

Nº 15 Julio - Diciembre 2019

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

DOSSIER

**La modernidad
como experiencia histórica
y sus crisis**



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Edita

Grupo de investigación: Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Nº 15 Julio - Diciembre 2019
Nº 15 July - December 2019

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

International Journal of Political Philosophy

DOSSIER

**La modernidad como experiencia histórica
y sus crisis**

***Modernity as a Historical Experience and its
Crises***



Edita Edited by

Grupo de investigación: Ética, política y derechos
humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Dirección postal*Post Address*

Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

Correo electrónico*E-mail*

editorial@lastorresdelucca.org

Sitio Web*Web Site*

www.lastorresdelucca.org

Diseño editorial*Editorial Design*

Romina Luppino · www.luppino.com.ar



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Edita Edited by

Grupo de investigación: **Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica** (Ref: 941719), Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD

Directores

Directors

Juan Antonio Fernández Manzano, Univ. Complutense de Madrid, España.
Diego A. Fernández Peychaux, Univ. de Buenos Aires, Argentina.

Secretaria

Secretary

Isabel Gamero, Universidad Complutense de Madrid, España.

Sec. técnico

Technical Secretary

Donald Emerson Bello Hutt, KU Leuven, Bélgica.

Vocales

Vocals

Gustavo Castel de Lucas, Univ. Complutense de Madrid, España.
Nicole Darat Guerra, Universidad Adolfo Ibañez, Chile.
Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España.
Sergio Quintero Martín, Universidad Complutense de Madrid, España.
Noelia Eva Quiroga, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Olga Ramírez Calle, Saint Louis Missouri, Campus Madrid, España.
Blanca Rodríguez López, Univ. Complutense de Madrid, España.
Virginia Zuleta, Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina.

Consejo asesor

Advisory Board

Hugo E. Biagini, Universidad de Lanús / CONICET, Argentina.
Carlos R. Braun, Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España.
María José Falcón y Tella, Univ. Complutense de Madrid (Derecho), España.
Oliver Feron, Universidad de Evora, Portugal.
Antonio García Santesmases, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Ignacio Gutierrez Gutierrez, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Antonio Hermosa Andujar, Universidad de Sevilla, España.
Axel Honneth, Columbia University, United States of America.
Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität
Giessen, Alemania.
Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España.
Eduardo Rivera López, Universidad Torcuato Di Tella / CONICET, Argentina.
Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Jonathan Wolff, Universidad Colegio de Londres, United Kingdom.

Comité Científico

Scientific Committee

Fernando Aguiar González, IESA, CSIC, España.
José María Carabante Muntada, Villanueva University Center, España.
Wolf-Jürgen Cram, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Felmon Davis, Union College Schenectady, NY, United States of America.
Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España.
Jorge Novella Suárez, Universidad de Murcia, España.
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.
Barbara Merker, Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania.
Eduardo Pellejero, Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil.
José Luis Pérez Triviño, Universidad Pompeu Fabra, España.
Andrew Price, Sheffield University, United Kingdom.
Damián Salcedo Megales, Universidad Complutense de Madrid, España.
Ursula Wolf, Universidad de Mannheim, Alemania.

BASES, CATÁLOGOS E ÍNDICES *DATABASE AND INDEXES*

Bases de datos especializadas *Specialized Databases*

THE *Philosopher's* INDEX

Bases de datos de citas *Citation databases*

Scopus[®]



Sistemas de Evaluación *Evaluation Systems*

DOAJ
DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

latindex

ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES



MIAR



E-sumarios *E-summaries*

Dialnet

REDIB | Red Iberoamericana
de Innovación y Conocimiento Científico

Catalogada en *Catalogued in*

- ~ Copec (Reino Unido)
- ~ Sudoc (Francia)
- ~ Zeitschriftendatenbank (Alemania)
- ~ World Cat (Mundial)
- ~ Catálogo CISNE de la UCM (España)
- ~ Red Española de Filosofía (REF) (España)
- ~ Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN) (España)

Política Open Access *Open Access Politics*

- ~ SHERPA/ROMEO
- ~ Open Archives
- ~ Directorio Dulcinea (España)

SUMARIO *SUMARY*

DOSSIER

La modernidad como experiencia histórica y sus crisis. Recorridos alternativos, enfoques teóricos y repercusiones en el pensamiento contemporáneo.

La modernidad como experiencia histórica y sus crisis. Recorridos alternativos, enfoques teóricos y repercusiones en el pensamiento contemporáneo.

Artículos del Dossier *Dossier's articles*

- P. 9 Editorial
Editorial
Dante Ramaglia
- P. 15 Una modernidad silenciada. El despertar de los derechos fundamentales y del derecho internacional en Francisco de Vitoria.
Modernity and Conquest. The Awakening of Fundamental Rights and International Law in Francisco de Vitoria.
Juan Ignacio Arias Krause
- P. 41 El *Fausto* de Goethe y la tragedia de la modernidad.
Goethe's Faust and the Tragedy of Modernity.
Juan Manuel de Faramiñán Fernández-Figares
- P. 63 Traspasando límites. Lo personal y lo político en el feminismo.
Passing Limits. The Personal and The Political in Feminism.
Gemma del Olmo Campillo
- P. 81 La crisis de la modernidad en las obras de Hannah Arendt y Leo Strauss. Diferencias que iluminan problemas comunes.
The Crisis of Modernity in The Works of Hannah Arendt and Leo Strauss. Differences That Clarify Common Problems.
Dolores Amat
- P. 107 La experiencia de la modernidad. Shock y melancolía en Walter Benjamin.
The Experience of Modernity. Shock and Melancholy in Walter Benjamin.
Natalia Taccetta
- P. 135 Crisis, transhumanismo y agencia histórica: más allá de las paradojas de la ansiedad.
Crisis, Transhumanism and Historical Agency: Beyond the Paradoxes of Anxiety.
Cecilia Macon

- P. 163 Sobre modernidad y colonialismo. Notas suplementarias sobre una relación.
On Modernity and Colonialism. Supplementary Notes on a Relationship.
Alejandro J. De Oto
- P. 183 Aníbal Quijano, un secreto *khipukamayuk*. La modernidad, el nudo por desatar.
Anibal Quijano, A Secret Khipukamayuk. Modernity, the Knot to Untie.
José Guadalupe Gandarilla Salgado y María Haydeé García Bravo
- P. 215 Dos teorías críticas acerca de la modernidad en el contexto latinoamericano: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel.
Two Critical Theories about Modernity in the Latin American Context: Bolívar Echeverría and Enrique Dussel.
Dante Ramaglia

Reseñas *Reviews*

- P. 247 Fricker, Miranda (2017). *Injusticia epistémica* (Ricardo García Pérez, Trad.). Barcelona, CT: Herder. 300 p.
María Victoria Pérez Monterroso
- P. 251 Ravecca, Paulo. (2019). *The Politics of Political Science. Re-Writing Latin American Experiences*. New York, Estados Unidos de América: Routledge. 275 p.
David Cardozo Santiago
- P. 257 Capizzi, Antonio. (2018). *Heráclito y su leyenda: propuesta de una lectura diferente de los fragmentos* (José M^a Villoria Losada, Trad.). Zaragoza, AR: Prensas de la Universidad de Zaragoza. 210 p.
Irene Fernández Cano

Información para autores *Information for Authors*

- P. 265 Política editorial
Editorial Policy
- P. 272 Envíos
Submissions



FECHA DE PUBLICACIÓN N°15
PUBLICATION DATE N°15



1/7/2019

DOSSIER

La modernidad como experiencia histórica y sus crisis. Recorridos alternativos, enfoques teóricos y repercusiones en el pensamiento contemporáneo.

*La modernidad como experiencia histórica y sus crisis.
Recorridos alternativos, enfoques teóricos y repercusiones en el
pensamiento contemporáneo.*

Editorial

Editorial

Dante Ramaglia
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

La significación de la experiencia histórica que deviene a partir de la modernidad constituye un tema central para la filosofía contemporánea. Los debates sobre la modernidad tuvieron una marcada intensidad hacia las últimas décadas del siglo pasado, cuando se postuló su superación en la denominada *posmodernidad*. En tal sentido, lo que más cabe destacar de las posiciones sostenidas en ese momento fue una polarización de las argumentaciones que, o bien defendían la posibilidad de dar continuidad al proyecto moderno, o bien desde una crítica radical sustentaban su agotamiento a partir de unos fenómenos que entendían como signos que manifestaban una nueva época. En el conjunto de concepciones que caracterizaron al discurso posmoderno, entendido como una construcción narrativa que postulaba la tesis de una ruptura histórica, no deja de observarse que se operó a partir de la caracterización de ciertos aspectos de la modernidad, al igual que también se hizo selectivamente con la imagen que posteriormente se ofrecería de la posmodernidad. Sin embargo, estas opciones, que son inherentes a toda periodización, incluyeron un fondo incuestionable que bloqueaba la capacidad de llevar la crítica más allá de ciertos límites. Esto incidió en la justificación de un relato que no tematizaba, o si lo hacía resultaba inocuo, el fenómeno global de expansión del capitalismo tardío. En el terreno de los discursos políticos, tampoco se tematizó la hegemonía que alcanzó el *pensamiento único*.

El aspecto que queremos destacar en este dossier no se refiere tanto a la revisión de este debate, como al hecho de que la modernidad contiene otras posibilidades de indagación que no se agotaron en el mismo. Por este motivo, centramos nuestra atención en una línea de relectura de este fenómeno que prosigue en nuestro tiempo y que tiene antecedentes significativos en diversas tendencias críticas del pensamiento contemporáneo.

En efecto, las discusiones que emergen de tales producciones son centrales para la constitución de este pensamiento, puesto que contribuyen a su diferenciación conceptual respecto de la etapa histórica precedente. Desde el siglo pasado hasta la actualidad, se han desarrollado distintas formulaciones a nivel mundial que promueven la reconstrucción de la genealogía de estos

debates y han comenzado a proyectar horizontes de las experiencias que se derivan de la modernidad. Con la vista puesta en esas dos direcciones, genealogías y horizontes, los abordajes críticos desarrollados en este dossier delimitan los alcances y los aspectos que se han de superar con respecto a esa etapa decisiva de la formación de nuestras sociedades. En tal sentido, es posible distinguir las postulaciones contenidas en las críticas planteadas sobre la modernidad; en particular, aquellas que asumen un sentido emancipatorio desde el cual se enuncia la superación de las crisis a las que ha llevado ese proceso civilizatorio planetario.

Otra cuestión relevante en referencia con este dossier es la definición de ciertos rasgos que pueden señalarse sobre este período histórico y los cambios que trae aparejados su desarrollo. Entre las características principales correspondientes a la modernidad pueden mencionarse: 1) la tendencia a una innovación constante, que conlleva la disolución de las formas tradicionales de la sociedad como unidad de sentido para dar lugar a una diferenciación de distintas esferas de la actividad social; y 2) la idea de emancipación racional del sujeto, que trae aparejada la reivindicación de la autonomía individual frente a cualquier coacción externa. Estos aspectos confluyen en la representación de lo moderno como creación de lo nuevo por parte de un sujeto en todos los ámbitos de la experiencia humana.

No obstante, en formaciones conceptuales sucesivas, la misma noción de *sujeto* resulta sometida a un proceso de descentramiento respecto del lugar que se le otorga a la racionalidad y a las funciones que este ejerce a través de distintas figuras generadas en el devenir histórico y social. Desde este punto de vista puede agregarse que la dinámica histórica desplegada por la modernidad reviste un carácter contradictorio, en el que se dan conjuntamente la creación y la destrucción y en el que los cambios producidos son generadores de autorrealización e incertidumbres, tanto a nivel individual como colectivo. En más de una ocasión, la apertura de la modernidad, que se lanzaba hacia lo desconocido, lo diferente y lo otro; culminó con la asimilación de estos ámbitos a una lógica uniforme, así como con la subsunción a una dimensión única y la reducción de la pluralidad que caracteriza a la experiencia humana¹.

El cuestionamiento de un modelo normativo que estaría dado por las sociedades occidentales avanzadas constituye igualmente un punto de partida para señalar el significado particular que presenta la modernidad en las culturas periféricas, como es el caso de América Latina. Desde esta perspectiva

1 Acerca de los caracteres que conforman la modernidad y las posibilidades de visualizar alternativas a una tendencia hegemónica y homogeneizadora puede consultarse: Ramaglia, 2008 y 2015.

se trata de tomar en consideración diversas postulaciones críticas que se han realizado sobre este proceso y sus proyecciones en nuestras sociedades. Asimismo, las tesis que se oponen al modo en el que se ha desarrollado la modernidad en su última etapa, bajo la extensión a nivel mundial de la lógica del mercado capitalista, son las que se orientan a promover la idea de una *modernidad alternativa*. Esta idea se dirige tanto a reconocer que en nuestro pasado han existido expresiones alternativas a este fenómeno o, en un sentido programático, a que deben desenvolverse otras formas de modernidad bajo modalidades que puedan superar las expectativas de ese proyecto que concluyó en una crisis civilizatoria, lo que supone una alternativa a la misma modernidad hegemónica.

En particular, la noción de que hay otros modos posibles subyace al concepto de *modernidades múltiples* que se ha empleado en algunas versiones recientes, como por ejemplo la obra de Eisenstadt (2000, 2013), para poner en duda que haya un único paradigma sociocultural de la modernidad. Desde este punto de vista, la pluralidad asignada a los diferentes recorridos de la experiencia moderna requiere tener en cuenta no solo la común identificación con una secuencia temporal lineal y progresiva, sino también las localizaciones geográficas que evidencian las realizaciones históricas que varían según situaciones concretas y formaciones culturales diferentes. La ruptura de una comprensión unitaria y teleológica de la historia abre nuevas posibilidades frente a los modelos que preconizaron una única vía de desarrollo a partir de la modernización capitalista. A partir de esta concepción también resulta posible visibilizar las formas contrahegemónicas y representativas de la diversidad social y cultural a las que han dado lugar las distintas experiencias de la modernidad.

Los estudios reunidos en el presente dossier tratan de dar cuenta, precisamente, de esos recorridos plurales que se dieron en el proceso seguido desde la modernidad hasta el presente. El punto de partida de la mayor parte de artículos del dossier consiste en la búsqueda y el reconocimiento de las huellas y fragmentos de aquellas experiencias diversas de la modernidad, así como de sus representaciones en el campo intelectual, a partir de las repercusiones que posee el mundo moderno y que ha configurado las sociedades actuales.

De este modo, en su artículo “Una modernidad silenciada. El despertar de los derechos fundamentales y del derecho internacional en Francisco de Vitoria”, Juan Ignacio Arias Krause repasa las tesis jurídico-políticas del teólogo dominico en el siglo XVI, en el momento inicial de la formación de la etapa moderna. La nueva situación conformada por el conocimiento de otras realidades y la expansión colonial en tierras americanas dio lugar a una serie

de proposiciones sobre los derechos fundamentales y el derecho internacional, que correspondieron respectivamente a una anticipación de los derechos del hombre y a la aspiración utópica a la paz en el marco de las disputas interimperiales de la época. Avanzando en este decurso histórico, destaca el artículo de Juan Manuel de Faramián Fernández-Figares, “El Fausto de Goethe y la tragedia de la modernidad”, donde se presenta una lectura de este simbólico personaje para mostrar el paso de la modernidad al mundo contemporáneo. El autor equipara este itinerario con el derrotero que siguió la realidad europea en las dimensiones sociales y políticas, estableciendo así un diagnóstico y una prospectiva. Por su parte, Gemma del Olmo Campillo indaga en las alternativas que se plantean en la modernidad, identificada con la obra de Rousseau, desde el punto de vista del género. La discusión sobre lo personal y lo político resulta así decisiva para dar cuenta de una tensión que se abre en la modernidad a partir de la renovación conceptual que propone la epistemología feminista. Los tres siguientes artículos se centrarán en la resituación de de la modernidad en América Latina, así destaca el trabajo de Alejandro de Oto, quien realiza un recorrido por las teorías sobre el colonialismo, ya sean poscoloniales o decoloniales, para mostrar su vinculación con la etapa moderna. La relación modernidad/colonialidad consiste, según este autor, en una clave de lectura de varias de estas teorizaciones, en sus derivas culturales y epistemológicas, lo que estudia especialmente en referencia al problema de la representación y los procesos de subjetivación. Por su parte, José Gandarilla Salgado y María Haydeé García Bravo presentan el artículo “Aníbal Quijano, un secreto *kipukamayug*. La modernidad, el nudo por desatar”, en el que examinan el par explicativo modernidad/colonialidad a partir de la varios conceptos de la obra de este reconocido sociólogo peruano. De este modo, apelan a la metáfora del nudo que aparece en distintas enunciaciones que realiza Quijano, para indicar el modo en el que la modernidad contiene una doble dimensión: epistemológica y política. En el texto de Dante Ramaglia se retoman y coparan las teorías críticas sobre la modernidad elaboradas por Bolívar Echeverría y Enrique Dussel, dos filósofos representativos del pensamiento latinoamericano contemporáneo, con especial interés en la caracterización del *ethos* barroco que lleva a cabo Echeverría y en la noción de transmodernidad de Dussel.

Regresando al debate de la modernidad europea y sus crisis, Natalia Taccetta escribe el artículo titulado “La experiencia de la modernidad. Shock y melancolía en Walter Benjamin”, donde constata cómo este pensador resulta central para dar cuenta de algunas de las aporías en las que desemboca la modernidad. En parte, esto se refleja en sus tesis sobre la historia que

ponen en cuestión la creencia en el progreso, pero también se traducen en las experiencias asociadas a la melancolía y a la dimensión estética como medio de reconstrucción de lo humano. En una línea de indagación cercana, Cecilia Macón parte de la dimensión afectiva de la filosofía transhumanista de Nick Bostrom para contraponer dos narrativas históricas. Una sostenida en la idea de progreso y otra en la de crisis. Por último, Dolores Amat repasa la crisis que trae aparejada la modernidad a partir de las obras de Hannah Arendt y Leo Strauss. Las concepciones de estos dos autores, con sus especificidades, se plantean en sus divergencias y coincidencias con respecto al diagnóstico de su tiempo, ya que ambos coinciden en señalar el agotamiento de la filosofía política para buscar nuevos paradigmas de interpretación y explicación de la modernidad.

Los trabajos presentados posibilitan, entonces, ofrecer un conjunto de indagaciones en torno al significado que posee la modernidad para nuestra época y en distintos escenarios. Desde este punto de vista contienen una serie de consideraciones acerca de las sucesivas crisis que acompañan a este período histórico, entendido como proyecto político y cultural, que ha variado a lo largo del tiempo y de los espacios y que no siempre logró cumplir sus sueños.

Referencias bibliográficas

- Eisenstadt, Shmuel N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, (129), 1-29.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2013). América Latina y el problema de las múltiples modernidades. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (Nueva Época), 58(218), 153-164.
- Jameson, Fredric (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona, CT: Gedisa.
- Kozlarek, Oliver (Coord.). (2007). *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Ramaglia, Dante (2008). Modernidad. En Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (Dir.), *Diccionario del pensamiento alternativo* (pp. 338-340). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Ramaglia, Dante (2015). Cambio social, crítica de la modernidad y reinención de la política en América Latina. En Ángela Sierra González (Ed.), *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina* (pp. 173-190). Barcelona, CT: Laertes.

Modernidad y conquista. El despertar de los derechos fundamentales y del derecho internacional en Francisco de Vitoria

Modernity and Conquest. The Awakening of Fundamental Rights and International Law in Francisco de Vitoria

Juan Ignacio Arias Krause
Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

RESUMEN Entre soberanía y Derechos fundamentales se ha producido una contienda en el terreno internacional que solo ha dado pequeños espacios de acción a los derechos, y esto, por lo general, luego que las crisis ya han dado paso a las tragedias y estas a la ignominia. El Derecho Internacional, por su parte, sucumbe constantemente a formas de dominación y poderío, quedando su actuar supeditado a ciertas codificaciones que a cada instante son suspendidas por la excepción política. El teólogo dominico del siglo XVI, Francisco de Vitoria, estableció los principios de un Derecho de gentes, basado en un poder civil laico que, sin perder el ejercicio de la soberanía interna, supiera defender y privilegiar el “derecho de todos los hombres” por sobre el ejercicio del poder y de los intereses particulares. El presente artículo tematiza esta querrela para mostrar la posición de Vitoria, quien se adelanta a las grandes declaraciones de los Derechos de los hombres del siglo XVIII, al presentar una doctrina original dentro del marco de una incipiente globalización y centrada en la defensa de los Derechos fundamentales.

PALABRAS CLAVE Francisco de Vitoria; Modernidad; Derecho internacional; Derechos fundamentales; Soberanía.

ABSTRACT *In the international sphere, sovereignty and fundamental rights are often at odds, giving these rights little space for action and, in general, only after crisis has led to tragedy, and tragedy to disgrace. International Law, on the other hand, consistently succumbs to forms of domination and power, and its scope of action is often limited to certain codifications which are frequently suspended by political exception. Sixteenth century Dominican theologian, Francisco de Vitoria, established the principles for a Law of the people, based on secular civil power that, while still exercising internal sovereignty, could defend and privilege the “rights of all men” over the exercise of power and private interest. This article focuses on this*

dispute to show Vitoria's position, who long preceded the great declarations of human rights of the 18th century, presenting an original doctrine within the framework of an emerging globalization and based on the defense of fundamental rights.

KEY WORDS *Francisco de Vitoria; Modernity; International Law; Fundamental rights; Sovereignty.*

RECIBIDO *RECEIVED* 30/11/2018

APROBADO *APPROVED* 24/4/2019

PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DEL AUTOR

Juan Ignacio Arias Krause, Instituto de Filosofía, Universidad Católica Silva Henríquez, Chile. Este artículo forma parte del Proyecto FONDECYT Iniciación n° 11170812.

La investigación y la redacción del presente artículo se ha llevado a cabo durante una estancia de investigación realizada en la Casa de Velázquez, Madrid, gracias a la Beca otorgada por el Madrid Institute for Advanced Study (MIAS) en la modalidad de corta duración.

