que habrá tenido que dedicar un alto porcentaje de las conversaciones con su madre, su abuela y sus amigas, sin que acabe de encontrarse una solución óptima. Aquellas que han tenido que esforzarse como nadie buscando recursos propios para desarrollar la autovalorización que el reconocimiento social no les procura, deben velar continuamente por

⁷ Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Fundación de Investigaciones Marxistas. Madrid. 2013, p. 74.

el ego masculino (bien turgente y abastecido), cuidando cada palabra y cada reacción, a fin de que éste no resulte dañado, cuestionado, ligeramente rozado, a fin, en todo caso, de no levantar tempestades con una negativa de más o con un sobreentendido de menos. Esto es un trabajo, si no, más bien, una tortura rutinaria.

Se puede decir que todas las mujeres, casadas o no, deben efectuar un servicio sexual forzoso (...) Las mujeres son muy visibles como seres sexuales, pero como seres sociales son totalmente invisibles, y aun así deben hacerse lo más pequeñas posible y deben siempre disculparse⁸ La categoría de sexo es la categoría que une a las mujeres porque ellas no pueden ser concebidas por fuera de esa categoría. Sólo ellas son sexo, el sexo, y se las ha convertido en sexo en su espíritu, su cuerpo, sus actos, sus gestos; incluso los asesinatos de que son objeto y los golpes que reciben son sexuales. Sin duda la categoría de sexo apresa firmemente a las mujeres⁹

Puede que el programa de liberación sexual, la píldora anticonceptiva, la ligadura de trompas o incluso el aborto, no fueran nunca un proyecto feminista sino más tecnología machista para un mundo contemporáneo, en el que el intercambio de mujeres no sea de a una, sino en una extensión y en una intensión indefinida en la que el deseo de la mujer (y tal vez el del hombre también) haya sido secuestrado o sobornado con más de un dispositivo (psiquiatrización de la abstinencia sexual, psicologización del celibato, ostracismo social de la soltera, etc.) . A este intercambio masivo de mujeres lo denomina Marx “comunidad de mujeres”.

M. E. (...), fabricante, me ha hecho saber que él emplea exclusivamente a mujeres en sus puestos mecánicos; da preferencia a las mujeres casadas, sobre todo a aquéllas que tienen familia numerosa; son más atentas y más disciplinables que las mujeres solteras, y además están obligadas a trabajar hasta la extenuación para procurarse los medios de subsistencia necesarios¹⁰

⁸ Wittig, Monique, *El pensamiento heterosexual*. Egales. Barcelona. 2006, p. 26.

⁹ *Ibid.* p. 28.

¹⁰ Marx, Karl, “Ten Hour’s Factory Bill, The Speech of Lord Ashley. London, 1844” en *El capital*. Libro 1. Cap. VIII, disponible en: <<http://aristobulo.psuw.org.ve/wp-content/uploads/2008/10/marx-karl-el-capital-tomo-i1.pdf>> [Consulta: julio 2019].

Engels afronta la cuestión de la mujer y preludia la teoría del intercambio de mujeres, dejando ver, a su vez, su apuesta por el amor libre y su agudo romanticismo. El intercambio de mujeres se extiende a las sociedades modernas a través de la clausura afectiva dentro de la clase social, como más adelante entreveía Lévi-Strauss:

En nuestros días hay dos maneras de concertar el matrimonio burgués. En los países católicos, como antes, los padres proporcionan al joven burgués la mujer que le conviene, de lo cual resulta naturalmente el más amplio desarrollo de la contradicción que la monogamia encierra: exuberante heterismo masculino y exuberante adulterio femenino. Y si la Iglesia católica abolió el divorcio, es probable que fuese por haber reconocido que frente al adulterio, como frente a la muerte, no hay remedio que valga. Por el contrario, en los países protestantes la regla general es conceder al hijo del burgués más o menos libertad para buscar mujer dentro de su clase. Por ello el amor puede ser, hasta cierto punto, la base del matrimonio, y para guardar las apariencias se supone siempre que es así, lo que está muy en consonancia con la hipocresía protestante¹¹ Pero en ambos casos, el matrimonio se funda en la posición social de los contrayentes, y por tanto, siempre es un matrimonio de conveniencia. También en ambos casos este matrimonio de conveniencia se convierte a menudo en la más vil de las prostituciones, a veces por ambas partes, pero mucho más habitualmente en la mujer, que sólo se diferencia de la cortesana ordinaria en que no alquila su cuerpo a ratos, como una asalariada, sino que lo vende de una vez para siempre, como una esclava¹² Respecto al matrimonio, hasta la ley más avanzada se da enteramente por satisfecha desde el punto y hora en que los interesados han inscrito formalmente en el acta su libre consentimiento. En cuanto a lo que pasa fuera de las bambalinas jurídicas, en la vida real, y en cuanto a cómo se expresa ese consentimiento, no es algo que inquiete a la ley ni al jurista. Y sin embargo, la más sencilla comparación del derecho de los distintos países debería mostrar al jurisconsulto lo que representa el libre consentimiento. En los países donde la ley asegura a los hijos la herencia de una parte de la fortuna paterna y donde, por consiguiente, no pueden ser desheredados (Alemania, los países que siguen el derecho francés, etc.), los hijos necesitan el consentimiento de los padres para contraer matrimonio. En los países donde se practica el derecho inglés, donde el consentimiento paterno no es condición legal del matrimonio, los padres

¹¹ Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Progreso. Archivo Marx-Engels de la Sección en Español del Marxists Internet Archive. 2017, p. 30.