Correo electrónico: jarias@ucsh.cl

Correo postal: Carmen 350, 6° piso. Santiago, Chile.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8985-9732>

Los derechos fundamentales destacan por ser uno de los principales relatos modernos que reluce al interior de otros. Entre ellos, los principios de igualdad y libertad aparecen como el eje rector de las corrientes de pensamiento ilustradas y de la Revolución francesa. Ciertamente, las características con las que se presentaron dentro del contexto revolucionario son las que determinaron la manera de ser asumidas posteriormente en el mundo contemporáneo, como el producto más alto del universo burgués que logró su reconocimiento en ese momento. Sin embargo, igualdad y libertad a la altura del siglo de Las Luces francés ya contaban con una destacada y compleja trayectoria, no meramente enfocada al nivel de derechos individuales sino sobre todo colectivos. La distancia entre ambos niveles es grande y determinó el triunfo de una posición sobre la otra: por un lado, la comprensión de los derechos dentro del universo subjetivo y, por el otro, desde un fondo objetivo, propio del derecho natural. Este último se despliega a través de las grandes presentaciones en defensa de la libertad y la igualdad realizada en el siglo XVI por juristas y teólogos de la Escuela jurídica española. Más precisamente, en el contexto del *problema del otro*, cuando los tambores y los fusiles de la conquista aún no se habían apagado, ciertos autores se enfrentaron en una querrela que supuso el choque del poder, de las riquezas y de la crueldad frente a la ética en su dimensión política.

El primero que respondió en aquella querrela desde su cátedra en la Universidad de Salamanca fue el dominico Francisco de Vitoria, a galope entre la escolástica y el humanismo y con una sensibilidad particular para captar la crisis que aquella contienda supuso, tanto a nivel social como político.¹ De manera que la particularidad de la obra de Vitoria se encuentra justamente en esta capacidad para escuchar su tiempo y desde su propia contingencia formular una teoría original, aunque se encuentre inserto en una tradición doctrinal y religiosa específica.

El presente artículo se divide en cuatro secciones que pretenden mostrar, en primera instancia, el contexto jurídico específico en el que Vitoria desarrolló su obra, situado dentro del marco jurídico-político del derecho natural de su época. La segunda sección alcanza un grado mayor de especificación, estableciendo la relación que existe entre su teoría internacionalista vinculado al problema de la soberanía, punto capital de la teoría política moderna. Luego se dará paso a la tercera parte, donde se expondrá el fondo antropológico que anima la doctrina del maestro de Salamanca. Es esta una ida a los fundamentos de su teoría política, la base específica en la que desarrolla su

1 Para un análisis acabado de los problemas que suponía en la época las repercusiones de lo que ocurría en América en el contexto político y moral español del siglo XVI, véase Pereña, 1984, pp. 296-306.

particular doctrina de los derechos fundamentales, en un contexto clave de la expansión global europea: las ya señaladas atrocidades cometidas por los españoles contra las gentes que poblaban América. Las consecuencias teóricas de este contexto aparecen con inusual intensidad, postulándose la igualdad y la libertad de “todos los hombres del orbe,” sin limitar dichos principios ni a la raza, ni a la geografía, ni a la cultura. Surge, de esta manera, el otro, no en su calidad abstracta, sino como rostro lacerado y víctima de las más terribles injusticias, como queda evidenciado en la carta dirigida al Padre Arcos, célebre por la constatación del estremecimiento que provocaban en Vitoria los hechos ocurridos en América, en particular en Perú: “[S]e me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas” (Vitoria, 1539/1967, p. 138), sostiene. Por otra parte, el mismo texto de la *Relectio de Indis* da cuenta de los atropellos cometidos por los españoles: “se oye hablar de tantos asesinatos, de tantos abusos sobre hombres inofensivos, de tantos propietarios que han sido despojados de sus bienes y riquezas, con razón puede uno preguntarse si todo esto ha sido hecho justa o injustamente.” (Vitoria, 1539/1967, p. 10). Para concluir, en la última sección se mostrará su teoría como consecuencia de la expansión de la base antropológica vista en el punto anterior. Con esto, el artículo pretende visibilizar una modernidad postergada, destacando la importancia que tiene, tanto por las crisis humanitarias que se han sucedido en este breve siglo XXI como por el carácter global en el que nos encontramos y que Vitoria logró dimensionar casi cinco centurias atrás.

Vitoria en la modernidad

La importancia de Vitoria ha sido destacada y rescatada como figura principal en el pensamiento jurídico desde el siglo XX y aún más en el nuestro, en que se suceden los estudios monográficos en torno su imagen y obra.² En esta presentación, con todo, no se pretende seguir en esa línea, sino de pensar en las dinámicas en que escribió su obra, en vistas a analizar la actualidad que gozan sus principios dentro de la órbita jurídica que ofrece el derecho natural alejado de un fondo trascendente. Pues si Vitoria estableció los principios derivados de una teología moral específica, en este nivel posiblemente no se ajusta a nuestros tiempos. Justamente, el fondo teológico que contiene a dichos principios vuelve compleja la relación entre su teoría y los problemas políticos actuales, haciendo necesario establecer el marco desde el que resulte posible

2 Para una bibliografía detallada sobre el profesor de Salamanca, remitimos a la hecha por Francisco Castillo Urbano en el primer capítulo del libro *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, quien realiza una extraordinaria referencia crítica sobre las diversas recepciones y las polémicas suscitadas desde su tiempo hasta el nuestro. (Véase 1992, pp. 13-33).

establecer tal vínculo. Para ello, lo primero que se deberá hacer es establecer el universo jurídico en el que se inserta, como es el iusnaturalista, el cual en el desarrollo de la modernidad sirvió para fundamentar tanto la base jurídica de los pueblos como su estructura política y social, bajo una comprensión más amplia que la abarcada por el derecho positivo. Sus campos de aplicación son diversos ya que se hunden en una comprensión antropológica, en virtud de la cual se asumirá una idea específica de la naturaleza humana como ordenadora de la actividad comunitaria. El derecho natural, por ello, tiene una diversidad de presentaciones dependiendo de la cultura que lo asuma: diverso será el derecho natural cristiano al racionalista y cada uno de ellos tendrá una comprensión específica de la naturaleza del hombre.

Sin embargo, y siguiendo a Passerin D'Entreves (1966, p. 189), más allá de entrar en la disputa entre la validez o invalidez de este tipo de derecho (cuyos problemas ya no pertenecen a los propios de la Filosofía jurídica ni de la Filosofía política contemporánea), lo que nos interesa es ver si los problemas de los que se ocupaba en otro tiempo tienen o no importancia en el mundo actual, o al menos ciertos tipos de problemas y cierta manera de asumirlos. De hecho, gran parte del universo conceptual político que determina la estructura legal y política de nuestra época, aunque sea de modo problemático e inclusive adverso, provienen de las formulaciones iusnaturalistas. Conceptos claves que si bien con la evolución de las ciencias positivas ya no pueden ser únicamente pensados encerrados en aquella disciplina, que es el Derecho, tampoco pueden ser pensados a la altura del problema enajenados de él, cuestión que queda constatada, por ejemplo, en la revitalización de este vínculo mediante el pensamiento biopolítico, el cual sitúa su nacimiento a partir de la idea jurídico-política moderna por antonomasia, como es la soberanía (Agamben, 2006).

El derecho natural se vincula a planteamientos filosóficos que alcanzan mediante la norma jurídica una formulación en lo objetivo, planteamientos que anteceden y otorgan legitimidad a la ley positiva. Esta legitimidad se establece desde un espacio ético que, si bien es diverso al jurídico, bajo esta concepción no se encuentran del todo distanciados. Es, de hecho, lo ético lo que le concede la validez tanto social como jurídica a la posterior ordenación positiva y desde donde puede establecer una nueva base de la estructura jurídica y política en un universo secular, donde ya no sea propiamente un orden religioso el que establezca la base y estructura del marco social y político. Distinción entre el universo natural y el sobrenatural que realiza en la *Relectio de Indis*, que sirve para presentar propiamente el análisis del poder político y también para validar o no la legitimidad de los títulos que se tenían sobre las

tierras descubiertas.³ Es en este contexto donde surge el concepto moderno de soberanía, el cual desplaza el carácter soberano de la idea de Dios, para aplicarlo al Estado o república, tal como reza la célebre definición de soberanía hecha por Bodino, en tanto *Majestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* (“el poder absoluto y perpetuo de una república” (1576/1992, p. 47)) y que, ya sea en su vertiente escolástica o racional, tiene al pueblo como sujeto de esta “*facultad, autoridad o derecho de gobernar*” (Vitoria 1528/1960, p. 165). Utilizamos esta referencia a Vitoria para destacar el carácter soberano del pueblo existente ya en la primera modernidad, y más aún destacar que ni siquiera habría que esperar a Suárez para postular esta tesis. Ciertamente, como señala Truyol y Serra (1988, p. 82), soberanía proviene del vocablo francés *souveraineté* utilizado por Bodino para referirse (junto con Altusio) a la *maiestas* recién citada, en tanto poder absoluto, el que es, a su vez, al que se refiere Vitoria cuando habla de la *potestas publica*.

Se destaca, con ello, que no ha sido unívoca la concepción de la soberanía en el desarrollo del derecho en la modernidad, y ni siquiera dentro de la órbita más específica del derecho natural. De hecho, modernidad (como Aristóteles sostendría del ser) se dice de muchas maneras, pudiendo distinguir claramente al menos tres de sus momentos y, con ello, distinguir las conceptualizaciones jurídico políticas hechas en ella: una primera modernidad surge en el contexto de la comprensión del mundo como un sistema global, siguiendo los términos de Dussel (2005), tras el descubrimiento de América; la segunda surge y se desarrolla bajo la égida del racionalismo; en tanto que la tercera estaría determinada por la concepción de libertad surgida tras la Revolución francesa, como corolario y, a la vez, crisis del racionalismo.

Cada uno de estos momentos se ha desarrollado en el marco de un sistema jurídico específico, concebidos clásicamente como una sucesión evolutiva, asumiéndose una suerte de superación del derecho anterior por el posterior. De esta manera, el derecho natural escolástico habría sido superado por el derecho natural racional y este por el derecho positivo. No guarda interés en este momento desarrollar una exposición historicista del derecho, sino, por el contrario, marginarnos de esta comprensión con el fin de destacar la posible

3 Antonio Truyol y Serra presenta estas consecuencias como un eje capital en el pensamiento de Vitoria y como, a través de él, estará presente en toda la escuela jurídica española, destacando el carácter propiamente moderno de la Escuela, al distinguir entre el ámbito natural del sobrenatural en el universo político-jurídico: “[L]os títulos jurídico-naturales del poder y del dominio temporales no deben confundirse con los del derecho divino positivo que rigen en la esfera espiritual. Vitoria, y con él (conviene no olvidarlo) toda la escuela española del derecho de gentes de los siglos XVI y XVII no hace sino llevar consecuentemente al ámbito jurídico-internacional la distinción de los natural y lo sobrenatural, claramente establecida por Santo Tomás de Aquino y por él aplicada a este mismo ámbito.” (Truyol y Serra, 1967, p. CLVII).

contemporaneidad de ciertos elementos jurídicos que inauguraron el orden político moderno, en lo específico en torno a los espacios internacionales. Pues al asumirse la mencionada superación como un hecho, lo que acontece es que ciertos elementos que, a nuestro juicio, son fundamentales en el desarrollo político y social aún en nuestros tiempos, fueron perdiendo valor, habiendo sido silenciados por otras teorías, tal como ha sido el caso de la soberanía.

En efecto, cada una de estas etapas, por el contenido propio que contienen, merece una consideración conceptual diversa a la abstracta distinción de modernidad que las enmarca y encorseta. Dentro de este nivel conceptual y ampliando el campo de acción de la modernidad europea, Enrique Dussel habla de “dos conceptos de Modernidad” (2001, p. 349), uno eurocéntrico, que toma como ejes históricos los señalados acá (Reforma religiosa, la Ilustración alemana y la Revolución francesa), y otra modernidad de talante mundial, que guarda relación con la expansión geográfica del mundo, y la apertura en el horizonte político de las periferias y al llamado tercer mundo. Al respecto Luis Alejandro Auat señala:

No se trata, dice Dussel, de un proyecto premoderno, ni anti-moderno, ni post-moderno, sino “trans-moderno,” “por *subsunción real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (‘el Otro’ que la Modernidad), por negación de su carácter *mítico* (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)” (2006, p. 2).

En este marco se comprende mejor cómo la teoría soberana, determinada por la política adoptada desde la Paz de Westfalia, consolidaría su comprensión individualista, cuya competencia entre potencias tendría como valor el carácter individual de cada una de ellas, relacionándose en el terreno internacional como una sociedad donde cada uno de estos individuos soberanos son guiados por sus intereses particulares. Así de estrechas serían las relaciones que existen entre la sociedad civil al interior de un Estado y la sociedad de Estados en el exterior: unas y otras estarían gobernadas por los intereses egoístas de sus integrantes, teniendo como carácter último y definitorio el de ser una “lucha de todos contra todos,” según el modelo descrito por Hobbes en ese mismo período (1642/2000, pp. 33-34).

El siglo xx supo ver de manera trágica las consecuencias de destacar la posición de las potencias soberanas como individualidades dependientes de sus intereses particulares, postulando, frente estos, el carácter universal de ciertos derechos, los que se encontrarían por encima de cada uno de ellos. Sin embargo, la comprensión de una sociedad donde cada uno de los integrantes

defienden sus intereses, tiene una extensa tradición, encontrándose en los albores de la primera modernidad, ya que, siguiendo la idea de una beligerancia natural, Hobbes podría concluir que las relaciones entre los hombres en su estado de naturaleza, anterior a la actividad de la razón, se dan como las descritas por el cómico latino Plauto, en tanto “el hombre es un lobo para el hombre.” Contra esta idea, Vitoria respondería *avant la lettre* al filósofo inglés, mediante una concepción antropológica optimista, con la idea de una concordia natural entre los hombres, cosa que expresa citando al propio Plauto: “como se dice en la ley del *Digesto*, la naturaleza ha establecido cierto parentesco entre los hombres. Por donde va contra el derecho natural que un hombre aborrezca sin razón a otro hombre. Pues no es *un lobo el hombre para el hombre*, como dice Plauto, sino hombre” (1539/1967, p. 81). Es importante retener esta idea de concordia natural presente en Vitoria, la que servirá como base de su doctrina internacionalista (y que será revisado en la tercera sección), pues ya con este punto se puede destacar la distancia que tiene el dominico con la más destacada tradición política moderna, partiendo su teoría de un optimismo antropológico que conducirá a conclusiones del todo disimiles a las propuestas por la tradición hobbesiana.

Soberanía y derecho internacional

El concepto de soberanía constituye la piedra de tope en cada una de las formulaciones de filosofía política y jurídica modernas, sea en una consideración interna a la idea de Estado-nación, o bien externa, en el campo del Derecho internacional, o, dicho según los estudios propios del universo iusnaturalista, esta correspondería a aquella rama jurídica conocida como Derecho de gentes. La clave teórica y el marco que entrega esta **última** disciplina es imprescindible para el desarrollo de la soberanía pensada en el campo de la historia universal, comenzando a partir de **ésta** a tener una dimensión propiamente global. Esta exigencia que caracteriza el derecho en la modernidad (recuérdese el carácter racional y, con ello, universalista del mismo), ha de llenarse de un contenido específico con el principio moderno de la libertad. Este carácter universalista del Derecho de gentes tiene su origen en la que se ha llamado (en una acepción amplia, como señala Antonio Truyol y Serra) “la escuela española del Derecho natural y de gentes” (1988, p. 77). Con ello se procurará resaltar la importancia que tiene el derecho de gentes para comprender un fundamento adecuado (a nivel jurídico y ético) entre las relaciones internacionales, y nos proporcionará los antecedentes para la idea universalista de los derechos.

En este marco, lo que destaca en las investigaciones de Francisco de Vitoria es el carácter dinámico de su doctrina, siempre relacional y desde ahí que pueda entenderse la vigencia de su pensamiento. En primer lugar, no hay que olvidar que la obra que nos ha llegado de Vitoria en sus llamadas *Relecciones* procede de los apuntes realizados por sus estudiantes. En segundo lugar, como ya se ha dicho, lo que destaca en la obra de Vitoria es que las materias tratadas en ellas no son de carácter doctrinal dogmático, sino problemas que en más de un caso hacen referencia a la política contingente, para desde esta establecer los principios generales que la rigen (cuestión que lo llevará a tener más de un conflicto con las autoridades, como al formular su posición contra la guerra entre pueblos cristianos, en particular de España contra Francia). Teniendo este tenor, la doctrina enseñada se encuentra matizada en temáticas específicas, lo cual ocasiona cierta dificultad en la distinción conceptual, pues la mayoría de las veces las nociones se encuentra contextualizadas, dificultando así su análisis. En otras palabras, si bien analíticamente se tiende a dividir su obra para una mejor comprensión de las ideas centrales, las exposiciones realizadas en las *Relecciones* tratan sobre problemas específicos en los que vuelca su original doctrina.

Es así que la exposición sobre la soberanía se presenta en una mutua y compleja relación con el derecho de gentes y los derechos fundamentales. En este sentido, lo que destacará de su presentación es la lógica interna que opera de manera entramada entre estos dos derechos con la teoría de la soberanía, más precisamente señalar cómo el derecho de gentes y los derechos fundamentales ponen en suspenso (a cada instante, en cada momento) a la ley del soberano, o, en sentido inverso, cómo al ejercerse la soberanía esta tiende a poner en entredicho la validez de los otros dos derechos.

El cruce de estos tres elementos (soberanía, derecho de gentes y derechos fundamentales) cabe rastrearlo, como sugiere Ferrajoli (1992), en el momento originario en el que surge la necesidad de poner una jurisdicción sobre la soberanía estatal moderna en directa relación a la formulación y validación de los derechos de los hombres como derechos fundamentales y universales.⁴ En su libro *Derechos y garantías, la ley del más débil*, Ferrajoli sostiene:

Francisco de Vitoria, en sus *Relecciones de Indis recenter inventis* desarrolladas en la Universidad de Salamanca en 1539, formuló la primera doctrina orgánica de los derechos naturales, al proclamar como

⁴ Tal es lo que propone Ferrajoli (1992) quien toma esta tesis, primero, de James Brown Scott (1928, libro en el que el autor presenta a Vitoria como el fundador del Derecho internacional moderno, adelantándose en esto a Grocio) y, más recientemente, de François Rigaux (1992, quien ha defendido dicha tesis en “clave crítica”).

derechos universales de todos los hombres y de todos los pueblos el *ius communicationis*, el *ius migrandi*, el *ius peregrinandi in illas provincias e illic degendi*, así como de *accipere domicilium in aliqua civitate illorum*. (1999, p. 32).

Lo que interesa destacar es que tal proclamación se despliega, siguiendo la práctica pedagógica de Vitoria, en el marco del momento histórico que es considerado el primer referente de la Globalización, “cuando zarpó Colón y se abrió [para la cultura europea] el comercio entre el Viejo y el Nuevo Mundo” (Friedman, 2007, p. 19). A partir de este momento, ni la voluntad del papado ni la del soberano de un imperio dado (español o portugués, en sus inicios) eran dueños de gobernar sobre naciones donde no ejercieran su dominio. Taxativamente Vitoria pudo afirmar, primero, que “el emperador no es el señor del orbe” (1539/1967, p. 36), y, luego, que “el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio.” (1539/1967, p. 46). En estricto sentido, la teoría del derecho natural del profesor de Salamanca es una posición contra toda teoría voluntarista que determinaría las políticas soberanas de la modernidad. A la teoría de la voluntad como manifestación última de la soberanía, en manos del soberano (independiente del sistema político al que se adscriba este), Vitoria antepone el antiguo principio del bien común en materia internacional, puesto que es aplicable a todo el mundo (*bonum commune totius orbis*). El bien común internacional o de toda la humanidad es la causa final de la comunidad de las naciones (Urdánoz, 1967, p. CXV). En este sentido lo expresa el propio Vitoria:

Y ciertamente muchas cosas parecen proceder del derecho de gentes. Advierte que si el derecho de gentes se deriva suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para conceder derecho y crear obligaciones. Y aunque no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si está encaminado al bien común de todos. (Vitoria, 1539/1967, p. 82).

En esta línea, Vitoria rompe, antes de su aparecer moderno, con la circunscripción del Derecho de gentes al vínculo entre los pueblos, para ampliarlo a un sistema internacional cuyo terreno es el orbe entero. En este sentido, Ferrajoli (1999) destaca de Vitoria su paternidad del Derecho internacional y la contemporaneidad de su obra, también teniendo en consideración la concepción de soberanía en vínculo con el Derecho de gentes. Señala el jurista italiano:

La vieja idea universalista de la *communitas* medieval, bajo el dominio universal del Emperador y del Papa, es rechazada y sustituida por la

idea de una sociedad internacional de Estados nacionales, concebidos como sujetos jurídicos independientes entre sí, igualmente soberanos pero subordinados a un único derecho de gentes. (p. 128).

Lo destacable, frente a la teoría de la soberanía que posteriormente tendrá éxito en Europa, se encuentra en la subordinación de la voluntad soberana en materia internacional (ya sea del Emperador o del Papa) para ser sometida al derecho. Más allá que esta teoría no fuera la que dominara en el transcurso de la modernidad (la teoría de la *decisión* como el gesto soberano en materia internacional sería la que regiría por antonomasia hasta bien avanzado el s. XX y se ha vuelto a rehabilitar ya entrados en este s. XXI, tanto en el terreno de los hechos como en el teórico), cabe resaltar la idea de la *sociedad internacional* como una “*communitas orbis*, es decir, como sociedad de *respublicae* o de Estados soberanos, igualmente libres e independientes, ‘sometidos en el exterior a un mismo derecho de gentes y en el interior a las leyes constitucionales que ellos mismos se han dado’” (Ferrajoli, 1999, p. 128).

En este contexto, será gracias al carácter universalista que surge en este momento como se mantendrá, desde una dimensión filosófica, la importancia de la investigación del derecho internacional vinculado a diversas disciplinas, como la ética, y la formulación conceptual de la idea de justicia y, a través de ella, a la defensa por los derechos de los hombres y de las naciones con valor moral. Por tanto, diversos motivos en las que ambas disciplinas se entrecruzan serán las temáticas con las que se enfrenta la Escuela jurídica española (tal como fue, por ejemplo, el de la “guerra justa” y el de poner en cuestión la legitimidad de los títulos de dominación en la conquista del Nuevo mundo), no debiendo ser separadas, sino considerando la base material del desarrollo internacional al hombre y su dignidad ética como el fundamento de la ordenación soberana tanto en su dimensión interna como externa, cuestión que será desarrollada a continuación.

Del hombre a la sociedad internacional

El carácter universal que alcanza el hombre en este momento de la modernidad temprana es uno de los primeros antecedentes de un derecho internacional, puesto que la base última del derecho es la persona humana y no únicamente la persona del Derecho romano que detenta alguna propiedad, sino aquella que, por el hecho de ser hombre, y en su calidad de tal, es sujeto de derecho (Zarka, 1999, p. 31). En esta línea se encuentra la defensa por la igualdad y la libertad como derechos naturales. Sin embargo, vale insistir en que ese fondo último sobre el que reluce la defensa de la humanidad no se ubica bajo el alero de una

abstracción, sino bajo la constatación de una realidad lacerante, como eran las atrocidades cometidas por los españoles en tierras americanas, por tanto, es a través del dolor del otro desde donde surge una doctrina ética con valor jurídico que pudiera contener semejantes atropellos. En efecto, como señala Narciso Martínez Morán, el estudio sobre la importancia de la Escuela de Salamanca acerca “el fundamento, reconocimiento, generalización, e incluso universalización de los Derechos Humanos” (Martínez, 2003, p. 492) destaca el carácter moderno de la Escuela pues, como señala Truyol y Serra, no se trata de que en la Edad Media no existieran derechos fundamentales, sino que estos eran concebidos como derechos estamentales, por lo tanto eran derechos que proporcionaban privilegios a algunos estamentos sociales, lo que establecía la estratificación de la sociedad feudal, más que ofrecer protección a *todos* (cf. Truyol y Serra, 1968, p. 12; tomado de Martínez, 2003, p. 493).

En este sentido, es interesante ver cómo Vitoria establece la organización política, ya sea nacional o internacional, siguiendo el modelo aristotélico de las cuatro causas del ser, pues a partir de ellas el hombre se instituye como el fondo material último del orden político. Tal como analiza Teófilo Urdániz (1967), se puede realizar una ampliación del análisis hecho por Vitoria en la *Relectio de Potestate Civili* en relación a las cuatro causas que organizan la sociedad política, para aplicarlas a la organización de la Comunidad Internacional. El análisis de las causas en la teoría política de Vitoria no es un momento más en su trabajo, sino que constituye el método mismo de análisis del problema.

Teniendo en cuenta que *entonces tenemos por conocida una cosa cuando conocemos sus causas*, como Aristóteles enseña, muy del caso parece que investiguemos ahora las causas de la potestad civil y laica, objeto de toda esta disertación. Estudiadas estas causas, fácilmente se entenderá la fuerza y efectos de la potestad misma. (1528/1960, pp. 151-152).

Sucintamente se puede señalar la característica de cada una de las causas⁵ dentro de este orden:

La causa final (aquello para lo cual algo está hecho) de la comunidad política es el bien común de la república, en tanto que la de la comunidad internacional es el bien común de todo el orbe, siguiendo el principio de la primacía lógica del todo en relación a las partes, quedando la primera

5 Mediante esta teoría, Aristóteles (trad. 1994, 1013a 20-25) busca dar cuenta del *llegar a ser* de todo ente, a través del cual se explica el paso de la potencia al acto. Las mencionadas cuatro causas son: material, “aquello de-lo-cual se hace algo, siendo aquello inmanente”; formal, “la definición de la esencia y los géneros de esta así como las partes de la definición”; eficiente, “aquello de donde proviene el inicio primero del cambio y del reposo”; y final, “aquello para-lo-cual” está hecho el ente.

supeditada a las segundas. Esto queda evidenciado en el caso de la guerra, donde los intereses de la república son relegados a los intereses del orbe: “[S]iendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia u aún a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta” (Vitoria, 1528/1960, p. 168).

La causa eficiente es Dios, en tanto creador de la ley natural que gobierna sobre las cosas y en el que se basa el derecho natural, el que es el fundamento de legitimidad de la comunidad política, tanto nacional como internacional. Dice Vitoria: “[H]abiendo mostrado que la potestad pública está constituida por el derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios” (Vitoria, 1528/1960, p. 158). La causa formal es la autoridad que conduce a la república hacia el bien común de todo el orbe, causa final de su ser, según ya se ha dicho. La autoridad por lo demás, pone el acento en el carácter democrático en el que se insertaría el pensamiento de Vitoria, al ser fruto del consenso y es, mediante dicha autoridad, que se insertarían las sociedades de naciones en el orden internacional. Tal como es señalado por Francisco Castillo Urbano:

El hombre ha delegado su poder constitucional a la autoridad de la república, de manera que es ésta la que posee la capacidad de dar su aprobación a las normas que impone el derecho de gentes. Desde este punto de vista, tienen razón los que conciben el *ius gentium* vitoriano como *ius inter gentes*: el derecho de gentes es un producto de la autoridad de las naciones del orbe. (1992, p. 166).

Por último, la causa material se puede dividir en dos: una materia inmediata y una materia última de la estructura internacional; la causa inmediata la constituyen los miembros que integran la comunidad, esto es, las naciones, y la materia última de la organización, el hombre (véase Urdánoz, 1967).

De manera que, así como de lo particular se va a lo general por un proceso de expansión de la sociabilidad, en un giro inverso, también de lo general se ha de ir a lo particular, con vistas a establecer ese fondo último y material del que se compone la sociedad y, como tal, establecer las bases jurídicas del orden nacional e internacional. Siguiendo a Aristóteles, la causa material es inmanente a todo ser, por tanto, las bases jurídicas de orden material deben encontrarse presente en toda la posterior construcción. De esta manera, en razón de la dimensión jurídica analizada, este fondo debe ser presentado en relación a los derechos que adquieren, dada su condición de causa, teniendo

presente, a la vez, que en la teoría aristotélica toda causa es principio del ser, por tanto el hombre, y los derechos por él alcanzados (dado el personalismo ético de esta teoría) deben asumirse bajo esta perspectiva inmanentista: no se puede renunciar a los derechos fundamentales de todo hombre sin renunciar a todo el orden público, tanto nacional como internacional.

De esta manera, los individuos también son parte de la comunidad internacional por los derechos que deben respetarse en el marco internacional, y en este marco es donde relucen los derechos naturales últimos (llamados fundamentales), como son los derechos que surgen de la idea de “libre comunicación” (en la que se basa todo el orden social internacional) como son, por ejemplo, “la navegación, comercio, emigración y residencia, etc.” Cada uno de estos derechos descansan en los *sujetos últimos* de derecho, al cual los estados tienen el deber de “tutelar,” ya sean estos sujetos súbditos del estado o bien extranjeros y “de esa tutela surgen relaciones jurídicas de los estados entre sí, conflictos y problemas mutuos que ellos han de resolver” (Urdánóz, 1967, p. CXIV).

Esta ida al fundamento material en la que basa su teoría jurídica y política, permite situar al pensamiento de Vitoria dentro del universo filosófico, añadiéndole un elemento extra a su pensamiento jurídico y teológico, cuestión que lleva a analizar la dimensión antropológica de este fondo último, base inmanente de toda la organización internacional. En este sentido, es destacable la secularización del pensamiento antropológico y jurídico, distinguiendo el carácter natural del sobrenatural en el origen del poder civil, tal como fue señalado más arriba (véase nota 3). Así, desde el plano antropológico, la primera aproximación que realiza es una descripción fenomenológica de la natural condición del hombre frente a otros animales: mientras a estos la naturaleza los ha dotado de diversos elementos que garantizan su integridad y defensa, al hombre en cambio le “dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado a un naufragio.” (Vitoria, 1528/1960, p. 154). La constatación fenomenológica de la menesterocidad humana frente el resto de la naturaleza le sirve para posesionar al hombre en la sociedad: “Para subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente.” (1528/1960, p. 155). La apelación es a Aristóteles y a la conocida tesis del *hombre como un animal social* (Vitoria, 1528/1960, p. 155; Aristóteles, trad. 1988, I, 2; 1253a), siendo en sociedad donde el hombre puede por un lado solventar sus necesidades físicas como también desarrollar su naturaleza racional. Este punto (el de la naturaleza

racional del hombre), base de la argumentación sobre el poder civil (esto es, que fundamenta toda sociedad política entendida como una república), es crucial también en el aspecto del derecho internacional y de la defensa que hará de los *indios*, desarrollada en la *Relectio de Indis* y que será también clave en la célebre Controversia de Valladolid (tanto como argumento a favor como contraria a los naturales de América). Aunque sea de manera diferenciada, la cualidad de ser racional se encuentra presente en todos los hombres, por lo que es a través de ella que se tiene capacidad de derecho y de dominio. Así lo señala Vitoria en la *Relección sobre los indios recientemente descubiertos*, donde destaca el carácter racional de los naturales de América. Primero, señalando sus costumbres: “tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón.” (1539/1967, p. 29); y luego, apelando al plan divino y natural: “Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón.” (1539/1967, p. 30).

Ahora bien, la manera en que se manifiesta la razón en sociedad es a través de la palabra, siguiendo en esto nuevamente a Aristóteles que ya en la política describía esta misma condición:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. (trad. 1988, 1253a).

Pero, como señala Marcelino Ocaña haciendo una distinción kantiana, la palabra es la *ratio cognoscendi* de la razón, en tanto que esta es su *ratio essendi* (1996, p. 81). Es a través de la palabra que se conoce la razón, pero es esta la esencia de la palabra, la que la posibilita. La palabra instituye la vida social, establece el puente entre la razón que es individual y la sociedad, que se da en comunidad. Así lo afirma Vitoria: “La palabra es nuncio del entendimiento y para eso sólo fué dada, como Aristóteles dice, con la cual se eleva el hombre sobre los animales; mas la palabra, si estuviera en soledad, la tendría inútilmente” (1528/1960, p. 155). Es, entonces, la palabra quien saca al hombre de su menesterosa condición y lo inserta en el plano común donde puede no solo satisfacer sus necesidades sino también desarrollar su naturaleza racional, la cual se logra con enseñanza y experiencia.

De esta manera, la tesis clásica del hombre como un ser sociable por naturaleza servirá, como se ha dicho, para sustentar la instauración de las dos

comunidades naturales consideradas desde la antigüedad, como son la familia y el estado (en términos de Vitoria, la República).

Está, pues, claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no fué la invención de los hombres, ni se ha de considerar como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para la defensa y conservación sugirió este modo de vivir social a los mortales. (Vitoria, 1528/1960, p. 157).

Sin embargo, el salto del mundo clásico al moderno, lo da Vitoria al entender la sociabilidad como algo constante y en expansión, producto, sin duda, del emerger del Nuevo mundo, del cual fue contemporáneo. La sociabilidad en Vitoria, como indica Teófilo Urdanoz, es un principio dinámico y que responde a la “ley del constante crecimiento,” moviéndose siempre en el ámbito de la causa final señalada antes, el cual es el bien común de todo el orbe y buscaría, por tanto, su extensión a nivel global. El principio que lo motiva es el de la natural sociedad y comunicación, que rige por derecho natural y que tiene su punto rector en otra ley natural, como es la amistad. “La natural sociabilidad y comunicación a escala mundial no solo como un hecho, sino una ley y raíz de derechos y deberes, o de las relaciones jurídicas del orden internacional” (Urdánoz, 1967, p. CV). Esta expansión será lo analizado en la siguiente y última sección del artículo.

Sociedad y comunicación natural

El *De potestate civil* contiene una teoría de la amistad como corolario de la antropología antes señalada y como parte del pensamiento práctico en torno a una teoría de la comunicación. Así, como se señaló antes en relación a la función que cumple la palabra como vehículo de la razón, de manera semejante la amistad funcionaría como expresión de la sociabilidad natural del hombre, y como tránsito de la salida hacia lo otro de sí, cuestión que acontece por su propia naturaleza social, siendo la amistad el tipo de comunicación más plena dentro de todos los tipos de comunidad que se pueden establecer. Son particularmente elocuentes las palabras del propio Vitoria al respecto:

La amistad, sin la cual no disfrutamos del agua ni del fuego ni del sol, como Cicerón dice en muchos lugares, y sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, perece totalmente en soledad. Aun admitiendo que la vida humana, sola y señera, se bastase así misma, desplegada en la soledad no podría menos de ser calificada de triste y desagradable. Y todos somos arrastrados por la naturaleza a la

comunicación, como Aristóteles observa. *Y si alguno, dice Cicerón, se subiese a los cielos y estudiase la naturaleza del mundo y la hermosura de los astros, no le sería dulce esa contemplación sin un amigo.* (1528/1960, pp. 155-156).

Los autores citados en el texto ya dan cuenta, una vez más, de las influencias del maestro de Salamanca, donde destaca, en particular, la referencia a Aristóteles, para quien la amistad es “lo más necesario para la vida” (trad. 1985, 1155a), tema al que le dedica los dos últimos capítulos de su *Ética* a Nicómaco. La amistad es la instancia más perfecta de la sociabilidad natural del hombre, en tanto colabora en la búsqueda virtuosa de la felicidad —aspiración ética por excelencia para el estagirita—, la cual no puede darse en soledad, sino en común unidad amistosa. Junto con esta teoría, la doctrina de la igualdad universal estoica y la caridad cristiana complementan la posición de Vitoria al respecto, pues conduce a fundamentar ya no solo el vínculo sino el amor entre razas y culturas diferentes.

Marca esto el inicio de una concepción de fraternidad y de solidaridad universal, pero destaca el carácter situado de su exposición, además de un hecho gravitante: es de derecho natural la amistad y la comunicación (y su extensión hasta alcanzar el nivel planetario), no así la raza, la nación ni la cultura. “Los españoles son prójimos de los bárbaros, y la ley de caridad manda amar a todos los prójimos como a uno mismo.” Esto, siguiendo la doctrina de Agustín de Hipona, quien sostenía: “cuando se dice amarás a tu prójimo, es evidente que son prójimos todos los hombres” (Vitoria, 1539/1967, p. 80).

En este punto ya nos encontramos al interior de la *Relectio de indis*, en específico en el primer título del capítulo tercero, el cual sitúa el problema de los llamados indios en relación inmediata con el tema que hablamos, titulado, de hecho, “*sociedad y comunicación natural*” (1539/1967, p. 77). Este es el último capítulo que compone esta relección, el cual goza de una particular contingencia, tanto por la temática tratada como por el modo de tratarla en una esfera jurídica que ya puede ser situada en el mundo globalizado, por insipiente que fuese en ese momento este fenómeno. Aquí se establecerán una serie de principios y medidas que constituyen quizás la parte más rica en materia de aplicación de la doctrina jurídica, que después de la escuela de Salamanca serían desentendidas hasta el siglo xx y hoy no se pueden presentar sin urgencia.

Un punto que guarda especial interés a la altura de los tiempos que corren es la posición referente a las migraciones, pues, frente las tesis de la conquista, de ocupación e, inclusive, de colonización, Vitoria, extendiendo las propias doctrinas por él defendidas de la sociabilidad y la comunicación

natural, asume los procesos migratorios como un derecho natural, por lo tanto, con un carácter universal, válido para todos los hombres. De esta manera, y es importante subrayarlo, la ocupación española en América de ese tiempo, no hubiera debido realizarse como una conquista sino como un proceso social, sometido a normas jurídicas precisas que garantizaran el desplazamiento de las personas, tanto de los migrantes como de los naturales de las tierras por las que transitan. El carácter universal obtenido de este proceso es lo que se puede destacar, con el fin de no ver en la doctrina de Vitoria una justificación jurídica de la conquista. Las leyes que eran válidas para los españoles de ese tiempo (y de alguna manera, en su ampliación, al universo occidental) también comprende la reciprocidad en relación a culturas y pueblos que por su nivel de desarrollo tecnológico eran comprendidos como subalternos. Esto quiere decir que, así como las migraciones españolas debían ajustarse a cierto derecho, de igual manera que, de producirse el proceso inverso (el eventual caso de que los naturales de América o de cualquier continente migraran a Europa), esas mismas leyes tendrían validez para defender los derechos de los extranjeros. “No sería lícito a los franceses —sostiene Vitoria— prohibir que los españoles recorrieran Francia y aun establecerse en ella, ni a la inversa, si no redundase en daño de ellos o se les hiciera injusticia; luego tampoco a los barbaros” (1539/1967, p. 78).

La fe de Vitoria en las fuentes del derecho impondrían obligación mediante el respeto a las soberanías y a la potestad de cada pueblo de gobernarse, señalando que, por derecho de gentes, si los naturales de América “no dieran causa alguna de intervención bélica ni base para aplicar los otros títulos de ocupación, legalmente debería cesar toda actividad de España en las Indias” (Urdanoz, 1960, p. 639). A partir de esta pérdida de autoridad legal de la conquista, el autor recién citado reconoce en la teoría de Vitoria un pensamiento descolonizador, en el que, frente al poder y la ocupación *de facto* ejercida por España, se responde con una autoridad *de iure*, propia del derecho de gentes. A partir de esta autoridad legal es como se entiende una reciprocidad en los procesos migratorios, no exponiendo leyes validas exclusivamente para aquél que detente el poder, sino para todo hombre, aplicándose así el principio de la igualdad, valido para todos aquellos que participen de la naturaleza racional:

Por naturaleza, nadie es superior a otro. Nos preguntamos si todos los hombres son iguales o si hay alguien que, por derecho natural, sea superior a los demás. Es manifiesto que nadie es superior de este modo: los superiores civiles o temporales reciben su poder de la república” (Vitoria, 2008, p. 81).

La igualdad destacada supone, al mismo tiempo, una igualdad ante la ley y una igualdad natural, donde nadie nace con una condición disímil a otro, sea rey o súbdito, distinciones estas que se establecen *a posteriori*. Alicia Catalina Pliego destaca el aspecto concreto de esta igualdad, que abarca a todos los hombres entendido como especie, sin distinciones circunstanciales: “[T]odos los hombres son iguales como especie; ya sean hombres europeos, habitantes del nuevo mundo, mujeres, niños o locos...; pues poseen las potencias racionales de su naturaleza” (2014, p. 105).

Lo propio acontece con el principio de la libertad, cuya compleja comprensión supuso tanto la posición esclavista de los naturales de América como la contraria, que abogaba por su libertad natural. Central en el debate es la posición de Aristóteles para quien “hay quienes por naturaleza son esclavos” (Vitoria, 1539/1967, p. 13). La posición a favor o en contra de la libertad se juega, en último caso, en la racionalidad, de la cual, como se ha visto, no puede carecer ningún hombre, aunque sea de manera diferenciada. De esta cualidad surge la capacidad de cada hombre para gobernarse a sí mismo, siendo por atributo de su propia naturaleza racional que cada hombre es señor de sí mismo y no de otro, por lo tanto, no puede ser esclavo.

Los hombres son libres y no siervos. Los súbditos somos libres. Los hombres no nacen esclavos, sino libres. Por derecho natural nadie es rey ni superior, porque, por derecho natural, los hombres han nacido libres [...] Sólo la criatura racional tiene dominio sobre sus actos, mientras que los animales brutos no poseen dominio a no ser en sentido figurado. Todo acto de voluntad que es libre es acto humano en sentido propio. (Vitoria, 2008, p. 81).

Asumiendo esta igualdad y esta libertad natural, es interesante revisar lo que Marcelino Ocaña García llama “formas concretas del derecho de gentes” (1996, p. 148), tanto por la actualidad que contienen, como por el hecho de que así fueron escritas en su momento para garantizar el paso de los españoles por América⁶, y porque dicho derecho también tiene su campo de aplicación en lo extenso de todo orbe, válido para todo el que se ajuste a las normas dispuestas en el Derecho de gentes (Añaños, 2012, p. 577). En efecto, Vitoria afirma: “Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros, y estos no pueden prohibírsele” (1539/1967, pp. 77-78).

⁶ “Los españoles tienen derecho a recorrer aquellos territorios y a permanecer allí mientras no causen daños a los bárbaros, y estos no pueden prohibírsele.” (Vitoria, 1539/1967, pp. 77-78).

Sobre la base antropológica de la comunicación y de la amistad, y sobre los principios naturales señalados, se establece el universo jurídico que deberá proteger y propiciar esta naturaleza, siendo el vehículo material (que no formal) que inspire a las naciones a expandirse en vistas a una común sociedad. Es en esta línea que Vitoria construye una teoría sobre la migración que contiene una fuerte impronta contemporánea, pero, se podría decir, por una contemporaneidad negativa, pues semejante teoría adolece hoy de un ámbito práctico real. Pues si bien se encuentra consagrado en el artículo 13 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 que establece que “toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado”⁷, en la práctica semejante derecho está más bien sujeto a una serie de restricciones, a condiciones políticas de índole contingente y a débiles voluntades que defienden una propuesta que nace a la luz de una doctrina jurídica desvinculada de todo aspecto ético.

Si el siglo xx fue la gran época de las Declaraciones Universales y de su acento puesto en los diversos tratados internacionales comprometidos por los Estados en materia de derechos universales, pareciera ser el siglo XXI la gran época de su incumplimiento. Destaca el fenómeno de las migraciones que se han sucedido en los últimos años, las que han pasado del estupor a las políticas beligerantes contra los migrantes y a la reactivación de sentimientos de nacionalismo y de patriotismo, los que han visto en esto la chispa propicia para encender formulas políticas de corte populista, azuzados por el miedo a la inestabilidad económica y a la inseguridad.

Cuatro siglos antes de esta Declaración, Francisco de Vitoria ya había desarrollado una teoría del *ius peregrinandi et degendi*, como señala María Cecilia Añaños, como los primeros derechos “derivables del principio de ‘sociedad y comunicación’ y los comprende como la libertad de los extranjeros de transitar, inmigrar y residir en las tierras a donde se dirigen” (2012, pp. 576-577). La propuesta secular de tales derechos buscaba establecer las bases de un derecho migratorio que rompiera con el carácter expansionista y de dominación que caracterizaba el derecho de transito propio de los imperios. En este punto ya empiezan a sumarse uno a uno los aspectos antes señalados: emigrar (*ius peregrinandi*) y establecerse donde se quiera (*ius degendi*), deben entenderse conjuntamente a los principios de igualdad y libertad, pues estos no son pensados como meras abstracciones, sino que deben ser asumidos

7 “1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado. 2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso el propio, y a regresar a su país.” Recuperado en <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

como ejercicios que se encuentran en continua expansión, cuestión a la que el derecho debe responder.