¹² *Ibid.* p. 31.

gozan también de absoluta libertad de testar y pueden desheredar a su antojo a los hijos¹³

El amor sexual solo habría de ser posible entre los desposeídos, si bien la ideología monogámica imprimiría un trato decadente en la relación entre los sexos:

En las relaciones con la mujer, el amor sexual no es ni puede ser una regla excepto entre las clases oprimidas (en nuestros días, el proletariado), estén o no esas relaciones autorizadas oficialmente. Pero en este caso también desaparece el fundamento de la monogamia clásica, dado que faltan por completo los bienes de fortuna, para cuya conservación y transmisión por herencia se instituyeron precisamente la monogamia (...) Por eso, el heterismo y el adulterio, eternos compañeros de la monogamia, desempeñan aquí un papel casi nulo¹⁴

Prostitución general y economía sumergida

Una de sus observaciones sociológicas más brillantes e innovadoras, de las que muchas feministas beben desde los 70 hasta nuestros días, es la que evidencia un deterioro del poder de la mujer en las sociedades modernas, en las que el trabajo doméstico se privatiza y queda sumergido bajo el yugo masculino:

En el antiguo hogar comunista, que comprendía numerosas parejas conyugales con sus hijos, la dirección del hogar, confiada a las mujeres, era también una industria socialmente tan necesaria como el cuidado de proporcionar los víveres, cuidado que se confió a los hombres. Las cosas cambiaron con la familia patriarcal y aún más con la familia individual monogámica. El gobierno del hogar perdió su carácter social. La sociedad ya no tuvo nada que ver con ello. El gobierno del hogar se transformó en servicio privado; la mujer se convirtió en la criada principal, sin tomar ya parte en la producción social¹⁵

¹³ *Ibid.* p. 50.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, op. cit, p. 32.

Del mismo modo, deshace el prejuicio por el que todavía se sigue diciendo que las mujeres acaban de salir al mercado laboral, describiendo las condiciones en las que operan las trabajadoras del sector textil o relatando la cotidianidad de las mujeres en el sector minero, que las emplea para labores en la superficie solo después de que en 1842 se prohibiera su descenso bajo tierra. Como actualmente afirma Silvia Federeci, la incorporación de la mujer al trabajo industrial es tan antigua como el propio capitalismo y en modo alguno mejoró las condiciones del colectivo sino más bien al contrario:

Ya hemos visto eso en la fabricación de encajes, y ahora tenemos en las tiendas de moda de Londres una nueva prueba en apoyo de esta afirmación. Estos establecimientos emplean a gran número de chicas jóvenes hay, según se dice, un total de 15.000 –que viven y comen en la casa, la mayor parte originarias del campo, y son así esclavas completas de la patronal. Durante la temporada alta, que dura en torno a cuatro meses al año, la duración del trabajo llega, incluso en las mejores casas, a quince horas y, si surgen asuntos urgentes, dieciocho; pero, en la mayor parte de las casas, se trabaja durante este período sin ninguna fijación de tiempo, aunque las chicas no tienen más de seis horas, a veces tres o cuatro, e incluso dos horas sobre veinticuatro para descansar y dormir, y trabajan de diecinueve a veinte horas por día, cuando no son forzadas –cosa que ocurre con bastante frecuencia– a pasar ¡toda la noche trabajando! El único límite de su trabajo es la incapacidad física absoluta de seguir con la aguja un minuto más¹⁶

El fabricante es, en este aspecto también, el amo del cuerpo y de los encantos de sus obreras. El despido es un castigo bastante fuerte como para triunfar, en nueve casos sobre diez, sino en noventa y nueve casos sobre cien, sobre los escrúpulos de chicas que ni los tienen o que no tienen gran disposición a la castidad. Si el patrón es pequeño–y el informe de la comisión cita numerosos casos– su fábrica es al mismo tiempo su harén (...) ¹⁷

La apuesta de Marx y Engels no es la comunidad patente de mujeres sino, unidos al romanticismo más revolucionario, el amor libre, algo que vislumbran bajo las condiciones de posibilidad de una sociedad comunista. En cambio, en una sociedad de clases, en la que las condi-

¹⁶ Engels, Friedrich. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. JOJ. 2002, p. 293. Disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.doc>> [Consulta: julio 2019].