Se sigue a este derecho un importante número de materias como corolario que aseguren un establecimiento pacífico y seguro tanto para los que migran como para los naturales. Más allá de la elaboración de una lista sobre los derechos específicos señalados por nuestro autor, lo que interesa destacar es que en las consecuencias de su teoría de la *sociedad y comunicación natural* se juega el elemento crucial de cómo se puede entender una doctrina internacionalista bajo la perspectiva del derecho natural que, como se ha destacado desde el inicio, ha perdido en nuestro tiempo la base teológica que la sustentaba, más no por ello la urgencia de ciertas premisas que la impulsan. Dicho con Cristina Hermida (2014), quien plantea el problema desde la radicalidad que enfrenta el derecho natural: “Aquello que contiene la propia causa de la equidad es derecho natural y responde al binomio ‘igualdad-justicia’” (p. 201). Este problema es justamente el tratado por Ernst Bloch en su libro *Derecho natural y justicia social* (1980) y con el que se enfrenta todo derecho natural que no apele a una idea de naturaleza esencial mítica o estática ofrendada por un ente superior, sino al punto central en el que se juega esta idea de derecho, como es la de crear “situaciones en las que [dejen] de existir los *humillados y ofendidos*” (Bloch, 1980, p. XI). Las ideas que ofician de rectoras lejos se encuentran de constituir principios que no ostenten aplicación alguna sobre situaciones concretas, sino que se juegan en la misma idea de justicia que debe regir las formas de vida ahí donde rige el imperio de la ley y si se apela al derecho natural es en vistas a, justamente (siguiendo en la línea de Bloch), que dicho derecho deje de existir pues, una vez que la dignidad humana sea valorada en sí misma, el derecho natural perdería su campo de acción, puesto que surge precisamente de semejante carencia. Vitoria, como se ha destacado, se enmarca en una época donde la conquista produjo una “conciencia crítica” (Pereña, 1984, pp. 291-296) y, con ella, una crisis de conciencia, tanto moral como social. En este aspecto, y por las condiciones en las que se enmarca, no nos queda lejos la necesidad de reconfigurar más de uno de los principios por él propuestos, con fin a desarrollar una idea semejante, tendiente a lograr una concordia común entre todas las personas del orbe.

Conclusión

Lo analizado en la doctrina de Vitoria representa una hazaña conceptual por romper con todo síntoma de abstracción con el que se procede cuando se enarbola airadamente el principio de la humanidad con un valor infranqueable.

Acontece, sin embargo, que por ese mismo principio también se han validado graves atropellos a la misma, pues cuando se mienta aquello que solo puede ser pensado, pero no asido, ciertamente se corre el peligro de tiranizar el concepto, llenarlo con el contenido que mejor venga para la circunstancia. La humanidad cae en una áspera querrela cuando los derechos humanos, ganados a costa de las más terribles atrocidades, son utilizados como monedilla de cambio para defenderlos.

En materia internacional, como se ha destacado, se tienden a mover por caminos disímiles el respeto por los derechos fundamentales y el de los intereses de los Estados soberanos, triunfando las más de las veces estos últimos. La historia de la soberanía se encuentra teñida por esta lucha de todos contra todos, imponiéndose los intereses de los Estados más poderosos sobre los más vulnerables, en detrimento, la mayor de las veces, de los más mínimos derechos, incluso contra aquellos que esos mismos Estados dicen defender. Soberanía y derechos fundamentales, en el ámbito internacional, se mueven, podemos sostener, en una lógica de proporcionalidad inversa: cuando ella crece, los otros decrecen y viceversa. Esto a nivel de política contingente en los últimos años ha quedado en evidencia con los dos sucesos jurídicos y políticos que han marcado la agenda política mundial desde el 2016. Nos referimos a la elección y luego la presidencia de EE. UU. de Donald Trump y la salida del Reino Unido de la Unión Europea. Trump ha destacado por validar primero su campaña y luego su mandato con un mensaje soberano, con el cual ha justificado, entre muchos otros ejemplos, el levantamiento de un muro en la frontera con México (para así resguardarse, en lo máximo, de una posible contaminación con el mundo latino) y, en el año 2018 y en este 2019, por repudiar públicamente y amenazar a la Caravana de migrantes que han marchado desde Centro América a EE. UU. en busca de refugio. El segundo fenómeno señalado, el Brexit, pretende resguardar una política soberana moderna (en su sentido clásico) en contra las políticas integracionistas de la UE. Como se ha dicho, estos dos hechos son elocuentes y muestran tal vez la cara más mordaz de la soberanía en detrimento de una política de *comunicación y sociabilidad*: en términos jurídicos, la integración propuesta por la UE se ha visto resquebrajada por uno de sus miembros más importantes (para así volver a las relaciones entre Estados donde se apela a la individualidad soberana) y, en términos políticos, el renacimiento de los nacionalismos y a la llamada avanzada populista, a través del discurso de Trump.⁸

8 Elocuentes fueron sus palabras en el primer discurso realizado como presidente electo, el 1 de diciembre de 2016: “*There is no global anthem. No global currency. No certificate of global citizenship. We pledge allegiance to one flag and that flag is the American flag.*” (Tomado de Barrow, 2017, p. 163). Por tanto, ni himno, ni moneda, ni ciudadanía global; una sola es la bandera y

Frente estos dos hechos, que solo sirven como ejemplos (entre muchos de los que se podrían señalar), el Derecho internacional ha demostrado su fracaso frente la fuerza y el poderío, o más bien, el Derecho internacional ha cumplido una función principal, como una eficaz herramienta de la soberanía dentro del proceso westfaliano: poner por sobre la comunicación entre los pueblos las relaciones de poder. Vitoria, con su presentación del Derecho de gentes como antecedente del Derecho internacional, respondía, nuevamente *avant la lettre*, al devenir que este tuviera en la modernidad. Sin embargo, a diferencia de una apelación romántica a un universalismo católico, al modo que hiciera Novalis en su *La cristiandad o Europa*, asume la generalización de las leyes teniendo como fin la visibilización y protección del otro, entendiendo a este desde su aparición ultrajada por aquellos que imponían el universal. El universal rompe su carácter abstracto, para llenarse de contenido mediante aquel que es diverso. Por ello no es de sorprender que la voz moderna, de plena actualidad que leemos en Vitoria, haya sido silenciada cinco siglos atrás por otro tipo de modernidad, marcada por la hegemonía de la soberanía y de un tipo de razón, abstracta y universalista. El rescate que se ha hecho de su pensamiento en el último tiempo, con todo, permite suponer al menos una necesidad fáctica que ha surgido de repensar las políticas soberanas para introducir en ellas otros registros que, si bien no eliminan, al menos atenúen su actuar. Con ello, se recalca la importancia y validez de un tipo de pensamiento que rompa con la proporcionalidad inversa que hemos señalado y, al mismo tiempo, muestra el infortunio de haber silenciado una doctrina que proporciona elementos suficientes como para establecer nuevos paradigmas que posibiliten formas de cooperación internacional.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia, VC: Pre-texto.
- Añaños Mesa, María Cecilia (2012). El título de “sociedad y comunicación natural” de Francisco de Vitoria. Tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 12, 525-596.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea* (Julio Palli Bonet, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política* (Manuela García Valdés, Trad.). Madrid, MD: Gredos.

esa bandera es americana, esto es, nacional.

- Aristóteles (1994). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Auat, Luis Alejandro (2006). Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad. *Asociación de Filosofía y Liberación*.
- Barcia Trelles, Camilo (1928). *Francisco Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*. Valladolid, CL: Estudios Americanistas.
- Barrow, Elizabeth (2017). No global citizenship? Re-envisioning global citizenship education in times of growing nationalism [¿No ciudadanía global? Re-imaginando la educación para la ciudadanía global en tiempos de creciente nacionalismo]. *The High School Journal*, 100 (3), 163-165.
- Bloch, Ernst (1980). *Derecho natural y dignidad humana* (Felipe González Vicén, Trad.). Madrid, MD: Aguilar.
- Bobbio, Norberto (1995). *Thomas Hobbes* (Manuel Escrivá de Romani, Trad.). México, México: FCE.
- Bodin, Jean (1992). *Los seis libros de la República* (Pedro Bravo Gala, Trad.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1576).
- Brown Scott, James (1928). *El origen español del derecho internacional moderno*. Valladolid, CL: Estudios Americanistas.
- Castillo Urbano, Francisco (1992). *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indo americano*. Barcelona, CT: Anthropos.
- Díaz, E. (1966). Introducción. En Kelsen, Bobbio y otros, *Crítica al Derecho natural*. Madrid, MD: Taurus.
- Dumont, Jean (2009). *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*. Madrid, MD: Encuentro.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*: Bilbao, PV: Desclée De Brouwer.
- Dussel, Enrique (2005). Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617). *Caribbean Studies*, 33 (2), 35-80.
- Ferrajoli, Luigi (1992). L'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno [La América, la conquista, el derecho. La idea de soberanía en el mundo moderno]. *Meridiana. Rivista di Storia e Scienze Sociali*, 15, pp. 17-52.
- Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías, la ley del más débil* (Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Trads.). Madrid, MD: Trotta.

- Friedman, Thomas (2007). *La tierra es plana. Breve historia del mundo globalizado del siglo XXI* (Inés Belaustegui, Trad.). Madrid, MD: MR.
- Hermida del Llano, Cristina (2014). La aportación del pensamiento de Vitoria ante el fenómeno de la globalización y realidad migratoria actual. En José María Beneyto y Carmen Román Vaca (eds.). *New Perspectives on Francisco de Vitoria. Does International Law lie at the heart of the origin of the modern world?* Madrid, MD: CEU Ediciones.
- Hobbes, Thomas (2000). *De Cive* (Carlos Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642).
- Martínez Morán, Narciso (2003). Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, (30), 491-520.
- Ocaña García, Marcelino (1996). *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria*. Madrid, MD: Ediciones pedagógicas.
- Passerin D'Entreves, Alessandro (1966). El Derecho natural. En Kelsen, Bobbio y otros, *Crítica al Derecho natural* (Elías Díaz, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Pereña, Luciano (1984). La escuela de Salamanca y la duda indiana. En VV. AA., *La ética en la conquista española*. Madrid, MD: C. S. I. C.
- Pliego Ramos, Alicia Catalina (2014). Los derechos para todo hombre en Francisco de Vitoria. En V. Aspe Armella y M^a Odoya Zorroza (eds.). *Francisco de Vitoria en la escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Pamplona, NC: Eunsa.
- Truyol y Serra, Antonio (1967). Vitoria en la perspectiva de nuestro tiempo. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Madrid, MD: CSIC.
- Truyol y Serra, Antonio (1968). *Los Derechos Humanos*. Madrid, MD: Tecnos.
- Truyol y Serra, Antonio (1988). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado 2*. Madrid, España: Alianza.
- Urdániz, Teófilo (1960). Introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica. En Francisco de Vitoria, *Obras*. Madrid, MD: BAC.
- Urdániz, Teófilo (1967). Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Madrid, MD: CSIC.
- Vitoria, Francisco de (1960). *De la potestad civil*. En Francisco de Vitoria, *Obras*. Madrid, MD: BAC. (Trabajo original publicado en 1528)

- Vitoria, Francisco de (1967). *Relectio de Indis*. Madrid, MD: CSIC. (Trabajo original publicado en 1539).
- Vitoria, Francisco de (2008). *Antología de otros textos políticos*. En Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civili: estudios sobre su filosofía política*. Madrid, MD: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Zarka, Yves Charles (1999). La invención del sujeto de derecho. *Isegoria*, (20), 31-49. doi: <https://doi.org/10.3989/isegoria.1999.i20.91>.
- Zavala, Silvio (1963). *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVII)*. Tournai, Bélgica: UNESCO.
- Zavala, Silvio (1994). *La filosofía política en la conquista de América*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.

El *Fausto* de Goethe y la tragedia de la modernidad

Goethe's Faust and the Tragedy of Modernity

Juan Manuel de Faramiñán Fernández-Fígares
Universidad de Granada, España

RESUMEN En este artículo se analiza el complejo itinerario social europeo de los últimos dos siglos, a través de una de las obras literarias más importantes de este periodo: la tragedia *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe. El itinerario intelectual de su protagonista coincide con el que tuvo lugar en Europa en las postrimerías del siglo XIX con el paso del mundo moderno al contemporáneo. En este sentido, la crisis de valores y la desproporcionada sensación de omnipotencia que se desprende del modelo postrevolucionario decimonónico coincide dramáticamente con el carácter fáustico del protagonista de esta obra, que lo lleva, al igual que a la actual sociedad de consumo, a sucumbir en una especie de *descensus ad inferos* o caída psicológica nihilista. Sin embargo, de la misma manera que Fausto renace de sus cenizas y alcanza, mediante el anhelo social y comunitario, la salvación simbólica de su alma, Europa aún tiene la oportunidad de reinterpretarse y emprender un nuevo camino que le permita ser algún día ella misma, a través del reconocimiento de sus diferencias y el reencuentro con sus raíces.

PALABRAS CLAVE Europa; Occidente; crisis; valores.

ABSTRACT *This article analyzes the complex European social itinerary of the last two centuries through one of the most important literary works of this period: the Faust's tragedy of Johann Wolfgang von Goethe. The intellectual journey of its protagonist coincides with that which took place in Europe in the late 19th century at the mercy of the passage from the modern world to the contemporary one. In this sense, the crisis of values and the disproportionate sense of omnipotence that emerges from the nineteenth-century postrevolutionary model, coincides dramatically with the fictional character of the protagonist of this work, that leads him, as well as the current consumer society, to succumb in a kind of descensus ad inferos or nihilistic psychological fall. However, just as Faust is reborn from his ashes and achieves, through social and community longing, the symbolic salvation of his soul, Europe still has the opportunity to reinterpret itself and embark on a new path that allows*

it to be someday itself, through the recognition of their differences and the reunion with their roots.

KEY WORDS *Europe; Western World; Crisis; Values.*

RECIBIDO *RECEIVED* 3/2/2019

APROBADO *APPROVED* 6/5/2019

PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DEL AUTOR

Juan Manuel de Faramián Fernández-Fígares, Facultad de Filosofía, Universidad de Granada.

Quiero dar las gracias a los profesores Diego Sánchez Meca y Pedro Francés Gómez por su dirección y apoyo respectivo en la redacción del presente artículo.

Correo electrónico: faraminan@maatasesores.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4360-5144>

La tragedia *Fausto* (1808-1832)¹ de Johann Wolfgang von Goethe constituye un relato mítico y filosófico en el que su protagonista encarna de manera simultánea, tanto el aspecto personal e individual del recorrido trágico del ser humano a través del irremediable declive de la vida, como la situación colectiva de una época, el paso de un momento histórico a otro (Dabezies, 1972, p. 324). Un dimorfismo fenomenológico en el que las cosas, los acontecimientos y las personas que intervienen en su aventura vital se presentan ante los ojos del protagonista desde una doble perspectiva perfectamente imbricada e imposible de separar: la objetiva y la subjetiva. Un enfoque que parte de una premisa fundamental: la de que en todo fenómeno, en todo acontecimiento, intervienen en perfecta sincronía al menos cuatro factores: lo que es, lo que se muestra, el que observa e interactúa y, por último, lo que se oculta (Patočka, 1991, pp. 23-24).

Desde esta última perspectiva (la de las cosas que están ocultas), *Fausto* nos invita a captar que las verdades esenciales y ocultas de la vida solo pueden ser percibidas a través de la vivencia subjetiva y mítica del acontecer histórico. Porque solo una real vivencia de la historia nos puede hacer comprender que nuestra situación en el mundo cambia y depende del grado de conciencia con el que la contemplemos, y cómo, de alguna manera, todos los puntos de vista y perspectivas que configuran lo colectivo, con independencia del lugar y la persona de donde provengan, van a ser igualmente válidos y complementarios al nuestro (Patočka, 1991, p. 26). Un itinerario simbólico y psicológico que también llevará a Fausto —que inicia la obra siendo víctima de su propia individualidad racional— a percibir en la vida la unidad inherente a toda multiplicidad, a ponerse al servicio de la comunidad y a comprender que todo, absolutamente todo, se encuentra conectado y relacionado entre sí (Villacañas, 2001, p. 18). Por esta razón, al reflexionar sobre el sentido de Fausto como individuo también lo hacemos respecto del destino común de la humanidad de su tiempo (París, 2001, p. 227). De ese lapso indefinible en el que Goethe dio la luz a su personaje y que se caracterizó por ser el inicio de un periodo

1 Se debe tener en cuenta que se trata de una obra compleja, redactada en dos partes con décadas de separación entre cada una de ellas, y cuyo análisis pormenorizado escapa con creces al contenido y alcance de un artículo de estas dimensiones. Sin embargo, a pesar de los considerables matices que pueden establecerse entre la primera y la segunda parte de la obra y con objeto de no perder su sentido general, la obra será analizada como una unidad. En este sentido, no podemos obviar el hecho de que, aunque la trama presenta cambios bruscos (Goethe fue agregando partes al conjunto de manera más o menos desordenada durante toda su vida), su aparente falta de conexión no rompe con el carácter unitario de todo el conjunto, ya que, como advierte Schöne (1994), “la extraña arquitectura del *Fausto* se sostiene gracias a un entramado de referencias internas que se apuntala y sujeta de múltiples maneras, gracias a una red de símbolos e imágenes apenas visibles en la superficie, pero muy densa” (p. 53).

propriadamente europeo.² Esta afirmación bien merece ser aclarada porque nos acerca a una nueva e interesante lectura de *Fausto*: la de su interpretación como el paradigma histórico y colectivo del paso de una época a otra.

Las contradicciones del progreso

Para ello, cabe analizar a Europa (como núcleo civilizatorio y cultural que, a partir del siglo XIX, se construyó sobre el arquetipo del progreso científico-técnico) a través de esta obra de arte de la literatura, pues si “el arte es la expresión del sentimiento de la vida en una época dada” (Patočka, 1991, p. 12), la historia de *Fausto* puede ser interpretada como la profecía de los estragos que la modernidad y el progreso de la técnica auguraban silenciosamente a un mundo que apenas era capaz de presentir sus primeros pasos (Berman, 2013, p. 81). Esta lectura, por otro lado, nos invita a aceptar el hecho de que la situación de cada individuo se encuentra inmersa en la situación global de la comunidad de la cual depende y a la que contribuye, no solo con sus actos, sino también con su indiferencia y falta de sentido social. Desde este punto de vista, Fausto, como individuo, representa simultáneamente la expresión de su tiempo y de sí mismo, la filiación colectiva a la que pertenece y la expresión de una identidad propia duramente alcanzada. La misma a la que aspira el ser humano moderno, que no sin dificultad trata de conquistar su libertad subjetiva (la que le permitirá ser más él mismo y no depender de sus circunstancias), a pesar de los condicionamientos de la sociedad, un ente colectivo, abstracto e indeterminado cuyo afán conquistador y activo comparte con él las trágicas consecuencias del acontecer fáustico.

Los efectos de este dramático impulso, cuyo origen podemos intuir en la incipiente sociedad industrializada de principios del siglo XIX en la que vivió Goethe, todavía persistirían, más o menos disfrazados, tras la opulenta fachada de la actual economía global y de mercado. Sin embargo, tanto en el caso de la sociedad decimonónica, de la decadente sociedad de consumo contemporánea,³ como en el de ese mundo mágico e indeterminado representado en *Fausto*,

2 Un ciclo en el que, para Giovanni Reale (2005), “es precisamente la ciencia la que define la identidad europea como tal” (p.136), pues “solo en Europa la ciencia creó un modelo cultural autónomo y hegemónico” (p.136) y de forma muy evidente a partir de la Edad Moderna. También Coudenhove-Kalergi (1922) sitúa en el comienzo de la Edad Moderna el verdadero nacimiento de la cultura europea: “La cultura europea es la cultura de la Edad Moderna” (p. 84).

3 Como la define Lévi-Strauss (2012), “en la actualidad, nos hayamos amenazados por la perspectiva de quedar reducidos a simples consumidores, individuos capaces de consumir lo que fuere, sin importar de qué parte del mundo y de qué cultura proviniera y desprovistos de todo grado de originalidad” (p. 49).

el resultado no habría pasado de ser un mero triunfo frente a lo exterior, del dominio y de la obtención de la libertad objetiva a través del sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, mediante un desmesurado desarrollo de la técnica y la creación de un nuevo modelo de administración política: el Estado liberal. Porque la pugna entre el hombre, la naturaleza y el Estado propia de la sociedad medieval, finalmente resuelta con la sanción de las constituciones y con la aparición de un nuevo modo de vivir y comprender el mundo: el individualismo utilitarista y el sistema social y económico liberal-capitalista, habría privado al mismo tiempo, a la humanidad de los apoyos morales a los que asirse. Por no decir que, en su desarrollo, no solo erradicó por completo las bases éticas de la tradición humanista, sino que también produjo una profunda escisión entre el mundo de las ciencias empíricas o experimentales y el mundo de la experiencia humana (Gadamer, 2002, p. 129, 1990, p. 90).

Fue una victoria relativa e incompleta que, al no haber ido acompañada del consecuente progreso ético y moral de sus contemporáneos, los habría dejado huérfanos de principios y valores morales, ocultando las raíces culturales y filosóficas de Europa bajo los pesados cimientos de sus modernas fábricas y los interminables pasillos de sus centros comerciales.⁴ Se produjo así una ruptura que, al situar al desarrollo técnico y económico por encima del humano y el espiritual, habría dado como resultado el nacimiento de *dos culturas* con un tronco común: la humanística y la científico-técnica y, por ende, la pugna entre dos modos distintos de ver y entender la vida (Snow, 2007, p. 100). De esta dicotomía, por ejemplo, da noticia Fausto en las primeras páginas de la obra, al reconocer la incapacidad del estudio teórico *per se*: “estudié a fondo la filosofía, jurisprudencia, medicina y también, por desgracia, la teología... y veo que nada podemos saber” (Goethe, 2014, p. 49), para desvelar las incógnitas de la vida y “conocer lo que en lo más íntimo mantiene unido el universo” (Goethe, 2014, p. 50), pues, “misteriosa en pleno día, la Naturaleza no se deja despojar de su velo, y lo que ella se niega a revelar a tu espíritu, no se lo arrancarás a fuerza de palancas y tornillos” (Goethe, 2014, p. 60).

De esta fragmentación social y psicológica, que ha traído consigo consecuencias que todavía tenemos que lamentar y cuya discutible victoria pertenece al campo científico y especulativo, merece la pena destacar, sobre

⁴ Los no lugares de Augé (2000) que configuran “un mundo donde se nace en una clínica y donde se muere en un hospital, donde se multiplican, en modalidades lujosas o inhumanas, los puntos de tránsito y las ocupaciones provisionales, donde se desarrolla una apretada red de medios de transporte que son también espacios habitados, donde el habitué de los supermercados, de los distribuidores automáticos y de las tarjetas de crédito renueva con los gestos del comercio ‘de oficio mudo’, un mundo así prometido a la individualidad solitaria, a lo provisional y a lo efímero” (p. 83-84).

todo, la ausencia del consecuente desarrollo ético y moral que debiera de haberla acompañado (Reale, 2005, p. 164). En este sentido, el exacerbado esplendor científico-técnico que es característico de nuestro tiempo y que se ha visto, como en *Fausto*, acrecentado por el exceso de confianza en este progreso, se ha distinguido de los anteriores por su ausencia de sentido moral e incluso humano:

Sólo he atravesado corriendo el mundo. He asido por los cabellos cada deseo; lo que no me satisfacía, lo dejaba, y lo que huía de mí lo dejaba correr. No hice más que satisfacer mis afanes, y anhelar de nuevo, y así con pujanza he pasado impetuosamente mi vida. (Goethe, 2014, p. 518).

De estas dos formas de ver e interpretar el mundo, es decir, la del mundo mágico, mitológico e interpretativo de la filosofía, y la del universo pragmático y especulativo de las ciencias y de la historia, el hombre y la mujer contemporáneos habrían elegido la segunda y desechado la primera. Impulsados por un anhelo de progreso y poder incontenible, habrían derrocado a los viejos dioses de sus elevados panteones, ocultándolos tras pesados espejos donde con orgullo poder contemplarse. Sin embargo, la superficialidad de sus miradas y su incapacidad para integrar y acometer una visión unificada del mundo habrían hecho que, como apunta Rafael Argullol (2007), “ya no haya una cima celeste y una sima infernal, ya no haya la visión vertical que separe el reino de los bienaventurados de la fosa de los condenados” (p. 69). Porque, como un moderno rey Midas, el ser humano ha convertido en infierno todo aquello en lo que ha puesto sus manos. Un infierno que, como el del *Fausto* de Christopher Marlowe (1604), ya no se circunscribe a un lugar determinado, sino que “está donde estamos nosotros y nosotros vivimos para siempre donde esté el infierno” (Marlowe, 2010, p. 87). Como advierte Edgar Morin (1988):

Si tomamos conciencia de la paradoja de la conciencia que nos hace inconscientes, si tomamos conciencia de que en nosotros se alimenta y desarrolla la degradación sonámbula, si al mismo tiempo seguimos teniendo plena conciencia de que el peligro mortal procede de nuestra desunión, descubrimos entonces lo esencial: el enemigo principal se ha inscrito en nosotros, está en nosotros y es el único enemigo contra el cual podemos luchar de modo directo y frontal (p. 151).

Quizá por ello, una vez la evidencia decimonónica dejó al descubierto los huesos desnudos del desconcierto y el nihilismo, una desmesurada voluntad de poder desprovista de sujeto (Patočka, 1991, p. 13) se abrió camino a través de la guerra y la desolación. Dos guerras mundiales que *de facto* fueron europeas, acentuaron aún más los extremos en los que la

humanidad se encuentra sumida desde entonces. De ahí que la búsqueda del equilibrio se haya convertido, una vez más, en la única forma de vencer esa *hybris* que, como tantas otras veces en la historia de la humanidad, atenaza a la sociedad y la divide mediante ideologías políticas incompatibles que hacen del odio y la xenofobia su razón de ser y su programa. Una dicotomía que, como afirma Edgar Morin (1988, p.31), alcanza a todas las fibras de la sociedad occidental, pues “si Europa es el derecho, también es la fuerza; si es la democracia, también es la opresión; si es la espiritualidad, también es la materialidad; si es la medida, también es la *hybris*, la desmesura; si es la razón, también es el mito.” Este desequilibrio afecta incluso al hombre en su relación con la naturaleza y ha llevado a Europa a destruirse a sí misma con sus propias fuerzas, ocupando desde entonces un lugar secundario en el mundo con unos herederos que “jamás admitirán que Europa vuelva a ser lo que fue” (Patočka, 1991, p. 16). Algo que ha empujado al europeo a emprender una especie de huida hacia delante, una apresurada fuga que no ha hecho sino señalar aún más sus notables deficiencias y la decadencia de su actual modelo social y cultural. Como apunto en otro lugar, ante la acuciante falta de moral que afecta a nuestra sociedad actual, esta conquista objetiva se ha convertido sobre todo en una lucha de todos contra todos,

más en una huida que en una conquista propiamente dicha, de modo que cada ser humano fantasea, estimulado por el sistema, con huir de los efectos nefastos de una sociedad que lo asfixia y explota a merced de quienes (al menos en teoría) han conquistado ya su libertad objetiva por encima de las cabezas de sus congéneres. Ser algún día uno de ellos es el único consuelo del esclavo moderno. (Faramiñán Fdz-Fígares, 2017, p. 99).

Por lo que, ante todo ello, como apunta Sánchez Meca (2010, p. 188):

Conviene que nos fijemos en que en todo este despliegue colosal de la organización, de la informatización, de la automatización, de la instrumentalización exhaustiva y del control total, el hombre de hoy se pliega gustoso y sin oponer resistencia, cautivado y seducido por la eficacia de la racionalidad tecnológica que tanto confort, tantas satisfacciones y tanto bienestar material le reporta. De modo que todo este aumento de la eficacia y del control va unido, de hecho, al aumento de una insensibilidad y de una indiferencia del hombre actual respecto a lo que podríamos llamar, con una expresión muy suave, los efectos colaterales de la tecnificación.

Una tecnificación, de la que Fausto hace gala en la segunda parte de la obra —me refiero a su proyecto de ganar territorio al mar mediante la construcción de grandes diques y canales (Goethe, 2014, pp. 465, 505-506)— y que oculta un grave peligro entre sus entrañas: la posible confusión entre el sujeto y el objeto, la pérdida de distinción entre fines y medios. De modo que Fausto, como autor del progreso, deja a sus contemporáneos un peligroso legado: el olvido de sus raíces culturales y espirituales, el de la búsqueda de la libertad mediante la objetivación del *ser* en un entorno que hay que dominar: “Lo que yo ambiciono es el dominio, el señorío. La acción es todo, la gloria nada es” (Goethe, 2014, p. 463).

Europa ante la encrucijada

Europa se encuentra ahora en un punto interesante del camino, en un momento de gozne, en el que el ángulo de su giro histórico no nos permite ver con claridad cuál es la nueva vía que se abre ante nosotros de manera inmediata. No es, sin embargo, el único cambio al que habría sido sometida en los casi dos siglos que median entre la publicación de *Fausto* y la actualidad. Más allá de las guerras y los avatares políticos de este viejo continente, proféticamente representados todos ellos en la obra goethiana, ha existido y existe aún un remedo del impulso espiritual que llevó a la civilización occidental a dar un profundo cambio cualitativo en los albores del siglo XIX. La oscura caricatura de lo que fue en el pasado una verdadera impronta civilizatoria y que hoy, en el presente, no es apenas más que una inercia que se retroalimenta a través de la imitación y la reproducción masiva de los mismos cánones. Una vieja letanía, en efecto, pero con fuerza aún como para haber impulsado el progreso científico primero, el tecnológico y digital después, y el de la inteligencia artificial ahora. Se trata de un impulso lo suficientemente conciso como para suponer incluso un nuevo cambio de época, el paso del Holoceno, iniciado hace aproximadamente 11.700 años, al Antropoceno, iniciado a finales del siglo XVIII a partir de la Revolución Industrial (Crutzen & Stoermer, 2000, pp. 17-18).

Un neologismo discutido, por ejemplo, por Valentí Rull, quien considera que esta propuesta hace referencia a una época geológica que como tal aún no habría comenzado y que no debe confundirse con los efectos ambientales de la actividad humana cuya repercusión en la estratigrafía del planeta sería muy pequeña. Por esta razón, a su juicio, en las condiciones actuales, la propuesta no debería ser aprobada (2017, p. 1; y 2018). Sin embargo, esta nueva definición completaría el tradicional postulado geológico en el que se apoya la geología histórica con la injerencia e impacto que las actividades humanas posindustriales

han tenido y continúan teniendo sobre el planeta y los ecosistemas terrestres. Así, dentro del actual periodo Cuaternario (iniciado hace 2,59 millones de años) en el que el Holoceno designa el surgimiento de la civilización humana y su impacto en la naturaleza a través de la aparición de la agricultura y la ganadería (a partir de la última gran glaciación), el Antropoceno representaría el efecto directo y aún más artificial que ha supuesto y aún supone para el planeta la aparición de la técnica y el desarrollo de la industria en la Europa de finales del s. XVIII (Crutzen, 2002, p. 23).

No deja de ser sugerente que sea en el inicio de este hipotético cambio de época (que coincide con el paso del mundo moderno al contemporáneo) donde encontremos a Fausto como uno de sus más hábiles promotores, pues lo que caracteriza a este período es precisamente el hecho de haber sido y seguir siendo una de las épocas de la historia en que la intromisión del ser humano en los asuntos de la naturaleza ha sido mayor. Algo que empezamos a encontrar a partir de la emergente sociedad industrializada contemporánea, con su revolucionario desarrollo técnico e industrial y que remite directamente a la historia del propio Fausto.

En efecto será él quien rechace por primera vez la indómita majestad del océano a través de la ingeniería y la técnica, es decir, gracias a la construcción de grandes diques, canales y puertos con los que finalmente someterá la fuerza de la naturaleza a una nueva soberanía: la de la inteligencia y la astucia. Un viejo sueño europeo que bien podría representar el apogeo del historicismo evolutivo hegeliano, a partir del cual la voluntad de poder tan solo podía expresarse mediante un fuerte anhelo de conquista y victoria exterior (Hegel, 1971, p. 388), y que nace de la actividad reflexiva de Fausto en la cumbre de las *Altas Montañas*:

Entonces concebí presto en el espíritu plan sobre plan. Proporcionáste, me dije, el goce exquisito de rechazar de la orilla el mar impetuoso, de reducir los límites de la húmeda extensión y hacerla retroceder a lo lejos mar adentro en sí misma. Paso a paso he sabido apurar la cuestión. Tal es mi anhelo; aventúrate a secundarlo. (Goethe, 2014, p. 465).

De esta suerte, tanto Fausto como la sociedad contemporánea habrían modificado la orografía del territorio, expropiando, entre otras cosas, nuevos espacios al océano, tal y como describe el anciano Filemón al misterioso viajero hermético que lo visita: “Audaces servidores de hábiles maestros abrieron fosos, levantaron diques, redujeron los derechos del mar para ser señores allí donde antes él dominaba” (Goethe, 2014, p. 505).

El propio Goethe se dejó cautivar por este espíritu fáustico que impregnaba la época, por lo que siguió con singular interés tres de los grandes proyectos que en 1827 apenas eran una utopía: el Canal de Suez, el Canal de Panamá y el enlace entre el Danubio y el Rin. Este entusiasmo le llevó a afirmar que solo por verlos “valdría la pena aguantar todavía cincuenta años más en este mundo” (Eckermann, 2015, p. 679), algo que Marshall Berman intuye en el último acto de *Fausto* como una visión poética de los programas y proyectos de Saint-Simon (Berman, 2013, p. 64). Estos tres proyectos, que finalmente vieron la luz, el primero en 1869, el segundo en 1914 y el tercero en 1992, estaban para Goethe reservados para el futuro y tendrían, según él, “consecuencias totalmente imprevisibles para la humanidad” (Eckermann, 2015, p. 678). Porque, como continúa exponiendo Berman (2013), “Goethe sintetiza estas ideas y esperanzas en el ‘modelo fáustico’ de desarrollo” (p. 66).

De esta actitud fáustica y ofensiva respecto de las fuerzas de la naturaleza, propia de la naciente sociedad decimonónica occidental, habría surgido, además, un inédito modelo de vivir y de entender el mundo. Una nueva disposición caracterizada por la casi ilimitada confianza en la capacidad humana para modificar el entorno y someter a la naturaleza. Una particular tensión productiva que, como expone Carlos París (2001), descubre el gran problema de la modernidad occidental: “el de que el culto a la acción por la acción se convierta en pura barbarie.... La voluntad sin más norte que el poder” (p. 227). Esta acción productiva sin finalidad, continúa diciendo París, constituye el sustrato ideal para dar de nuevo luz a ese mismo espíritu fáustico que empuja a su protagonista a conquistar el mundo, pero proyectado ahora en el modelo capitalista moderno en el que “a la acción por la acción sustituye la acumulación por la acumulación” (París, 2001, p. 229). Sin embargo, como expone Safranski (2015), pese al fervor inicial con el que recibió la aparición de grandes obras de ingeniería, sus consecuencias sociales y económicas no gustaron demasiado al propio Goethe quien, tras la Revolución de 1830:

Notó la nueva ruptura de época, la marcha victoriosa de la industria, la época de las máquinas, la creciente movilidad, la aceleración, la intensificación de las comunicaciones, el crecimiento de las ciudades, la penetración de las masas en la política y en la vida pública. Comenzó realmente una nueva época, tenía su coyuntura la economía, la utilidad social y el realismo práctico. El arte, la literatura, y la filosofía perdieron importancia y prestigio, convertidos en asuntos hermosos pero secundarios. La segunda parte de *Fausto* demuestra hasta qué punto la nueva época no sólo asustaba a Goethe, sino que también le comunicaba dinamismo y energía (pp. 602-603).

Por otra parte, la vieja y progresiva utopía social, característica del siglo pasado, dio paso, casi de puntillas, a una nueva utopía mítica: la del progreso tecnológico y sus avances en el campo de la biología (Argullol, 2000, pp. 1-2). Este renovado paradigma, aunque ya anticipado por Fausto mediante su misterioso rejuvenecimiento en la *Cocina de la Bruja*, ha llevado hoy al hombre y la mujer actual a rebasar a menudo el terreno de lo patológico. Así, los avances de la cirugía y la farmacología, que se han centrado más en construir apariencias que realidades, han contribuido a convertir el presente de Europa y del mundo globalizado en una nueva noche de Walpurgis en la que cada vez es más difícil adivinar los “ratoncillos colorados” (Goethe, 2014, p. 213) que ocultan los almibarados labios de las muchachas o la soledad de las multitudes que se esconde tras el estrepitoso movimiento del mercado. Un lugar donde “todo empuja y se atropella, zumba y rechina; todo silba y forma remolinos; todo corre y charla; todo luce, chisporrotea, apesta y arde. Es un verdadero elemento de brujas” (Goethe, 2014, p. 206), bajo el auspicio y aparente candor de las luces de los neones y los engañosos decorados de los escaparates.

Las raíces de Occidente

Llegados a este punto, cabría recibir con regocijo la llegada de un nuevo modelo de pensamiento individualista que pueda llevar al hombre y a la mujer contemporáneos a autoafirmarse en sí mismos, más allá de las limitaciones que presenta un mundo que se encuentra en permanente y vertiginoso cambio y movimiento. Un sano individualismo que, a decir de París (2001), surgiese “en el doble y dialéctico impulso de *serse* y *serlo todo*, en la dialéctica de la autoafirmación y la apertura hacia lo otro, cuyo resultado es la expansión del yo” (p. 244). Porque, el “individualismo es capaz, ciertamente, de recibir confrontaciones muy diversas, incluso opuestas. Puede representar aislamiento, encierro en la subjetividad. O, inversamente, adquirir el sentido expansivo que vemos en *Fausto*” (París, 2001, p. 245). Sin embargo, este segundo camino ha de pasar necesariamente, como ocurre en todos los grandes mitos, por un estrecho paso en el que los dos extremos se encuentran y se confunden, una encrucijada capaz de extraviar a los más encomendados penitentes, y que, en las postrimerías del siglo xx, ha dejado desprovistas de asideros morales al menos a dos generaciones completas, pues, al igual que el protagonista de *Fausto*, la joven sociedad nacida del segundo milenio de nuestra era también ha partido del hastío (París, 2001, p. 232). No del empalago erudito de las enciclopedias y los abigarrados y poco consultados pasillos de las bibliotecas (los que apenas hace cincuenta años aún propugnaban la exaltación de la vida intelectual como el máximo ejemplo de realización humana), sino de la sobreinformación y la

abulia espiritual propia de nuestro tiempo. Provocada quizá por el fracaso de tantos años de promesas y esperanzas puestos en el progreso exterior, en esa especie de pacto con el diablo que supuso para occidente la ruptura nihilista con los cánones culturales, filosóficos y religiosos de la postmodernidad.

Ante esa situación de decadencia, Fausto aparece con una fuerza renovada, pues su anhelo de eternidad le va a permitir sobrevivir a un mundo que se pulveriza antes sus ojos. Su búsqueda lo lleva a rastrear los profundos orígenes de Europa, más allá del influjo de Cristo y los arcontes greco-romanos, en el universo mítico-pagano de Asia que, junto a la bella Europa hija de Agenor, habría cruzado las aguas del mediterráneo para inundar de luz y belleza a un nuevo tiempo y una nueva tierra. De manera que el alma fáustica de Europa, simbólica e inasible como la belleza de los tres grandes amores de Fausto —Margarita, Helena o la Madre Gloriosa—, sería por ello la única capaz de integrar las contradicciones de la vida y de su tiempo, como una pequeña parte de un todo en la que, además, se encuentra de manera implícita esa misma totalidad que la anima e ilumina.

52

Fausto es, desde este punto de vista, un exponente de esa nueva humanidad que ha de pasar por un periodo de oscuridad para encontrar, en lo inteligible y abisal, la mítica luz del alma tiempo atrás olvidada. Así, el mito fáustico se asemeja en grado a los grandes mitemas de la búsqueda del sentido de la vida y del ser humano en esa misma vida y en ese mismo ser humano como misterio, porque como expone Patočka (1991), “filosofamos en la caverna, y la filosofía que nos esforzamos en formular con el impulso que nos hace abandonar la caverna, también forma parte de la caverna, pues el punto de partida de esta filosofía se encuentra allí, en la caverna” (p. 44). En consecuencia, la tragedia de Fausto, como expresión de una realidad ambigua y contradictoria, de una caverna cuya entrada y salida se encuentra en el mismo lugar y al mismo tiempo, constituye el núcleo central de este proceso en el que se halla la humanidad y que, por lo tanto, podemos ver proyectado en las aventuras y desventuras de Fausto. En su relato se advierte de qué modo la percepción de la totalidad, de la unidad de la naturaleza en todos los seres y en todas las cosas, tanto fuera como dentro de nosotros mismos, es la única que puede ofrecer al ser humano una vivencia completa y holística de la naturaleza, pues como afirma Lévi-Strauss (2012):

Si lográsemos admitir que lo que ocurre en nuestra mente no se diferencia en absoluto, ni sustancial ni fundamentalmente, del fenómeno básico de la vida; y si llegáramos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad, por un lado, y todos los demás seres vivos (no sólo los animales sino también

las plantas), por el otro, llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría (digámoslo francamente) que aquella que esperábamos llegar alguna vez a alcanzar (p. 54).

De ahí que Europa deba recuperar, una vez más, su discurso fundacional y, horadando con las manos la tierra que la sustenta, redescubrir con una mirada limpia cuan profundo llegan sus raíces en la historia.⁵ Para leer con ojos nuevos los viejos libros y encontrar en ellos las respuestas que el miedo y los prejuicios le habrían velado durante tantos siglos de dogmatismo e imposición. Un saber que, a menudo, no es inútil por sí mismo, sino por la limitada mentalidad con la que se lo ha interpretado, a pesar de los loables intentos de unos pocos (como los de Goethe) por abrir los ojos de la mayoría. Desde este punto de partida, el nihilismo puede conformarse como una especie de estado de conciencia inicial desde el que recomenzar el camino. Un renacimiento como el que dio entrada a la modernidad a partir de este gozne histórico que nos contempla con intrépido pudor desde las hendiduras y los pliegues del tiempo.

Lo que *Fausto* propone a la sociedad contemporánea es, en el fondo, un retorno constante a las fuentes originales, a las sublimes obras que, por inconcebibles, son espléndidas como el primer día (Goethe, 2014, p. 39). Al motor permanente de la naturaleza que, en la medida en que es inaccesible, se convierte al mismo tiempo en un hecho, y se realiza a través de la aparente mutabilidad figurativa del mundo y de sus seres. Una búsqueda en la que Europa se ha fundido con su occidente ultramarino desde donde ha contagiado al resto del mundo de su característica *hybris* y su ritmo desaforado, hasta el punto de que, como apunta García Picazo (2004), “ninguna civilización actual es capaz de resistir el choque de la ciencia y la tecnología avanzada, de raíz occidental, una vez que éste se produce” (p. 220). De esta suerte, hasta donde alcanza la memoria del europeo, se ha impuesto e internacionalizado un modelo de vivir e interpretar el mundo en el que los extremos se suceden y propagan con una velocidad alarmante, pasando en el ámbito de la política de la democracia a la tentación totalitaria de manera casi compulsiva en los últimos dos siglos (Faramiñán Gilbert, 2002, pp. 109-144). Algo que, como expone Sánchez Meca (2010), se ha reproducido en Europa a través de dos formas contrapuestas de auto comprenderse como nación: “la cosmopolita y la nacionalista” (p. 237), sustentadas ambas, sin embargo, sobre el mismo

5 Como apunto en otro lugar, “Europa como conjunción de hombres, pueblos y culturas, debe retomar periódicamente su discurso fundacional, debe volver a sus inicios y revisar si el camino que transita es el adecuado para poder encontrarse consigo misma, para servir a su propósito histórico y para, en primera y última instancia, hacer de sus habitantes seres humanos más libres y felices” (Faramiñán Fdz-Fígares, 2017, p. 66).

modelo de hegemonía social y cultural de Occidente: el de la sociedad de consumo y la economía del bienestar.