¹⁷ *Ibid.*, p. 221.

ciones y la construcción de emociones y afectos pivota en torno al poder de la propiedad privada y al fetichismo de la mercancía, que incluye la performance de género y el producto-mujer, puesto en el escaparate, manifestando y ocultando las penurias, explotación y sometimiento que habitan tras el magnetismo y el glamour de su presentación. Este fetichismo de la mercancía, que incluye y forcluye la subjetividad de la mujer, se desenvuelve a través de toda una política sexual. Así tituló su obra central y clásico del feminismo, Kate Millett, *Política sexual*, con la que abre la década de los 70, fructífera en la reflexión acerca de la vivencia femenina del amor. Con esta oleada de nueva filosofía de género, se desenmascara el amor como trabajo encubierto de la mujer. Con ello, se abre todo un nuevo mundo de posibilidades para la introspección de la mujer y para la conquista de su conciencia de clase, pudiendo resituarse, y advertir sus lugares en el conjunto de la producción. Todavía destacaremos más la ácida escritura con la que Shulamith Firestone deconstruye, con firmeza y bocanadas del mejor materialismo, el amor sexual y su papel explotador en la era capitalista:

Los hombres liberados necesitaban pollitas guapas que pudieran adaptarse a su nuevo estilo de vida; las mujeres hicieron la prueba. Ellos necesitaban sexo; las mujeres cumplieron con su parte. Pero esto era todo cuanto necesitaban de las mujeres. Si a una chica se le metía en la cabeza pedir alguna compensación anticuada a cambio, era una retrógrada, una retorcida o, aún peor, una frustrada. Una chica tenía que aprender a ser independiente a fin de no convertirse en una carga para su hombre¹⁸. La cultura masculina era y sigue siendo parásita y se alimenta de la energía emocional de las mujeres sin reciprocidad¹⁹.

¿Por qué toda la alegría y excitación ha sido concentrada y unificada en una parcela estrecha y difícil de alcanzar de la experiencia humana, dejando baldío todo lo demás? Cuando exigimos la eliminación del erotismo, no nos referimos a la eliminación del goce y excitación sexuales, sino a su redifusión sobre toda la trama de nuestras vidas²⁰

¹⁸ Firestone, Shulamith. *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Kairós. Barcelona. 1976, p. 41.

¹⁹ *Ibid.*, p. 160.

²⁰ *Ibid.*, p. 196.

Puede que la liberación sexual sea un contrasentido, si admitimos el escenario sexual como teatro determinado por la ideología de la dominación y cargado por un imaginario que funciona a través de la plasticidad y redes del inconsciente. Tomar a alguien bajo el único interés del intercambio erótico, es un modo fuerte de desprecio. Resulta difícil imaginar cómo la liberación sexual, relativizando la importancia de la unión íntima, podía empoderar en modo alguno a la mujer, que habrá pasado de retener, dosificar y regular esa capacidad sexual con la que podía intercambiar cierta estabilidad económica, a devaluar hasta la nada esa labor afectiva, que se dispensaría masivamente.

Regalar sexo, cuidados, amor, a cambio de nada supone redoblar la posición de esclava. Si tan siquiera, la liberación sexual hubiera supuesto un descubrimiento de la sexualidad de la mujer y un desplazamiento de la atención hacia el saber de su erogeneidad y de sus placeres, si tan solo hubiera servido para desmontar mitos como el del orgasmo vaginal, el del multiorgasmo, el del mayor tiempo de la duración del coito como favor para ella (¡ella! que tantas veces fingió en la intimidad para que aquello terminara lo antes posible), si hubiera permitido a la mujer acercarse a su propio deseo, a los medios de producción de su propio deseo, en lugar de multiplicarse como consuelo exprés del hombre, habríamos conseguido dar un paso hacia algún lado distinto de la simple comunidad de mujeres o prostitución general abaratada.

En la misma línea de Foucault, Firestone pone en evidencia la hipersexualización social, la intensidad con la que los dispositivos ideológicos del Estado (focos públicos de poder) seducen y excitan continuamente a los individuos, unidimensionalizándolos, tanto a mujeres, devenidas bienes de producción sexual sobre-explotados y desvalorizados, como a los hombres, alienados en una incansable carrera de conquistas o hazañas sexuales, en ausencia de las cuales creen perder su virilidad, su energía e incluso la chispa de la vida, hasta no poder distinguir la ausencia de sexo de la ausencia de vida. El poder ha diseñado el espejismo sexual orientando tras él la búsqueda de sentido y encerrando el deseo en esta forma única de encuentro con el otro, de reconocimiento, de interpretación del gesto, de vigor o salud, de creatividad, de construcción de proyectos colectivos, de modos de ocio. Todo ha llegado a instrumentalizarse hacia el éxito sexual, pues alzándose éste en baremo de logro personal,