No obstante, si profundizamos bien en las raíces comunes de Europa, es muy probable que nos topemos con el hecho de que la cultura europea constituye apenas una rama en el espeso follaje del árbol común de la humanidad. Precisamente es la construcción de una identidad basada en la confrontación con el otro, lo que origina y ha originado (tantas otras veces en la historia de la humanidad) durísimos enfrentamientos entre los orgullosos propietarios de una forma de identidad y aquellos otros, cuyo rostro y acerbo cultural aún nos siguen pareciendo desconocidos. Los otros que, como apunta Gadamer (1990), son también una expresión de la naturaleza, pues “no podemos seguir viendo a la naturaleza como un simple objeto para la explotación, debemos considerarla una compañera en todas sus manifestaciones, pero también conceptualarla como el Otro con el cual convivimos” (pp. 35-36). Los otros a los que, al no asumir nuestra propia cuota de responsabilidad interna, culpabilizamos de todos los males sufridos presentes y futuros. Como de forma mordaz apunta Eric Hobsbawm (1991):

54
A ellos se les puede, se les debe, culpar de todos los agravios, incertidumbres y desorientaciones que sentimos tanto de nosotros después de cuarenta años en los que se han producidos los cataclismos más rápidos y profundos de la vida humana que constan en la historia documentada. ¿Y quiénes son ellos? Obviamente, y virtualmente por definición, los que no son nosotros, los extraños que son enemigos por su propia condición de extraños (p. 184).

Para acercarnos a los otros habría que renunciar antes a esa patológica sensación de supremacía e indiferencia que, desde tiempos remotos, ha caracterizado al europeo, a ese atisbo de soberbia cultural e ideológica con la que ha contagiado incluso a los pueblos que no respeta. Sin embargo, eliminar por completo las bases “identitarias” —se trata de un neologismo surgido precisamente en la crisis actual de identidad que vuelve a poner en peligro, atrayéndola al terreno de los nacionalismos, la vieja dicotomía entre lo individual y lo colectivo— para partir de cero en el incierto marco de lo colectivo sería un riesgo que podría hacernos perder el sentido y el alcance de una marcha que hace mucho tiempo que pudiera haber comenzado. Por ello quizá sea necesario diferenciar aquellos elementos mutables y temporales que conforman el concepto de *lo cultural* de aquellos otros, que por universales y atemporales, se habrían ido adaptando a los diferentes aspectos de cada pueblo o nación y que, por su carácter no transitorio, podríamos englobar dentro del complejo concepto de la tradición. Aquellos que, como expone García

Picazo (2004), “responden a sistemas culturales generales, a los que traducen mediante complejos códigos simbólicos, y que sirven a los individuos para formarse, a partir de ellos, sus propias concepciones particulares” (p. 224).

En este sentido, es la tradición la que da vida y sentido a la cultura, ya que, sin ella, no es más que una cáscara vacía, un cadáver a la deriva en el incierto itinerario vital de los pueblos, que, sin salir de sus propios procesos naturales, derivan los unos de los otros a merced de las migraciones y los constantes contactos comerciales —tal y como podemos ver en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna—. Una tradición que, desde este punto de vista, se compone de mitos y de ceremonias ancestrales, comunes en muchos aspectos a todos los cultos y culturas (Campbell, 1994, p. 24). Ritos de paso y de comprensión de los ciclos de la vida y de la naturaleza que reproducen viejos ecos milenarios entre sus cuentecillos y personajes y que también es posible ver en *Fausto*, junto a una importante advertencia para el futuro⁶. Porque en su apertura al universo clásico y pagano, casi oriental, de los arcanos grecolatinos de la cultura occidental, Goethe nos invita a abrir, al mismo tiempo, una compuerta al pasado más remoto de la humanidad: a Oriente, que, desde las otrora fértiles tierras de Mesopotamia, aún nos contempla a través de sus milenarias epopeyas con cierto aire displicente, como si todo cuando el lenguaje humano fuese capaz de comunicar ya estuviese dicho o escrito en algún otro tiempo o lugar, pues, como expone Gadamer (1990):

La lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra en el Otro, y que la estancia más acogedora de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía (p. 156).

⁶ El concepto de tradición adquiere en *Fausto* una mayor relevancia a partir de la segunda parte, en la que Goethe introduce elementos característicos de la tradición grecolatina y centroeuropea, pero adaptándolos a un nuevo contexto cultural. Tal es el caso, por ejemplo, del lenguaje simbólico y mitológico de la escena *Noche de Walpurgis clásica* o las constantes referencias a canciones, refranes o cuentecillos populares, mediante los que Goethe imprime a su obra un cierto carácter formativo propio de la novela alemana de formación o *bildungsroman*. Por esta razón, en *Fausto*, la *formación* de su protagonista será la idea que instituya el verdadero carácter filosófico y humanista de la obra. Como expresión de una verdad que, independientemente del horizonte histórico en el que haya sido creada, da parte de sí misma y permite al lector reconocer “en lo extraño lo propio” (Gadamer, 1977, p. 43).

La hipotética salida del laberinto

Cabría preguntarse entonces a qué clase de filosofía invita *Fausto*, pues, a fin de cuentas, no son muy distintas sus conclusiones de las que se deducen de este análisis. Quizá la identidad de Europa deba forjarse de nuevo mediante la reconsideración común de su divisa diferencial de unidad en la diversidad (Sánchez Meca, 2010, p. 241). Alcanzar su conquista a través de un lento proceso de reconstrucción que no tenga la necesidad de apelar a la existencia de un origen común, sino que se apoye en la comprensión mutua y la necesidad de establecer, en todo caso, una raíz común para toda la humanidad que desvalore cualquier tipo de apropiación superior e individual. La pregunta podría ser entonces: ¿cómo casar la tradición con esta base nihilista en la que se descubre cómo todos los valores culturales europeos, tenidos hasta ahora por absolutos y como cúspide de la moral, la igualdad y la razón, no eran más que la mediación por la que se trataba de imponer y hacer valer una determinada voluntad de poder que es incompatible con la pluralidad y la comprensión del otro? (Sánchez Meca, 2010, p. 254), pues, como con acierto afirma Gadamer (1990):

Vivir con el Otro, vivir como el Otro del Otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala. Aprender a vivir el Uno con el Otro a medida que crecemos y avanzamos por la vida, como suele decirse, es al parecer igualmente válido para las grandes federaciones de la humanidad, para los pueblos y estados Todos somos Otros y todos somos nosotros mismos (pp. 36-37).

No debe extrañarnos que la respuesta a esta pregunta se torne acaso tan difícil como apropiada respecto del tema objeto de este artículo. En el trasfondo de *Fausto* se encuentra también una vieja letanía que puede servirnos de referencia y que concluye con la necesaria aceptación de la diversidad como base y fundamento de la identidad: la de la unidad entre la cultura moderna occidental y la cultura clásica cuyos fundamentos se sumergen en Oriente (Kramer, 2010). Porque, aunque pudiera resultar paradójico, esa identidad que tanto reclama Europa no solo no se apoya en elementos propios de una sola cultura, sino que, muy al contrario, debe conformarse a través del contacto y la constante relación con las demás culturas. Una idea que Goethe representa en *Fausto* a través del mágico matrimonio entre la clásica Helena de Troya y su homónimo y postmoderno protagonista. Como queriendo dejar constancia de que, en la integración de los contrarios, al menos de aquellas cosas que el ser humano y sobre todo la cultura occidental se ha empeñado en oponer y enfrentar, se encuentra la clave de nuestra supervivencia (Goethe, 2014, p.

433). Tal y como advierte Gadamer (1990) al decir que “es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro en la lengua, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que nos permite formar verdaderas comunidades” (p. 39).

Para ello, al menos desde el punto de vista pedagógico, urge establecer una diferenciación clara entre el concepto de Estado y el de Nación. Es decir, arrojar un poco de luz respecto a los límites donde empieza y termina el aspecto jurídico y político y donde aparece el fenómeno cultural y tradicional. Porque el Estado, como creación del ser humano, no es más que un medio, una estructura artificial que se apoya en el contrato social, en “un proceso, digamos dialéctico, mediante el cual los derechos inherentes al ser humano se ceden por un instante al Estado para que inmediatamente retornen a su legítimo dueño, ya no como derechos naturales sino como derechos civiles” (Faramiñán Fdz-Fígares, 2017, p. 169). La Nación, por otra parte, es una consecuencia inherente al fenómeno humano y tiene su base, no tanto en fundamentos de factura consensual, sino, sobre todo, en criterios de tipo espiritual y antropológico. Estos elementos, por su origen y diversidad, raras veces coinciden con las forzadas fronteras de los Estados y, por lo tanto, al identificarse en un mismo ente, en el Estado-Nación, producen demasiado a menudo terribles contradicciones y conflictos, ya que “podemos encontrar varias naciones dentro de un Estado o incluso varios Estados que compongan en su conjunto una sola identidad nacional” (Faramiñán Fdz-Fígares, 2017, p. 189).

En el caso de Europa, dado que los distintos Estados que la conforman han sido siempre más proclives a recordar sus diferencias que sus nexos en común o puntos de encuentro, cabría profundizar en el hecho de que sus raíces culturales son mucho más antiguas y lejanas que las que dan sentido a sus distintas identidades nacionales. De tal forma que, sin temor a perder sus caracteres tradicionales (que de este modo estarían protegidos y puestos fuera de toda duda) pudieran acercarse las unas a las otras en aquello que de universal y atemporal comparten sus puntos de vista. Porque si —como hace la hermenéutica— partimos de la base de que cada ser humano apenas contempla una facción o aspecto de una misma realidad, podemos colegir, tal y como se desprende de *Fausto*, que tan solo será la suma de todas las perspectivas (de todos y cada uno de los seres que conforman la humanidad) la que nos pueda ofrecer un panorama lo más cercano posible a esa realidad *una* que todo lo circunda, cimienta y penetra.

Para ello, al menos en un primer momento, convendría partir de la constitución de un nuevo panteón cultural europeo en el que todos los artistas, políticos e intelectuales de las distintas naciones europeas resolvieran

sus simbólicas disputas en un lugar común (Coudenhove-Kalergi, 2010, p. 161), como exponentes de una misma identidad, primero europea y, después, por qué no, universal. Sin embargo, para ello habría que comenzar por abrir la conciencia subjetiva de cada europeo al plano de lo objetivo, tratar de comprender que los otros, todos aquellos que también sumidos en sus propias discrepancias “identitarias” tan solo aciertan, como nosotros, a avivar el fuego común de la discordia, también tienen su parte de razón. Aunque, como advierte Gadamer (1990):

No es fácil comprender que se puede dar la razón a Otro, que uno mismo y los propios intereses pueden no tener razón Tenemos que aprender a respetar al otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón (p. 37)

Esa es, en consecuencia, otra de las conclusiones de *Fausto*: la necesidad de acercarse al otro mediante la vivencia plena de su cultura y su porción de realidad, una lectura que invita al europeo actual a sumergirse en el entorno y la tierra de quien ha sido considerado desde tiempos remotos el otro: en las demás naciones de Europa y en Oriente, en las lejanas regiones que ocultan en su horizonte la luz incomprensible, aún para los propios ángeles (Goethe, 2014, p. 39), de un sol sublime que siempre renace. Es este el horizonte pretérito, simbólico y misterioso que, como en *Fausto*,⁷ siempre ofrece al ser humano una nueva oportunidad para comenzar y hacia donde empujan, como a la nube mágica y clásica de Helena (Goethe, 2014, pp. 457-458), los vientos sutiles de la memoria. Porque quizá en Oriente se encuentren muchas de las respuestas a nuestras preguntas, en el lento recorrido del sol y en el lenguaje imperecedero de los símbolos y de los mitos, en el otro, en lo ajeno, en todas aquellas cosas que por distintas han sido y son desechadas y olvidadas, en la naturaleza invisible y en sus ritos y formas alternativas de interpretar y ver al mundo y al ser humano. Por esta razón, Fausto inicia un camino a las raíces espirituales de la humanidad, un trayecto similar al emprendido por su autor durante toda su vida, quien, a fin de cuentas, subyace en su personaje, pues, como expone Armando Donoso (1993):

También es él (Goethe), a pesar de Grecia, quien en hora bien entrada de su madurez encuentra el camino del Oriente: la primavera de la Arabia florece en sus versos y hasta sus nuevos *lieder* se convierten en los proverbios de su *Diván*, mientras se compara a Hafiz, cuyos poemas leían sus amigos entre dos sorbos de buen vino. Por lo demás, en su

⁷ Me refiero aquí al comienzo de la segunda parte tras la solemne salida del sol (Goethe, 2014, p. 242).

juventud, Goethe había traducido más de algún himno árabe; el *Cantar de los Cantares*, y en el adiós de Fausto aconsejaba ‘volver los ojos, con confianza, hacia Oriente’ (p. 13-14).

Referencias bibliográficas

- Argullol, Rafael (2000). Entre Prometeo y Mefistófeles: utopías y apocalipsis contemporáneos. *Conferencia en la Residencia de Estudiantes de Madrid*, 7 de noviembre, 1-16.
- Argullol, Rafael (2007). *El fin del mundo como obra de arte*. Barcelona, CT: Acantilado.
- Augé, Marc (2000). *Los no lugares*. Barcelona, CT: Gedisa.
- Berman, Marshall (2013). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Madrid, MD: Anthropos-Siglo XXI.
- Campbell, Joseph (1994). *Los mitos* (Miguel Portillo, Trad.). Barcelona, CT: Kairós.
- Coudenhove-Kalergi, Richard (1922). *Technik* [Técnica]. Viena, Austria: Paneuropa.
- Coudenhove-Kalergi, Richard (2010). *Paneuropa* (Félix de la Fuente, Trad.). Madrid, MD: Encuentros.
- Crutzen, Paul & Stoermer, Eugene (2000). The Anthropocene [El Antropoceno]. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Crutzen, Paul (2002). Geology of mankind [Geología de la humanidad]. *Nature*, 415, 23-25. DOI: <https://doi.org/10.1038/415023a>
- Donoso, Armando (1933). *Goethe, poesía y realidad*. Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.
- Eckermann, Johann Peter (2015). *Conversaciones con Goethe* (Rosa Sala Rose, Trad.). Barcelona, CT: Acantilado.
- Faramiñán Gilbert, Juan Manuel de (2002). Democracia y tentación totalitaria en Europa. En G. Peces Barba, *La democracia a debate* (pp. 109-144). Madrid, MD: Dykinson.
- Faramiñán Fernández-Figares, Juan Manuel de (2017). *Coudenhove-Kalergi. Un Ideal para Europa*. Madrid, MD: Dykinson.
- Gadamer, Hans Georg (1977). *Verdad y método* (Vol. 1). Salamanca, CL: Sígueme.

- Gadamer, Hans Georg (1990). *La herencia de Europa* (Pilar Giraldo Gorina, Trad.) Barcelona, CT: Península.
- Gadamer, Hans Georg (2002). *La responsabilidad del pensare. Saggi ermeneutici* [La responsabilidad del pensar. Ensayos hermenéuticos] (Riccardo Dottori, Trad.). Milán, Italia: Vita e Pensiero.
- García Picazo, Paloma (2004). *Teoría breve de relaciones internacionales*. Madrid, MD: Tecnos.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2013). *Teoría de la Naturaleza* (Diego Sánchez Meca, Trad.). Madrid, MD: Tecnos.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2014). *Fausto* (José Roviralta Borrell, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Hegel, Fiedrich (1971). *Fenomenología del Espíritu* (Wencelsao Roces, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Jordi Beltrán, Trad.). Barcelona, CT: Crítica Grijalbo Mondadorí.
- Noah Kramer, Samuel (2010). *La historia empieza en Sumer* (Jaime Elías y Jorge Braga, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Lévi-Strauss, Claude (2012). *Mito y significado* (Héctor Arruabarrena, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Marlowe, Christopher (2010). *Fausto* (Marcelo Cohen, Trad.). Barcelona, CT: Random House Mondadori.
- Morin, Edgar (1988). *Pensar Europa* (Beatriz E. Anastasi de Lonné, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- París, Carlos (2001). *Fantasia y razón moderna. Don Quijote, Odiseo y Fausto*. Madrid, MD: Alianza.
- Patočka, Jan (1991). *Platón y Europa* (Marco Aurelio Galbarini, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Reale, Giovanni (2005). *Raíces culturales y espirituales de Europa* (María Pons Irazazábal, Trad.). Barcelona, CT: Herder.
- Rull, Valentí (2017). The 'Anthropocene' uncovered [El Antropoceno al desnudo], *Collectanea Botanica*, 36, e008. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/collectbot.2017.v36.008>
- Rull, Valentí (2018). *El antropoceno*. Barcelona, CT: CSIC/Los libros de la Catarata.
- Safranski, Rüdiger (2015). *Goethe. La vida como obra de arte* (Raúl Gabás, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

- Sánchez Meca, Diego (2010). *El nihilismo*. Madrid, MD: Síntesis.
- Schöne, Albrecht (1994). *Goethe Faust. Kommentare* [El Fausto de Goethe. Comentarios]. Frankfurt am Main, Alemania: Bibliothek Deutscher Klassiker.
- Snow, Charles Percy (2007). *The two cultures* [Las dos culturas]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2001). *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, MD: Akal.

Traspassando límites. Lo personal y lo político en el feminismo

Passing Limits. The Personal and The Political in Feminism

Gemma del Olmo Campillo
Universidad de Zaragoza, España

RESUMEN En la modernidad surge un vocabulario específico que defiende la libertad y la igualdad que también es empleado para defender posturas misóginas y para justificar la desigualdad entre mujeres y hombres. Un ejemplo claro de esto es la explicación que ofrece Rousseau sobre la división sexual del trabajo y de la vida: de forma natural, las mujeres deciden quedarse en casa y cuidar de la prole mientras los hombres se van a buscar el alimento necesario para el grupo. De esta manera se pretende explicar la relegación de las mujeres al ámbito de lo privado y doméstico. En la contemporaneidad esta división entra en crisis, debido a la labor crítica de muchas autoras y grupos feministas, entre quienes cabe destacar a Betty Friedan, Kate Millett o el grupo Radicalesbians, cuyos análisis no solo logran poner en entredicho esa división de espacios, sus límites, su naturaleza y aceptación, sino que también consiguieron mostrar el alcance político y de control que subyacía en el reparto de tareas, así como las posibilidades liberadoras de su crítica y desobediencia. Betty Friedan denuncia los obstáculos sociales con los que se encuentran las mujeres que quieren trabajar fuera de casa, e insiste en las consecuencias devastadoras para la psique femenina; Kate Millett pone en evidencia la política con la que la sociedad logra someter a las mujeres y cómo esta logra entrar hasta en los espacios más personales, íntimos e insospechados; y el grupo Radicalesbians subraya las posibilidades de liberación que tienen las políticas realizadas por mujeres que se identifican con mujeres. Estas autoras consiguieron ofrecer interpretaciones lo suficientemente abiertas y ricas como para que algunas de sus ideas y líneas de pensamiento estén presentes en los feminismos actuales.

PALABRAS CLAVE Feminismo radical; feminismo liberal; personal; político; privado; público; igualdad; libertad.

ABSTRACT *In the modern age a specific lexicon has arisen to defend liberty and equality. This vocabulary has also been employed to defend misogynist positions and to justify the inequality between women and men. One clear example is Rousseau's*

explanation of the sexual division of labour: women “naturally” decide to remain at home and look after the children while the men search for the resources necessary for the group. In this manner he intends to explain the relegation of women to the private and domestic sphere. In the twentieth century this division entered in crisis due to the critical work of many feminist thinkers and groups. Among these Betty Friedan, Kate Millett and the Radicalesbians stand out. Their analyses put in question this division of spheres, their limits, their nature and their acceptance in society. Moreover they show the political scope and the power which underlies this division of labour, as well as the liberating possibilities resulting from the criticism of and the disobedience to the same. Betty Friedan denounces the social obstacles faced by women who wish to work outside the home and highlights the devastating consequences for the female psyche. Kate Millett puts in evidence the political system which oppresses women and how it colonises personal and intimate spaces. The Radicalesbians group underlines the freedom realised by woman-identified women. These feminists offer open and rich interpretations which are relevant in the present.

KEY WORDS *Radical Feminism; Liberal Feminism; Personal; Political; Private; Public; Equality; Freedom.*

—
64
—

RECIBIDO *RECEIVED* 12/2/2019

APROBADO *APPROVED* 27/4/2019

PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DE LA AUTORA

Gemma del Olmo Campillo, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, España.

Correo electrónico: gdelolmo@unizar.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1052-0021>

La modernidad supuso para la filosofía una ruptura con elementos anteriores que habían sido hasta entonces centrales en el pensamiento. Se extendía una nueva forma de ver e interpretar el mundo (Cobo, 1995, p. 31), con el consiguiente vocabulario específico para hacer posible la expresión de estas nuevas ideas pero, de manera inquietante, ese léxico avanzado será empleado también para defender los prejuicios y las inclinaciones de épocas anteriores que no fueron abandonados. Así, la jerarquía social entre hombres y mujeres que se había justificado “según su grado de perfección metafísica,” a partir del siglo XVIII queda explicada por las diferencias naturales entre el cuerpo masculino y el femenino, de modo que la biología se convierte en el “fundamento epistemológico de las afirmaciones normativas sobre el orden social” (Laqueur, 1994, pp. 24, 25). El nuevo lenguaje, la forma nueva de interpretar la realidad, acoge, de esta manera, tanto los aspectos innovadores de la modernidad como algunos elementos que subsisten del pasado.