se asegura la permanencia de la estructura heterosexual de parentesco, el reparto de roles y, en definitiva, la educación en la desigualdad. Se asegura que haya mujeres y que haya hombres, que haya esclavos y que haya amos y que esta mutua dependencia resulte existencial y que tanto unos como otros, luchan entre sí para alcanzar la posición de privilegio, para lo cual habrán de pasar los filtros del poder y dar por buena la máquina de desigualdad. Mantenerse en el poder implica la permanente renuncia al auténtico poder, a la potencia, a la capacidad de obrar y de generar nuevos códigos y modos de habitabilidad más incluyentes y, por ello, lazos de cooperación más robustos.

Sin embargo, para luchar contra la esclavitud, necesitamos reconocerla, sabernos en la posición marginada en la que actuamos y desde la que se nos lee. Para ello, debemos emplear un orgullo de clase, basado en la conciencia de nuestra necesidad, del carácter irremplazable de nuestra aportación social, de la dignificación de nuestro trabajo (incluido el del amor: cuidados, entretenimiento, consuelo, animación, etc.) y de la interdependencia que las mujeres hemos, para bien, tejido, en la aventura de la supervivencia. Tal orgullo de clase riñe con el orgullo simbólico-culturalista, erguido en función de la competitividad y el deseo de dominio. La lógica de dominación nos somete a todos. Eso es lo que deben comprender nuestros compañeros masculinos y eso es, también, lo que deben recordar nuestras compañeras en ascenso social.

Una de las mayores urgencias reside en este trabajo que es un trabajo social, de reflexión comunitaria pero también de introspección e incluso de reubicación de nuestras expectativas. Caer en la trampa de la eterna promoción, del triunfo aspiracional, del reconocimiento espectacular, o de la perfecta adaptabilidad a los requerimientos de un sistema en el que el mismo agente se encarga de nombrarnos y de expropiarnos, de encumbrarnos y de exprimarnos, es caer en la trampa en la que todavía hoy los hombres se hallan enredados. Es importantísimo recordar a Heidegger acerca de la inevitable objetivación del explotador:

Desde el momento en el que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado

sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo (...) Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia²¹

Por ello, la lucha feminista debe ser una lucha anticapitalista que no busque la complaciente nivelación con el hombre sino el fin de las lógicas de dominación instaladas a través de la institución heterosexual y heterocéntrica, de la estructuración consumista de la sociedad, de la aduocracia y del productivismo, en favor de constructivismos que no castren salomónicamente nuestro proceso de sexualización y nos permita gozar a todos de los registros masculinos y femeninos no privativos, hasta su posible y esperable difuminación y que nos permita enriquecernos fuera de los estrechos límites de la laboralización, para lo cual, resulta imprescindible el actual reconocimiento de los diversos modos de trabajo y del carácter productivo del mal llamado “amor”.

La batalla por un mundo que permita mostrar la vulnerabilidad, la dependencia y la mortalidad tanto del individuo como de la especie es vital para un feminismo revolucionario que no vaya a convertirse, simplemente, en plataforma oportunista para habilitarse en la zona blanca y masculina y abandonar a los negros, a las mujeres, a los animales, en definitiva, a nuestros hermanos de la historia no contada de los márgenes. Posibilitar un devenir-mujer, un devenir-animal, un devenir-negro, es nuestra potencia más brillante. En las antípodas, viven las abejas reinas y la debilidad vergonzante:

La obsesión que recorre a las minorías, en su temor de que pudieran ser ciertas las fábulas entorno a su inferioridad, alcanza proporciones inusitadas en la inseguridad femenina. Algunas mujeres consideran tan inadmisibles su posición inferior, que terminan por reprimirla y negarla rotundamente²²

²¹ Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Ed. del Serval. Barcelona. 2001, p. 25.

²² Millett, Kate. *Política sexual*. Ed. Cátedra. Madrid. 1995, p. 122.

La sociedad concede a unas cuantas mujeres una posición superior para que ejerzan sobre las demás una especie de censura cultural (...) Estas suelen verse obligadas a compensar su encumbramiento demostrando deferencia mediante una serie de declaraciones rituales, y a menudo muy cómicas, que en su expresión más típica constituyen votos de 'feminidad', es decir, de complaciente docilidad unida a un fuerte anhelo de sumisión al dominio masculino²³

El malestar en la familia y otros modos de prostitución

En el fondo, un malestar acompaña a la civilización del intercambio de mujeres. Ellas no desean la violenta instrumentalización con la que devienen mercancía sexual y, si acaso este imaginario ha sido inyectado sobre nuestras subjetividades, se esfuerzan en disimularlo o hacerlo pasar por un contenido teatral de su libertad o juego de seducción. En cambio, como apuntaba Wilhelm Reich, la revolución sexual, tomada en sentido auténtico, no sería otra cosa que el proceso de abolición de la familia. Reich afirmaba que la familia reprime la vida sexual de los hijos, disponiendo a la neurosis y que, bajo el sistema capitalista, desconocemos las condiciones sociales de una existencia amorosa satisfactoria. Con la represión sexual, se instituye la represión cognoscitiva, intelectual, técnica, motora, etc. Cuando se reprime en el niño y la niña (o en la mujer) su curiosidad sexual y su vida sexual se están reprimiendo colateralmente muchos otros potenciales de origen pulsional, como el ejercicio intelectual, el deporte, la disposición crítica, etc. Reprimir sexualmente al individuo significa amansarlo en todos los sentidos, castrar todo aquello que pueda resultar subversivo para el orden establecido. Así, la verdadera finalidad de la represión sexual es política. La sociedad capitalista, por medio de la publicidad y de la ideología, en la que utiliza motivos sexuales, obtendría provecho del tabú para lograr manejar el inconsciente de las masas y convertirlas en consumidoras. Reprime y seduce. Son dos caras de la misma moneda. La miseria conyugal no se agota en la divergencia de la pareja, sino que se derrama sobre los hijos. También la restricción sexual que los adultos se imponen, recae sobre los hijos. El transcurso de la vida familiar

²³ *Ibid.*, p. 123.

acumula un enorme odio que, consciente, puede desencadenar una poderosa fuerza revolucionaria volcado sobre sus causas reales, pero, reprimido, conduce a exteriorizaciones inversas como la obediencia ciega o la angustia social²⁴. Además de la clásica reivindicación comunista en torno a la colectivización de los medios de producción, cabría señalar, como modo fundamental de construcción de un buen común, de un común no cosificador ni explotador ni destructivo, la necesidad de colectivizar los medio de sublimación, dando acceso, a toda persona, a los recursos que permiten una sana economía libidinal, una capacidad creativa y abrirle una fuente de autovalorización verdaderamente rica y acorde con sus humanas capacidades, de tal suerte que la alienación sexual pudiera decaer en beneficio de una multitud de vías de transcendencia que nos permitan conciliarnos con nuestra finitud.

La represión sexual y la hipersexualización son lo mismo: se trata de hacer ver que las relaciones sexuales con cierta gente y bajo determinado pacto, son repugnantes, y que las relaciones sexuales con otra gente y bajo determinado pacto son la panacea, el mayor de los bienes del universo y la más plena realización personal. Y lo que pasa es que no es ni una cosa ni la otra salvo para una sensibilidad filtradísima por la moral y por las imposiciones simbólicas que dan persistencia a la institución familiar declarada en la prohibición del incesto:

El fin del tabú del incesto y la abolición de la familia tendrá como efectos la liberación sexual y la liberación consecuente de la cultura²⁵

Abolir el capitalismo no significa la abolición de la tradición patriarcal mientras se conserve la familia. Yo no creo solamente que se deba abolir el capitalismo y cambiar los medios de producción. También hace falta un cambio en la estructura familiar. Y eso no sucedió ni siquiera en China. Insisto en que hay que abolir la familia y reemplazarla por formas nuevas²⁶.

²⁴ Véase al respecto: Reich, Wilhelm. *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*. Ed. Planeta de Agostini. Barcelona. 1985. Consultar especialmente el capítulo 5: “La familia autoritaria como aparato de educación”.

²⁵ Reich, Wilhelm. *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*. Ed. Planeta de Agostini. Barcelona. 1985, p. 79.

²⁶ Extracto de “Conversaciones con Simone de Beauvoir” en la revista *Crisis*, n° 42, mayo de 1986.

Es bastante evidente que las relaciones amorosas que conocemos, son más bien insatisfactorias y primera causa de quiebra de la estabilidad mental y de búsqueda profesional medicalizada. Esto no es nada extraño si entendemos que aprendemos el amor de la crianza. No se trata de culpabilizar a la madre, y ni siquiera el padre sino de señalar que el cautiverio al que se somete a la mujer al hacerse madre, se impone también sobre los niños, de tal manera que conocen las relaciones sociales, auténticas, completas y no filtradas por la autoridad paternal, muy tardíamente, después incluso de que su personalidad se haya configurado. Esto hace que la empatía hacia los demás sea estrechísima. Esto no cambia sino aboliendo la familia y abriéndonos hacia formas de crianza menos autoritarias, más horizontales y a modos de parentesco no basados en el lazo sexual y la consanguinidad.