Un ejemplo claro de esto es la explicación que ofrece Rousseau sobre la división sexual del trabajo, y por ello de la vida. De forma natural y voluntaria, afirma este autor, las mujeres decidieron quedarse en casa y cuidar de la progenie mientras los hombres se iban a buscar el alimento necesario para el grupo (Rousseau, 1976, p. 75). De esta manera se pretende justificar la relegación de las mujeres al ámbito de lo privado y lo doméstico, que según él se produjo de forma voluntaria y libre. Además, continúa este autor, dicha desigualdad no debe generar rechazo, es sensata, ordenada: no es fruto del prejuicio sino de la razón (Rousseau, 1990, p. 416). Es razonable que las mujeres se queden en el hogar cuidando de sus criaturas y, por extensión, del resto de personas que lo necesiten.

En esa época había distintos análisis sobre la desigualdad de los sexos, el de Rousseau no era el único, de hecho era un debate ya presente en el siglo anterior. Baste recordar la conocida defensa de la igualdad entre los sexos de Poulain de la Barre en 1673, antes incluso de que Rousseau naciera. En especial, cabe destacar las afirmaciones: “la inteligencia no tiene sexo” (Poulain, 2007, p. 77) y “la inteligencia es igual y de la misma naturaleza en todos los seres humanos” (p. 78). No es posible, por tanto, proponer a Rousseau como modelo o como el mejor exponente de todo el pensamiento ilustrado en relación a este tema, pero sí se puede considerar que fue un autor relevante tanto por la influencia que tuvo en el pensamiento posterior como por la forma en que utiliza argumentos basados en la nueva ciencia, la biología, para defender y justificar la desigualdad social, porque se convertirán en un recurso frecuente. Todo ello sin olvidar, insisto, el valor y la existencia de reflexiones ilustradas muy críticas con esas ideas sobre la desigualdad, al considerarlas

producto de prejuicios parciales y de análisis superficiales e injustos que es necesario revisar.

Por otra parte, resulta asimismo destacable Rousseau por el modo en que obvia las refutaciones empíricas con las que probablemente se encontraba a menudo, ya que conoció a mujeres cultas que se interesaron por temas científicos y filosóficos. Es decir, tuvo contacto con *salonnières* cuyas vidas e ideas invalidaban esas afirmaciones. Estas mujeres habían decidido cultivar su inteligencia y también sus relaciones sociales pues, aunque eran anfitrionas que recibían en espacios aparentemente privados, en realidad a partir de ellos componían una esfera pública en la que se desarrollaban debates intelectuales, en los que participaban, además de la anfitriona, otras mujeres que eran invitadas en ocasiones. Solo con este comportamiento mostraban la falsedad de esa supuesta elección voluntaria, pero además, conscientes de la importancia de la cultura, también fueron decididas defensoras del acceso de las mujeres a la educación; algo que ya había sido reclamado en épocas anteriores y que en los siglos xvii y xviii reaparece con fuerza. La reivindicación la harán en público, a través de obras publicadas como las de Madame Lambert, entre las que está *Nuevas reflexiones sobre las mujeres*, de 1727 (Puleo, 1993, pp. 66-71); y en privado, como en la carta personal escrita en el siglo xvii por Marie-Éleonore de Rohan al duque de La Rochefoucauld, y citada por Meri Torras de la antología publicada por Henri Guyot en 1923, *Anthologie des lettres de Femmes. Du XVIe siècle à nos jours*:

Seguramente para fomentar la virtud [de la humildad] en personas de nuestro sexo, hacéis máximas en las que el amor propio [de las mujeres] aparece tan poco adulado. Me sentiría muy humillada, yo misma, si no me dijera lo que ya os he dicho en este billete: que juzgáis mejor el corazón de los hombres que el de las mujeres y que tal vez ni vos mismo conocéis el motivo que os hace estimarlas menos. Si os hubierais encontrado siempre con mujeres cuyo temperamento estuviera sometido a la virtud y cuyos sentidos fueran menos fuertes que la razón, pensaríais mejor de cierto número de mujeres que se distingue de la multitud, y me parece que M^me de la Fayette y yo misma nos merecíamos que tuvierais una opinión mejor del sexo [femenino] en general. No haríais más que devolvernos aquello que nosotras hacemos en vuestro favor, pues, a pesar de los defectos de un millón de hombres, hacemos justicia a vuestro mérito particular, y vos solo nos hacéis creer todo lo que se puede decir de más ventajoso sobre vuestro sexo. (Torras, 2001, pp. 52-53)

Además, las opiniones de Rousseau son directamente interpeladas y criticadas por autores coetáneos. Así, D'Alembert dirigió una carta a Rousseau en 1759 (Puleo, 1993, pp. 74-76), mientras Rousseau estaba redactando el *Emilio* (Puleo, 1993, p. 73), en la que retomaba la pregunta que se hacía Rousseau sobre la posibilidad de que hubiera alguna mujer virtuosa, para centrarse sobre todo en las causas de que se pueda plantear dicha cuestión:

El género humano sería muy desdichado si el objeto más digno de nuestro respeto fuera en efecto tan escaso como afirmáis. Pero si, por desgracia, tuvierais razón. ¿Cuál sería la causa de ello? La esclavitud y la degradación a que hemos reducido a las mujeres, las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón, la jerga fútil y humillante para ellas y para nosotros a la que hemos reducido nuestra relación con ellas como si no tuvieran una razón que cultivar o no fueran dignas de ello. Finalmente, la educación funesta, yo diría casi homicida, que les prescribimos, sin permitirles tener otra; educación en la que aprenden casi únicamente a fingir sin cesar, a ahogar todos los sentimientos, a ocultar todas sus opiniones y disfrazar todos sus pensamientos. Nos comportamos con su naturaleza como lo hacemos con la de nuestros jardines: tratamos de adornarla sofocándola. Si la mayoría de las naciones ha actuado como nosotros al respecto es porque los hombres siempre han sido los más fuertes en todas partes y que en todas partes el más fuerte es el opresor del más débil. (Puleo, 1993, p. 74).

Es evidente, por tanto, que hubo muchas voces, de hombres y de mujeres, que defendieron la igualdad de los sexos. Entre estas voces están las mencionadas y dos más cuya valía no se puede dejar de reconocer: Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft, ambas de finales del siglo XVIII. Olympe de Gouges, en septiembre de 1791, escribe su famosa *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, cuyo artículo primero afirma: “La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales no pueden estar basadas más que en la utilidad común” (Manzanera, 2010, p. 248). Mary Wollstonecraft, en 1792, publica *Vindicación de los derechos de la mujer*, donde además denuncia lo perjudicial que es para las mujeres, y para la sociedad en general, la dependencia obligada de los hombres (Wollstonecraft, 1977, p. 210).

Después de tener en cuenta algunas de las afirmaciones de Rousseau y algunas de las críticas que se le hicieron, se puede sospechar del inocente y natural reparto de tareas mostrado porque, al igual que ocurre con el resto de teorías contractualistas, se instala en una clara defensa de “la manera de crear relaciones sociales constituidas por subordinación, y no por intercambio” (Pateman, 1995, p. 83). Los ideales de igualdad y de libertad de la modernidad

fueron, desde sus inicios, adulterados por algunos autores con el fin de justificar racionalmente situaciones de desigualdad y de opresión, como es el caso de Rousseau que, a través de la afirmación de que no es el prejuicio sino la razón la causa del desigual reparto de trabajos y de espacios entre mujeres y hombres, avala que los únicos ciudadanos libres y sujetos de derecho sean los hombres.

Las argumentaciones y justificaciones de la desigualdad fueron ampliamente aceptadas por la sociedad, aunque poco a poco se fueron desvelando las incongruencias, falsedades e intereses que había detrás de esas afirmaciones. Quienes pretendían legitimar el sometimiento de las mujeres, así como su control y presencia únicamente en los espacios privados, siempre se encontraron con una evidente oposición, pero las críticas más incisivas, las que lograron determinar las devastadoras repercusiones de esa subordinación social y el complejo sistema que lo hacía posible, llegaron dos siglos más tarde, en los años 60 y 70 del siglo xx, con nuevos elementos de análisis y perspectivas que mostraban el alcance de la desigualdad social impuesta. Primero Betty Friedan denuncia los obstáculos sociales con los que se encuentran las mujeres que quieren trabajar fuera de casa (es decir, sostiene que las mujeres quieren estar también en los espacios públicos) y revela las consecuencias devastadoras para la psique femenina de tener como única dedicación el cuidado de su familia cuando se desea un empleo o cierta independencia; después Kate Millett pone en evidencia los instrumentos del poder con los que la sociedad consigue someter a las mujeres y cómo logran entrar en los espacios más personales, íntimos e insospechados; y un poco más adelante el manifiesto del grupo Radicalesbians insiste en las posibilidades de liberación que tienen las políticas realizadas por mujeres que se identifican con mujeres.

Estas tres interpretaciones feministas muestran formas distintas de entender los conceptos de lo personal y de lo político que, a su vez, se traducen en iniciativas muy dispares para llevar a cabo las necesarias transformaciones de la sociedad.

Betty Friedan. *La mística de la feminidad*

En los años 50 y 60 del siglo xx se produce en Estados Unidos un notable giro conservador en la sociedad, reiteradamente se insistía en la centralidad e importancia de la familia así como en lo esencial del consumo para el sostenimiento de la economía del país. Tener una familia, con hijos e hijas, además de un poder adquisitivo alto, parecía ser el sueño al que toda persona aspiraba. Pero era un sueño accesible solo para un pequeño grupo de la

población en el que, por otra parte, mujeres y hombres tenían papeles muy distintos (Friedan, 1965, pp. 207-212).

Los hombres adultos debían trabajar y ganar dinero para mantener a su familia, de modo que el trabajo y el dinero eran sus objetivos fundamentales. Las mujeres tenían que tener hijos e hijas y encargarse de su cuidado, así como ocuparse del hogar y del bienestar de su marido: de ellas se esperaba que fueran el “ángel de la casa” (Woolf, 1981, pp. 69-72) y que su vida estuviera dedicada a cumplir los deseos de su familia, porque la sociedad estadounidense de aquella época consideraba que el papel de toda mujer era cuidar de su familia. Únicamente ese. Pero, como acertadamente señaló Friedan, para muchas mujeres esa forma de vida más que un sueño era una pesadilla: “No podemos dejar de escuchar por más tiempo aquella voz interior de las mujeres, que dice: ‘Necesito algo más que mi marido, que mis hijos y mi hogar’” (1965, p. 46).

Betty Friedan recoge este descontento en su obra *La mística de la feminidad*, publicada en 1963. En ella aborda la preocupación de las mujeres de clase media-alta estadounidense, mayoritariamente blancas y heterosexuales, que dejaban de trabajar para dedicarse al hogar cuando se casaban o tenían descendencia. En ese momento su vida se limitaba a estar al servicio de su familia, a ser la encargada del bienestar de su marido y de sus hijos e hijas. Se había vuelto a una situación parecida a la de décadas atrás, en la época de las sufragistas, aunque para ello la sociedad había tenido que pasar de la mística del desprecio de lo femenino a su ensalzamiento.

Acaso la nueva mística de la equiparación de la importancia del papel femenino con el masculino surgió porque la evolución de las mujeres en Norteamérica no podía ser frenada por la vieja mística de la inferioridad femenina. ¿Podía impedirse que las mujeres desarrollasen la totalidad de sus facultades, haciendo que su papel en el hogar fuese de igual importancia que el que representa el hombre en la sociedad? “El papel de la mujer es el hogar,” es algo que ya no se podía seguir diciéndose con tono despectivo. Los trabajos domésticos, el lavar la ropa, mudar los pañales a los niños, tenían que ser embellecidos por la nueva mística hasta hacerlos parecer tan importantes como la desintegración del átomo, la astronáutica, el arte creador que ilumina los destinos humanos, los más avanzados estudios sociales. Tenían que convertirse en el verdadero fin de la vida misma, para ocultar el hecho evidente de que son meramente el principio. (Friedan, 1965, p. 269).

Betty Friedan en esta obra no realiza una crítica al sistema ni pone en cuestión la familia, ni la mayoría de los roles asignados a las mujeres, pero sí muestra lo

demoledor que resulta una política social en la que se impide el desarrollo de una persona. Las mujeres están predestinadas a ocuparse de los aspectos más básicos y sencillos de la cotidianeidad en beneficio de su familia. Es su única aspiración legitimada. La falta de ilusiones y de retos a los que la sociedad obliga a las mujeres lleva a su infantilización, dependencia e imposibilidad de crecer como persona, con la consiguiente falta de autoestima, lo que a su vez conlleva depresión y dificultades a la hora de encontrar motivos para seguir subsistiendo.

El “remedio” proporcionado por el capitalismo y la publicidad, que en aquellos momentos daba sus primeros pasos, fue la adquisición de artículos, la libertad de poder comprar los productos que pudieran, pero “cualquiera de esos remedios es peor que la enfermedad” (Friedan, 1965, p. 41). No era una vida de ensueño, por mucho que se la calificara de esta manera. Tanto es así que Friedan (1965, pp. 340-342) realiza una polémica comparación entre la cómoda vida de las amas de clase media norteamericana y los campos de concentración nazis, con el objetivo de llamar la atención sobre los enormes daños psicológicos provocados por un sistema jerarquizado que privilegia a un grupo en detrimento de las vidas, cuerpos, esfuerzos, trabajos y psiques de otro.

Esta obra es especialmente significativa porque las críticas que hace a una sociedad que desprecia e instrumentaliza a las mujeres se llevan a cabo desde la perspectiva de lo que se conoce como feminismo liberal y desde el punto de vista de una mujer de clase media-alta, blanca y heterosexual. Desde ese lugar, se pone en evidencia la manipulación que supone reorientar la necesidad de libertad de las mujeres hacia el consumo, reconvirtiéndola en libertad de mercado, así como la utilización del cuerpo femenino como reclamo publicitario para los hombres heterosexuales. Se trata de un enredo que ofrece resultados demoledores para la psique de las mujeres, que lo que quieren es mayor autonomía y libertad, no más productos. Las propuestas del feminismo liberal de Friedan no reclaman mayor poder adquisitivo ni más libertad de mercado: “Nuestro objetivo era participación completa, poder y voz completos en la vida del país, dentro del partido, del proceso político, de las profesiones, del mundo de los negocios” (Friedan, 1983, p. 32). Demandan cambios en la vida de las mujeres, mayor libertad, tener voz y poder en los espacios de toma de decisiones, el mismo que los hombres. Una vida más elegida y menos determinada por la sociedad, en condiciones de igualdad.

Sin duda el movimiento sufragista anterior había posibilitado importantes cambios, por ejemplo que las mujeres pudieran votar, acceder a estudios superiores o trabajar fuera de casa, pero eso no había conllevado una igualdad ni en el ámbito de lo privado ni en el de lo público (Jiménez

Perona, 2007, p. 16). Por ese motivo Friedan pone en evidencia una serie de normas sociales “que impiden la entrada y/o el éxito de las mujeres en el espacio público” (Jiménez Perona, 2007, p. 17), porque está convencida de que la situación de las mujeres, sus posibilidades de crecimiento y de libertad, mejorarían notablemente si pudieran intervenir, en las mismas condiciones que los hombres, en la política del país. De esta forma demostrarían que las mujeres no solo están capacitadas para organizar y gestionar los espacios privados, sino también los espacios públicos, incluyendo los puestos directivos y de decisión tanto de empresas como del gobierno del país. La vida privada, personal, la cotidianeidad, es el principio de la vida y no puede transformarse en el único objetivo de la existencia, como se intenta hacer creer a las mujeres (Friedan, 1983, p. 269).

Para Friedan hay un evidente vínculo entre libertad y política. Entendiendo por política una actividad negociadora que se enmarca dentro de las reglas determinadas por el sistema establecido, porque en su opinión es posible llegar a acuerdos con quienes detentan el poder para corregir las desigualdades injustas. Friedan considera que a través de compromisos políticos se puede lograr el acceso de las mujeres a los espacios de poder, mejorando así el sistema, pero no cuestiona la existencia del poder ni de las clases sociales. No es, pues, un feminismo revolucionario. Admite la posibilidad de una convivencia aceptable a través de acuerdos sociales y normativas asumidas por una mayoría de la población, sin necesidad de excesivos cambios, sobre todo en el caso concreto de su obra más conocida, *La mística de la feminidad*¹, porque en el libro posterior *La segunda fase* sí propondrá una transformación algo mayor (Friedan, 1983, p. 33).

No obstante, a pesar de mantenerse en la línea de las políticas reformistas, muchas mujeres ideológicamente influidas por pensamientos socialistas y marxistas leyeron con interés esta obra de Friedan, incluso algunas se afiliaron a la organización NOW (de la que fue cofundadora), quizá porque al principio no percibieron que tenían posicionamientos ideológicos tan distintos. Pero pronto las diferencias estallaron, y lo hicieron de una forma rica y fértil. También beligerante y atrevida. Proponían un feminismo distinto al de NOW, más revolucionario, por lo que obviamente los conflictos entre ambos feminismos fueron constantes. De esos debates, reflexiones, críticas, propuestas, autocrítica, etc., somos en gran parte herederas.

¹ El motivo de dar prioridad a las aportaciones de *La mística de la feminidad* es que fue una obra enormemente influyente en el movimiento feminista estadounidense, y también en el europeo. Su alcance fue muy relevante, por eso recojo principalmente las ideas que aparecen en ella.

Feminismo radical. “Lo personal es político”

Las feministas que querían una transformación radical de la sociedad se llamaron a sí mismas feministas radicales, por su interés en encontrar la raíz del problema, su fundamento: solo analizando la estructura y las bases de la desigualdad entre mujeres y hombres sería posible llevar a cabo la transformación social necesaria para que todo el mundo pueda vivir en libertad (Hanisch, 1968, p. 76). Querían cambiar la sociedad completamente, hacer del mundo un lugar más libre y justo, querían una revolución, por lo que muchas de estas feministas radicales militaban también en colectivos políticos de izquierda muy activos. No obstante, pronto se dieron cuenta de que en estos colectivos las mujeres tenían un papel subordinado (Koedt, 1968, p. 26). Ellas realizaban el trabajo manual y de gestión, ellos en cambio eran los líderes que se dedicaban a pensar y teorizar: no las tomaban en serio. Hartas de la situación y de que se aprovecharan de su trabajo, de que los hombres de izquierda no modificaran su comportamiento hacia las mujeres y de ser menospreciadas, se fueron, no sin antes explicar los motivos y hacer una dura crítica a esos hombres que defienden ideas constantemente contravenidas por su comportamiento diario.

72

Y eso es sobre lo que quería escribir: sobre los amigos, hermanos y amantes miembros de la falsa Izquierda dominada por hombres. Sobre los tipos buenos que piensan que lo saben todo sobre la “Lib de las Mujeres,” como la llaman ellos en plan amigable, quienes luego pasan a degradar y destruir a las mujeres con casi todo lo que dicen y hacen Basta, hermanos. Basta de ignorancia bienintencionada, basta de cooptación, basta de suponer que todos estamos luchando por lo mismo, una revolución por debajo del *hombre*, con libertad y justicia para todos. Basta. ...

Una izquierda genuina no considera irrelevante ni estimulante el sufrimiento de nadie; ni funciona como un microcosmo de economía capitalista, con los hombres compitiendo por el poder y estatus en la parte de arriba, y las mujeres haciendo todo el trabajo en la parte de abajo (y funcionando como premios cosificados o como moneda). Adiós a todo eso. (Morgan, 2015, pp. 120-122).

Estuvieran o no en colectivos de izquierda, las feministas radicales se reunían en grupos de mujeres para hablar de sus experiencias, opiniones, reflexiones. Eran los grupos de autoconciencia, que resultaron ser verdaderos espacios políticos en los que las mujeres tomaban conciencia de su situación, porque en

ellos se daban cuenta de que los problemas de los que hablaban no eran algo personal sino político, es más, se percataron de que la liberación de las mujeres tenía importantes paralelismos con otras liberaciones, como por ejemplo la del movimiento negro (Koedt, 1968, p. 26 y Millett, 2010, p. 69).

Estos grupos de autoconciencia fueron cada vez más numerosos a partir de mediados de los años 60, y precisamente en esos grupos del feminismo radical es donde más se desarrolla la conocida frase “lo personal es político.” Lo que cada una de estas mujeres había considerado un problema privado, personal, en realidad no lo era, porque estaba relacionado con la obligación de satisfacer las expectativas sociales con las que la sociedad carga especialmente a las mujeres (Koedt, 1968, p. 26). La mayoría de estos grupos era solo de mujeres, por lo que había mucha confianza e intimidad a la hora de hablar de sus experiencias y reflexiones.

Esta forma de entender la política era muy distinta a la habitual, nada tenía que ver con la desarrollada por los partidos que se disputaban el poder. Por este motivo Friedan consideraba estas reuniones poco más que charlas entre amigas, sin ninguna capacidad política ni de transformación puesto que no solicitaban ayuda ni a las instituciones ni al gobierno, es más, pensaba que el feminismo radical era peligroso porque podía dividir al movimiento feminista (Friedan, 1976, pp. 161-164). Para Friedan la política implicaba acuerdos y regulación en beneficio de las mujeres; para el feminismo radical era un instrumento al servicio del sistema opresivo, por lo que la única salida era la revolución.

Las feministas radicales no quisieron nunca impulsar los cambios al modo en que lo hacía Friedan, desde “arriba,” intentado establecer pactos o acuerdos con quienes tenían poder en la sociedad, pues para ellas estas personas trabajaban siempre en interés del grupo privilegiado. Ellas se organizaban en grupos no muy grandes donde tomar conciencia de su situación, grupos horizontales, sin jerarquías, en los que todo el mundo tenía voz y podía opinar. Eran un pequeño reflejo de la sociedad que querían construir, donde desarrollaban y analizaban las ideas en las que creían y que podían dar lugar a una revolución desde “abajo,” partiendo de las necesidades reales de toda la población y no solo de los grupos más favorecidos.

La exposición escrita más conocida de lo que significa la frase “lo personal es político,” tan difundida entre los grupos de autoconciencia, es la realizada por Kate Millett en *Política sexual*, publicada en 1970. No es la primera autora que ofrece una explicación, hay textos anteriores (Koedt, 1968), pero su análisis detallado y sus definiciones ofrecen la posibilidad de una comprensión mayor. Millett define la política de la siguiente manera:

En este ensayo no entenderemos por “política” el limitado mundo de las reuniones, los presidentes y los partidos, sino, por el contrario, el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo. (Millett, 2010, pp. 67-68).