El malestar de la mujer, su sensación de estar siendo abusada, aun con su consentimiento, así como el miedo del hombre a un reparto insatisfactorio en el intercambio de mujeres, hallan una solución común en la construcción simbólica del negro y del inmigrante, como portador de un peligro machista y violento, que, imaginariamente, hubiera sido conjurado en la civilización blanca. Actualmente asistimos a la exotización del machismo, a través de una enorme insistencia mediática de difamación de las culturas islámicas, de la valoración desigual con la que se juzgan las letras y ritmos de la música racializada, etc.

(...) el mito del violador negro fue una invención claramente política
 (...) En el periodo inmediatamente posterior a la guerra civil, el espectro amenazante del violador negro aún no había hecho su aparición en el panorama histórico. Pero los linchamientos, reservados durante la esclavitud para los abolicionistas blancos, se demostraron una valiosa arma política. Y, antes de que el linchamiento se pudiera consolidar como una institución popularmente aceptada, había que justificar convincentemente su salvajismo y sus horrores. Éstas fueron las circunstancias que alumbraron el mito del violador negro, puesto que la acusación de violación se reveló el medio más poderoso, de todos los intentos que se hicieron, para justificar el linchamiento de las personas negras²⁷

²⁷ Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Akal. Madrid. 2005, p. 186.

Violencia de género, desatención e indefensión. Más allá del perfil del maltratador

En los últimos tiempos, la violencia de género se ha extendido casi hasta la normalización. No es casual ni se trata de una degradación de las personas. Las agresiones se visibilicen bajo discursos e interpretaciones inadecuados. El relato de la vulnerabilidad de la mujer en las relaciones interpersonales en las que se halla inmersa, se construye como alerta de peligrosidad social, contribuyendo a un nuevo aislamiento de la mujer, incremento de represión policial y endurecimiento penitenciario, que en nada mejoran las condiciones materiales en las que se constituyen las subjetividades sino que fortalece las relaciones de abuso, en las que se inserta la violencia de género y de las que se alimenta.

Existen, al menos, dos ideologías dominantes cubriendo los hechos mencionados y fundándolos de modo totalmente pernicioso. Por un lado, encontramos el diseño irreal del perfil del maltratador, a través del cine, la crónica periodística y su amplificación en el tejido de las redes sociales. Aparece como un hombre locamente enamorado, muy presente, con miedo a perder a su pareja, acomplejado y con poco carisma. La sintomática sería: exceso de atención, disponibilidad continua, demanda de amor y alta emocionalidad. Este perfil tan cinematográfico, sin embargo, es un mito, tal vez un deseo del imaginario romántico insertado en la mujer, que la dispone a esperar y a entregar. La realidad es que el maltrato de género se acompaña generalmente de una actitud mucho más desapegada y desvalorizante, más cercano al abandono, a la inestabilidad, a la desatención, falta de escucha y consideración unidimensionalizada de la mujer en clave sexual. El hecho de pensar al maltratador como un perdedor acomplejado, que se agarra a su pareja y que vierte en ella sus frustraciones, pone en peligro la credibilidad de la mayor parte de mujeres que sufren las formas más notables de violencia a manos, casi siempre, de hombres muy bien aceptados socialmente, populares, exitosos y huidizos. Desde esta posición, podremos entender que no todos los hombres violentos, y ni siquiera la mayoría, sienten el impulso de coartar la libertad de las mujeres con las que mantienen relaciones, prohibiéndoles hacer cosas, salir, disfrutar de sus amistades y aficiones, etc. Son muchos más los que sienten el impulso de coartar la libertad de las mujeres con

las que mantienen relaciones haciéndose esperar, de tal manera que las mujeres pudiendo salir, disfrutar de sus amistades y aficiones sin trabas, no pueden, porque al encontrarse a la espera de un mensaje, de una confirmación, de un “te quiero”, de un rato en su agenda, de una decisión firme o de cualquier signo de atención, no disfrutan de sus amistades y aficiones, pues con la mente puesta en un futuro incierto, sienten mariposas en su estómago (que no es síntoma de amor sino simplemente de ansiedad). Esta estrategia triunfa muy por encima de la represión clásica. Los discursos de la igualdad y la reciprocidad suelen ser discursos liberadores, mientras que, paradójicamente, los discursos de la libertad y de la independencia, suelen ser discursos de explotación, en este caso, de explotación afectiva. Una deriva neoliberal muy mercantilista, se abre en este intento de ligar la figura del maltratador al apego y a la atención, que está arrojando a las mujeres a la aceptación de relaciones sentimentales en las que no hay ni cuidado, ni interés por la persona, ni afecto ni nada de lo que constituye el complejo del amor.

Por otro lado, los espiritualismo pesado-orientalistas, tipo *new age*, están haciendo estragos en el lenguaje y, por ello, en el modo en que sentimos, percibimos la realidad y nos hacemos cargo de nuestras relaciones afectivas. Intensifican también el giro neoliberal de las recetas sobre el cuidado de sí, mezclando una suerte de determinismo cósmico al que hubiera que doblarse, con un voluntarismo extremo que individualiza absolutamente los acontecimientos de cada persona. Bajo este panorama, una enfermedad revela una culpa en el alma, un fracaso laboral, un exceso de apego que debe ser contrarrestado con una oportunidad que el cosmos nos da para crecer en autonomía y emprendimiento, y una relación sexo-afectiva violenta en una oportunidad para ver en el otro los propios defectos y aprender a establecer relaciones menos “tóxicas”. Son muchas las mujeres que, siendo físicamente maltratadas, no son conscientes siquiera, pues observan y padecen toda agresión como drama erótico. Acaban por decidir que tienen una “relación tóxica”, concepto que se libra de todo análisis de desigualdad social, privilegios sexuales y raciales y que desdibuja la diferencia entre el agresor y la víctima. Esta sensación de toxicidad resulta, además, adictiva y, en cierto punto, atractiva.

Erotizar la dominación y la sumisión crea el género... Bajo el dominio de la supremacía masculina, lo erótico es lo que define el sexo como desigualdad, esto es, como diferencia significativa. La objetivación sexualizada es lo que define a las mujeres como, y únicamente como sexuales²⁸ Creo que en las mujeres, al menos en esta cultura, el deseo sexual se ha construido socialmente como aquello por lo que llegamos a desear nuestro propio autoaniquilamiento. Esto es, nuestra subordinación es erotizada precisamente en tanto femenina (...) ²⁹

Si bajo el lema de la liberación sexual, se extendió la mercantilización e intercambio masivo de las mujeres, bajo un consentimiento forzado de las mismas ante la desalentadora consecuencia de no lograr nunca ser amadas, aceptadas, deseadas o, incluso, reconocidas, y se instauró sobre ellas la casi permanente disponibilidad al sexo, la comunidad de mujeres que Marx criticaba en los modos de vida burgueses, se habrá extendido a lo largo de todas las capas sociales, apenas sin transformaciones.

Cuando una mujer acepta lo que sería violación si no la aceptara, lo que ocurre es sexo³⁰

Todas las mujeres viven en la objetivación sexual como los peces viven en el agua. Todas las mujeres viven siempre bajo la sombra de la amenaza del abuso sexual. La pregunta es qué significa vivir como mujer, qué significa el sexo para las supervivientes en una cultura de la violación, El supuesto de que en cuestiones sexuales las mujeres en realidad quieren lo que los hombres quieren de las mujeres hace que la fuerza masculina contra las mujeres en el sexo sea invisible³¹.

Si observamos la permanencia de los más inauténticas trampas del victorianismo en la separación entre la vida personal y la vida política (laboral, artística, activista, militante, etc.), nos daremos cuenta de que la hipocresía, el secretismo y el disimulo conforman, mucho más que reminiscencias, los códigos actuales que siguen rigiendo más violentamente que nunca, una vez que las personas cruzan el límite de la adolescencia. El lema feminista según el cual, lo personal es político, no ha

²⁸ MacKinnon, Catharine Alice. *Feminismo inmodificado. Discurso sobre la vida y el derecho*. Ed. Siglo XX. Buenos Aires. 2014, p. 210.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ MacKinnon, Catharine Alice. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Ed. Cátedra. Madrid. 1995, p. 285.

³¹ *Ibidem*.

calado siquiera entre los grupos más concienciados y el “derecho a la vida privada” (de los hombres, ya que las mujeres no la tienen o es lo único que tienen) retorna en un juego malintencionado que soborna eficazmente a la mujer para seguir ocultando, por pudor, por elegancia, por estatus, las humillaciones a las que ha sido sometida. La clandestinidad de las relaciones sexuales se ha impuesto y el silencio de la mujer, se han impuesto. La expropiación del relato de sus vivencias, de la posibilidad de contrastar sus experiencias en la vida social, de la llorabilidad de los duelos y, en definitiva, de su propio cuerpo y de su propia historia, en beneficio de la discreción, allana el terreno masculino para el donjuanismo pero, sobre todo, para la negación de la vida de la mujer y para el disimulo de la violencia sobre ella.

No es difícil comprobar que la sexualidad construye los géneros, pues los géneros no son solo roles sino una desigualdad basal en los roles y estos roles se despliegan, fundamentalmente en la vida sexual y los rituales que la rodean y le dan escena:

Igual que la expropiación organizada del trabajo de algunos en beneficio de otros, define una clase, la de los trabajadores, la expropiación organizada de la sexualidad de unos para el uso de otros, define un sexo, la mujer³².

Practicar sexo con los desposeídos de poder es una forma de seguir teniéndolo, afirmación de jerarquía que sigue haciéndolo sexy en un sistema sexual en que la jerarquía es sexy³³.

Abolición de la familia y laboralización del trabajo afectivo de las mujeres

A modo de conclusión, quisiéramos insistir en la necesidad de abolir/aflojar la institución familiar, levantar la prohibición del incesto y reconocer el carácter productivo del trabajo doméstico y afectivo que, tradicionalmente, han ejercido las mujeres u otros colectivos oprimidos por la racialización, la exotización o la circunstancia migrante, incluyendo el trabajo sexual. La generalización de la prostitución bajo motivos inconscientes y chantajes emocionales de todo tipo, nos permite abrirnos

³² *Ibid.* p. 24.

³³ *Ibid.* p. 363.

al problema de la prostitución, identificándonos en ella en lugar de exteriorizarla y extrañarla de nuestros cuerpos, como si las condiciones oscuras de la mayor parte de las transacciones, eliminaran la naturaleza explotada, involuntaria e incluso traumática de la vivencia sexual de la mujer, que es, a menudo, la vivencia de una impostura que nos aleja de la conciencia de género. Se puede tener conciencia de género oprimido sin tener que identificarse con la opresión que nos re-escibe como mujeres.

Queremos llamar trabajo al trabajo para que así eventualmente podamos redescubrir lo que es amar y crear nuestra propia sexualidad, aquella que nunca hemos conocido. Y, desde el punto de vista laboral, podemos reclamar no solo un salario sino muchos salarios, puesto que se nos ha forzado a trabajar de muchas maneras. Somos amas de casa, prostitutas, enfermeras, psicoanalistas (...) ³⁴

Fingir excitación durante el acto sexual, en ausencia del orgasmo, también es un trabajo, y uno duro, porque cuando finges nunca sabes hasta dónde deberías llegar y siempre acabas haciendo más de lo que deberías ³⁵.

Sin modos de crianza, subjetivación y socialización más amplios, más allá del secuestro que la familia significa para los niños y que se impone con más brutalidad en tanto los espacios urbanos e incluso rurales han dejado de ser espacios comunitarios y seguros para ser espacios de guerra, ocupados y atravesados por las formas más grotescas de dominación y agresión, sin alternativas no familiaristas en el tejimiento de redes de apoyo social, sin reconocimiento de parentescos fundados en la libre elección amistosa y sin recursos colectivos de sublimación que permitan desplazar la fantástica preponderancia del sexo como lugar privilegiado de subjetivación, de intercambios, de autovalorización y de medición de la fuerza y salud de nuestras personalidades, se hace imposible abandonar el terreno de explotación y alienación en la que nos encontramos. Construir los escenarios que nos permitan descubrir y reimpulsar nuestra capacidad deseante, nuestros placeres, nuestra capacidad para vivir auténticamente el amor, el mutuo enriquecimiento personal, así como el arte de estilizarnos y de diferenciarnos como in-

³⁴ Federici, Silvia. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Ed. Traficantes de sueños. Madrid. 2013. p. 41.

³⁵ *Ibid.* p. 49.

dividuos, pasa por la construcción de nuevos códigos y valores que den sentido a una realidad en la que la familia, de hecho, ya ha fracasado y ya se ha descompuesto.

Fuentes bibliográficas

Libros

- Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Ed. Akal, Madrid, 2005
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Ed. Cactus, Buenos Aires, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998.
- Fausto-Sterling, Anne. *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Ed. Melusina, Barcelona, 2006.
- Federici, Silvia. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Ed. Traficantes de sueños, Madrid, 2013.
- Firestone, Shulamith. *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Ed. Kairós. Barcelona 1976.
- Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Ed. del Serval. Barcelona, 2001.
- MacKinnon, Catharine Alice. *Feminismo inmodificado. Discurso sobre la vida y el derecho*. Ed. Siglo XX. Buenos Aires, 2014.
- MacKinnon, Catharine Alice. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Ed. Cátedra. Madrid, 1995.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Ed. Fundación de Investigaciones Marxistas. Madrid, 2013.
- Millett, Kate. *Política sexual*. Ed. Cátedra. Madrid, 1995.
- Reich, Wilhelm. *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre*. Ed. Planeta de Agostini, Barcelona, 1985.
- Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual*. Ed. Egales. Barcelona, 2006.

Publicaciones digitales

- Engels, Friedrich. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, JOJ, 2002, p. 293, disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.doc>>
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ed. Progreso. Disponible en archivo Marx-Engels de la Sección en Español del Marxists Internet Archive <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf>
- Marx, Karl. “Ten Hour’s Factory Bill, The Speech of Lord Ashley. London, 1844” en *El capital*. Libro 1. Cap. VIII, disponible en: <<http://aristobulo.psuw.org/ve/wp-content/uploads/2008/10/marx-karl-el-capital-tomo-i-1.pdf>>.

**MANTÉNGASE INFORMADO
DE LAS NUEVAS PUBLICACIONES**

**Suscríbese gratis
al boletín informativo
www.dykinson.com**

Y benefíciense de nuestras ofertas semanales