La política es una serie de acuerdos con los que un grupo mantiene bajo control a otro, en este caso los hombres a las mujeres. Es decir, la política lejos de ser un espacio en el que mejorar la situación de las mujeres, es un instrumento de opresión, es el ámbito desde el que se justifica que un conjunto de personas quede subordinado a otro. Su alcance, además, es enorme, no solo se extiende por los espacios públicos, como se pensaba hasta ese momento, la política también afecta a los elementos más íntimos de las relaciones humanas, por ejemplo las relaciones sexuales. Para Millett “el sexo es una categoría social impregnada de política” (2010, p. 68). La sexualidad es aquí el elemento fundamental, lo más personal.

Lo personal se centra en la sexualidad, y justo en la sexualidad es donde mejor se aprecia la política, interpretada aquí como alianzas para mantener la dominación sobre otras personas. Por ello Millett plantea la revolución sexual como forma de romper con las cadenas puestas por el sistema patriarcal (2010, p. 128). Este análisis desencadena el cambio definitivo en el sentido de la diferenciación entre público y privado. Hasta ese momento los límites eran nítidos, pero después de la crítica realizada por el feminismo radical estos ámbitos se mostraron fuertemente interrelacionados y con límites difusos. No hay una diferenciación diáfana entre lo privado y lo público, porque por mucho que dividamos los espacios y diferenciamos la casa del resto de lugares, lo cierto es que las relaciones que se producen en ambas esferas muestran una notoria continuidad con los modelos aprendidos.

Así pues, para Millett, la política atraviesa todos y cada uno de los aspectos de la vida humana, desde los más íntimos a los más públicos. Forma parte de lo que somos, afecta la totalidad de nuestra vida: lo que parecía estar fuera del hogar resulta que también está dentro, y de una manera devastadora, ya que, en contra de lo que hasta ese momento se pensaba, es donde más neta y duramente se aprecian sus consecuencias. Las relaciones entre las mujeres y los hombres que conviven en una casa y mantienen una relación afectiva son relaciones de poder, de dominio. Por ello su planteamiento es eliminar estas relaciones de poder, de subordinación, políticas, tanto de la vida personal como de la pública para que sea posible una convivencia en libertad, en el hogar y fuera de él.

Esta reflexión, como ya se ha indicado, difumina las fronteras entre lo público y lo privado, porque ambos espacios están articulados por ejercicios de poder aceptados socialmente, no obstante, es preciso señalar que la pérdida de claridad de sus límites no implica el desvanecimiento de su entidad o que dejen de existir. Lo que significa es que las divisiones y categorías que utilizamos para entender la realidad no suelen tener una correspondencia unívoca ni perfecta con la realidad. Esto es, que hay que contemplar esos ámbitos con mayor interconexión y continuidad entre sí, para poder salvar su sentido.

La reflexión de Millett así lo hace, añadiendo un elemento que es preciso destacar: su persistencia en una misma dirección de análisis, que comienza en las normas sociales establecidas y asumidas colectivamente por una cultura y termina en la forma en que estas alcanzan la intimidad de la casa, es decir, acentúa especialmente la manera en que los aspectos normativos de una cultura (la política) consiguen entrar en la vida cotidiana (personal). Su análisis está sobre todo dirigido a subrayar la influencia de lo político en lo personal.

Es interesante hacer hincapié en esta dirección de la obra de Millett porque, en la misma época en que esta autora publica su libro más conocido, aparece otra interpretación de “lo personal es político,” igualmente desarrollada por grupos de feministas radicales, que acentúa precisamente el sentido contrario. Es decir, a la concepción de política de Friedan (llegar a acuerdos dentro del sistema para corregir desigualdades) se sumó otra muy distinta, la de Millett (conjunto de relaciones y compromisos del poder para someter a un grupo), y aún otra más, surgida también del feminismo radical, que a su vez generó una nueva reflexión sobre la realidad y un nuevo feminismo.

Este tercer sentido recogido aquí se puede apreciar, por ejemplo, en el conocido manifiesto “La mujer identificada con mujeres” del grupo Radicalesbians. Dicho manifiesto fue publicado en 1971, en *Notes from the Third Year: Women's Liberation*, aunque circulaba en los grupos feministas durante el año anterior, 1970. En este texto se insiste en el alcance político y transformador de lo personal, en concreto de la vida cotidiana de una persona, sobre todo de quienes no se ajustan a las normas sociales, como pueden ser las lesbianas, aun sin ser conscientes de lo que conlleva su forma de vida alternativa, porque es muy posible que la lesbiana “no sea plenamente consciente de las implicaciones políticas de lo que empezó como una necesidad personal” (Radicalesbians, 2009, p. 75).

Esta otra interpretación también supone una continuidad entre lo público y lo privado, pero su concepción de lo político es muy distinta.

Política sería el conjunto de elementos, acciones, formas de vida, etc., que pueden afectar la organización de una sociedad y sus reglas, ya sea alterando la estabilidad de las normas o bien consiguiendo que se tome conciencia de que se produce una situación injusta que hay que cambiar. Un sentido muy distinto al propuesto por Millett que, recordemos, denunciaba la finalidad oculta del poder para acordar el sometimiento de un grupo. Además, también hay una diferencia significativa en la dirección del análisis. Como ya se ha indicado, la reflexión de Millett insiste en que los aspectos normativos y sociales se introducen en los espacios privados, mientras que el análisis de las Radicalesbians se mueve en la dirección contraria, es decir, comienza subrayando la importancia de la vida privada, de lo personal, para terminar destacando su capacidad a la hora de conseguir transformaciones sociales. Esta reflexión subrayaría la repercusión de lo personal, de las maneras no normativas de vida, en las transformaciones sociales y políticas.

La vida personal tiene implicaciones políticas, afirma este grupo. El elemento que aquí se subraya es lo personal, entendiendo como tal una forma de vida, en este caso de las lesbianas, que se niega a obedecer las normas convencionales y que por ello incide en lo social, al mostrar que es posible una vida liberada de los roles con los que la sociedad encorseta a las mujeres. De esta manera se pone de manifiesto que no son desigualdades naturales sino modelos definidos por los hombres para mantener una situación de privilegio.

En un nivel, que es tanto personal como político, las mujeres deberían retirar sus energías emocionales y sexuales de los hombres y desarrollar varias alternativas para esas energías en sus propias vidas. En un nivel político/psicológico distinto, debería quedar bien entendido que lo que es crucial es que las mujeres empiecen a liberarse de los modelos de reacción definidos por los hombres. En la privacidad de nuestras propias psiques debemos cortar esas ataduras de raíz. Con independencia de hacia dónde fluya nuestro amor y nuestras energías, si mentalmente seguimos identificadas con lo masculino no nos podemos dar cuenta de nuestra autonomía como seres humanos. (Radicalesbians, 2009, p. 79).

Este último significado, aunque fue discutido en sus inicios, es muy usual en la actualidad. En su momento se le acusó de ser una interpretación indebida de “lo personal es político,” muchas autoras se mostraban en desacuerdo con este uso. Es el caso, por ejemplo, de Koedt que, en la misma publicación, a continuación del manifiesto de las Radicalesbians que se acaba de citar, critica los análisis que consideran al lesbianismo una forma de vida revolucionaria, pues afirma que para transformar la sociedad en un lugar mejor hay que eliminar los roles sexuales (1971, p. 88), la verdadera base sobre la que, en

su opinión, se asienta la opresión de las mujeres. La propuesta de Koedt era volver irrelevante el sexo de la persona o personas, también en las relaciones sexuales. Se pasaría primero por una fase bisexual para después conseguir que la bisexualidad también sea irrelevante. Koedt considera que el lesbianismo no tiene ningún poder transformador y lo único que ha hecho ha sido desvirtuar el lema de “lo personal es político,” llegando a posibilitar afirmaciones en su opinión tan desafortunadas como la atribuida a Ti-Grace Atkinson: “El feminismo es la teoría; el lesbianismo es la práctica” (1971, p. 84).

Sin querer entrar en el debate de cuál es la forma más adecuada de entender lo político o la mejor manera de concebir lo personal, y tampoco en el significado preferible de “lo personal es político,” ni en la dirección más satisfactoria de la reflexión, lo que me gustaría destacar es la persistencia en los feminismos actuales de las tres concepciones de lo político y de lo personal aquí expuestas. Por supuesto hay muchas más, pero estas me parecen especialmente relevantes porque siguen teniendo una significativa presencia, aunque es evidente que hoy de manera distinta, con las necesarias modificaciones para dar cuenta de una realidad que se lee de manera más compleja y global que en los años 60 y 70 del siglo xx.

Políticas y libertad

La justificación ilustrada de la desigualdad acudiendo a la razón y a la naturaleza obedeció a la necesidad de defender y legitimar el sistema jerarquizado y el orden social desde las nuevas ideas. Hubo autores que estaban de acuerdo con las funciones establecidas para mujeres y para hombres, por lo que argumentaron a favor de mantener esa situación. Pero en el debate también se escucharon voces en defensa de la igualdad entre mujeres y hombres, adoptando una posición a todas luces más coherente con la concepción ilustrada de los principios de igualdad y libertad.

La tesis de Rousseau de que las mujeres habían decidido libremente tener como único espacio el ámbito de lo privado fue rebatida de diversas maneras. No hay ninguna prueba de que fuera una decisión voluntaria y, aún en el caso de que así fuera, esta quedaría anulada en su universalidad en el instante en que una mujer decidiera otra cosa. Es más, no deja de ser sospechoso que una decisión voluntaria y libre requiera tanto esfuerzo, tantas normas sociales y leyes, para prohibir y dificultar que las mujeres salgan del hogar.

Con todo, a pesar de las tergiversaciones interesadas, lo cierto es que a partir de las reivindicaciones ilustradas la libertad se convierte en un elemento fundamental tanto para el sujeto individual como para la comunidad, una

relevancia que ha llegado a nuestros días. En la actualidad la idea de libertad tiene un papel central en nuestra vida, con la particularidad de que el vínculo entre política y libertad está íntimamente trabado. Algo que se puede apreciar claramente en el feminismo.

Las diferentes formas de interpretar la política que se han mostrado aquí señalan un propósito evidente: disponer de mayor libertad. Recordemos que la política puede concebirse como un lugar en el que llegar a acuerdos para mejorar las condiciones de vida de la población en su conjunto, como pensaba Friedan; también puede ser considerada un conjunto de estrategias mediante las cuales se justifica la desigualdad, la dominación y la jerarquía, como afirmaba Millet; o bien se puede entender como una serie de prácticas encaminadas a realizar transformaciones sociales que den lugar a una convivencia más libre, como propone el grupo Radicalesbians. Las tres concepciones critican la situación de subordinación de las mujeres y reclaman una vida más libre.

La libertad es, pues, un objetivo principal en la historia del feminismo. Es una aspiración que, de una manera u otra, ha estado siempre presente, aunque su sentido ha ido variando según contextos y épocas. La ilustración subrayó su importancia y después, mediante la constante reflexión sobre ella, se ha ido revelando su complejidad y problematicidad, hasta el punto de que tal vez resulte ser un sueño inalcanzable y difuso, aunque conveniente y fértil por su indudable capacidad de movilización e incitación que nos alienta en la búsqueda de la mejor forma de convivencia posible. Esta convivencia, en la actualidad, requiere tener muy en cuenta los elementos personales e íntimos de la vida que han sido señalados y subrayados durante décadas por el movimiento feminista.

Referencias bibliográficas

- Cobo, Rosa (1995). *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid, MD: Cátedra.
- Friedan, Betty (1965). *La mística de la feminidad* (C. R. de Dampierre, Trad.). Barcelona, CT: Sagitario.
- Friedan, Betty (1976). *It changed my life: Writings on the women's movement* [Me cambió la vida: Escritos sobre el movimiento de mujeres]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Friedan, Betty (1983). *La segunda fase* (J. Pardo, Trad.). Barcelona, CT: Plaza & Janes.

- Hanisch, Carol (1968). The personal is political [Lo personal es político]. *Notes from the second year: Women's liberation. Major Writings of the Radical Feminists* (pp. , 76-78). New York, Estados Unidos de América: Radical Feminists.
- Jiménez Perona, Ángeles (2007). El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal. En A. de Miguel Álvarez y C. Amorós Puente (Eds), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad* (Vol. 2, pp. 13-34). Madrid, MD: Minerva.
- Koedt, Anne (1968). Women and the radical movement [Mujeres y el movimiento radical]. *Notes from the Third Year* (pp. 26-27). New York, Estados Unidos de América: Radical Feminists.
- Koedt, Anne (1971). Lesbianism and Feminism [Lesbianismo y feminismo]. *Notes from the First Year* (pp. 84-89). New York, Estados Unidos de América: Radical Feminists.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (E. Portela, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Manzanera López, Laura (2010). *Olympe de Gouges. La cronista maldita de la Revolución Francesa*. Barcelona, CT: El Viejo Topo.
- Millett, Kate (2010). *Política sexual* (C. Martínez Gimeno, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Morgan, Robin (2015). Adiós a Todo Eso. En *W.I.T.C.H. (Conspiración Terrorista Internacional de las Mujeres del Infierno). Comunicados y hechizos* (I. Hernández, Trad.; pp. 117-142). Madrid, MD: La Felguera.
- Pateman, Carol (1995). *El contrato sexual* (M. L. Femenías, Trad.). Barcelona, CT: Anthropos.
- Poulain de la Barre, François (2007). *La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en el que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios* (I. Cazés, Trad.). Tomo II. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Puleo, Alicia (1993). *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona, CT: Anthropos.
- Radicalesbians (2009). La mujer identificada con mujeres (1970). En R. M. Mérida Jiménez (Ed.), *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)* (Í. Clúa Ginés, R. M. Mérida Jiménez,

- J. Sáez, M. S. Sánchez Gómez, P. Vidarte, Trads.; pp. 75-82).
Barcelona, CT: Icaria.
- Rousseau, Jean-Jacques (1976). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (M. Bustamante Ortiz, Trad.).
Barcelona, CT: Península.
- Rousseau, Jean-Jacques (1990). *Emilio o de la educación* (L. Aguirre Prado, Trad.). Madrid, MD: Edaf.
- Torras Francès, Meri (2001). *Tomando cartas en el asunto. Las amistades peligrosas de las mujeres con el género epistolar*. Zaragoza, AR: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Wollstonecraft, Mary (1977). *Vindicación de los derechos de la mujer* (C. Ema y M. Barat, Trad.). Madrid, MD: Debate.
- Woolf, Virginia (1981). *Las mujeres y la literatura* (A. Bosch, Trad.).
Barcelona, CT: Lumen.

La crisis de la modernidad en las obras de Hannah Arendt y Leo Strauss. Diferencias que iluminan problemas comunes

*The Crisis of Modernity in The Works of Hannah Arendt and Leo Strauss.
Differences That Clarify Common Problems*

Dolores Amat
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

RESUMEN Hannah Arendt y Leo Strauss fueron contemporáneos, compartieron cursos, lecturas y enseñaron en las mismas universidades. Sus destinos estuvieron también marcados por los mismos acontecimientos históricos y sus perspectivas de análisis se nutren y discuten con autores comunes. Ambos intentan pensar y escribir sobre la crisis de su tiempo, observan las sociedades contemporáneas con inquietud y buscan en la tradición maneras de articular esta preocupación. Sin embargo, sus conclusiones difieren radicalmente y entender tanto sus coincidencias como sus diferencias puede iluminar no solo las especificidades de dos de las obras más relevantes del pensamiento político del último siglo, sino también algunas de las alternativas políticas y teóricas de nuestra era. Así, este trabajo se propone mostrar algunos de los puntos de confluencia y divergencia de Arendt y Strauss, en particular aquellos que conciernen a las comprensiones que los autores presentan sobre la crisis de su tiempo y sus consecuencias.

PALABRAS CLAVE Pensamiento; Filosofía, Política; Dogmatismo; Nihilismo.

ABSTRACT *Hannah Arendt and Leo Strauss were contemporary with each other; they shared courses, readings and taught at the same universities. Their lives were also affected by the same historical events, both tried to understand the crisis of Modernity, and the same thinkers and philosophical ideas influenced their works. However, their conclusions differ completely and understanding both their coincidences and their differences can illuminate not only the specificities of two of the most important works of political thought of last century, but also some of the political and theoretical alternatives of our time. Thus, this work aims to show some of the most significant*

coincidences and differences of Arendt and Strauss, particularly those related to their understandings of the crisis of their time and its consequences.

KEY WORDS *Thought; Philosophy, Politics; Dogmatism; Nihilism.*

RECIBIDO *RECEIVED* 11/12/2018

APROBADO *APPROVED* 5/5/2019

PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DE LA AUTORA

Dolores Amat, Centro de Estudios Sociopolíticos, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Este trabajo es parte del proyecto de investigación de posdoctorado financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Dirección de correo electrónico: doloresamat@gmail.com.

Correo postal: Av. Raúl Scalabrini Ortiz 2088. 8vo piso.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6171-4742>

Hannah Arendt y Leo Strauss escriben en medio de lo que ambos califican como una crisis política, moral e intelectual mayor. Los dos buscan entender la especificidad del tiempo que les toca vivir y buscan en el pasado claves para comprender tanto los orígenes como las derivas de las tendencias propias de la modernidad. De acuerdo con Strauss (2011), la crisis de occidente se hace evidente en el hecho de que el individuo moderno no sabe lo que quiere porque ha perdido las referencias para separar lo que es bueno de lo que es malo. “¿Cómo podemos medir la longitud si no disponemos de un patrón?, ¿cómo podemos contar sin la noción de los números?” se pregunta por su parte Arendt, cuando constata que nos enfrentamos a una realidad que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y criterios de juicio (1994, p. 39). En este sentido, ambos autores señalan que se ha producido un quiebre en el “hilo de la tradición” y entienden que el pasado ya no es capaz de brindar parámetros sólidos para el pensamiento y para la vida en común. Sin embargo, cada uno aborda la crisis de su tiempo desde una perspectiva diferenciada y a pesar de partir de observaciones similares, llegan a conclusiones contrastantes. En este contexto, este trabajo se propone mostrar algunos de los puntos de confluencia y de divergencia de las obras de Arendt y Strauss respecto de su percepción de la crisis de nuestro tiempo, como una manera de iluminar no solo las especificidades de dos de las obras más relevantes del pensamiento político del último siglo, sino también algunas de las alternativas políticas y teóricas de nuestra era.

Entre los elementos fundamentales de la crisis de la época moderna, Arendt y Strauss coinciden en señalar un problema que todavía hoy es central en los debates de teoría política: el carácter complejo de las relaciones entre verdad y política, entre teoría y práctica o entre pensamiento y acción. Desde la mirada de Strauss, el pensamiento moderno, que surge del rechazo del pensamiento clásico, cree haber llegado a demostrar que el conocimiento firme no es accesible a los seres humanos y que el conocimiento parcial o defectuoso que sí está a disposición es incapaz de brindar fundamentos sólidos para los valores con los que las personas orientan sus vidas. En este sentido, los desarrollos teóricos de los pensadores más influyentes de los siglos XIX y XX conducen a la conclusión de que la filosofía política es imposible: no hay teoría o reflexión que pueda asistir a las comunidades políticas. Esta convicción, de acuerdo con el autor, genera el desconcierto de la mayoría, que no cree posible contar con un conocimiento que permita distinguir lo verdadero de lo falso, lo justo de lo injusto o lo bueno de lo malo, que permita, en este sentido, separar un régimen legítimo de uno ilegítimo. En este contexto, el nihilismo se generaliza y abre la puerta a cursos de acción inauditos y enormemente

destructivos. Así, observa Strauss, la modernidad entra en crisis cuando ve defraudadas sus expectativas iniciales respecto de la razón (esperanzas nacidas del rechazo de la prudencia antigua) y cuando se declara incapaz no solo de llevar adelante utopías de felicidad universal, sino también de comprender siquiera la realidad humana más elemental (Strauss, 1992 y 2011).

De acuerdo con Arendt, en cambio, es la realidad de nuestro tiempo la que destruye todas las categorías heredadas de pensamiento y los criterios de juicio, y provoca la perplejidad y la confusión generalizadas.¹ De acuerdo con su perspectiva, la crisis del pensamiento político tradicional es la consecuencia y no la causa de fenómenos y experiencias colectivas propias de la modernidad, que dan a ver la insuficiencia de los marcos de referencia clásicos.² En este sentido, no es la deficiencia del pensamiento de nuestro

1 Ver, por ejemplo, Arendt: “La originalidad del totalitarismo es aterradora, no porque haya llegado al mundo una nueva ‘idea’ sino porque sus actos mismos establecen una ruptura con todas nuestras tradiciones; esos actos han pulverizado, sin ninguna duda, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral.” (1994, p. 34. Original en Arendt, 2005b, pp. 309-310). Pero Arendt sugiere esta convicción en varios de sus escritos. En *The Human Condition*, por ejemplo, sostiene que en el mundo de las ideas puede haber originalidad y profundidad, pero no absoluta novedad (Arendt, 1998, p. 259). Las ideas van y vienen y nunca son enteramente sin precedentes. Así, la idea de que la tierra gira en torno al sol, que no es exclusivamente moderna, no hubiese tenido para la autora las consecuencias que tuvo si no fuera porque fue confirmada con experimentos. En este sentido, al producir el telescopio, Galileo acercó los secretos del universo a la percepción sensorial y fue este hecho —y no la mera enunciación de una idea— el que fue transformando la experiencia del mundo para la mayoría de los seres humanos.

2 Resulta problemático, por supuesto, hablar de causalidad en la obra de Arendt, dado que la autora rechaza abiertamente y en más de una ocasión, las nociones de causa y consecuencia para entender la historia humana. De todos modos, buscamos señalar aquí una relación de preeminencia de los eventos sobre las ideas, que Arendt señala (aunque no sin matices, como veremos) en más de una ocasión. Para una versión resumida de algunas de las nociones más importantes de la idea que sostiene Arendt de historia ver, por ejemplo, “Understanding and Politics” (2005b, pp. 307-327), donde la autora presenta algunos de los puntos que desarrollará más en profundidad en textos como “The Concept of History, Ancient and Modern” (Arendt, 1993a, pp. 41-90). Como es sabido, esta concepción está marcada por sus comprensiones acerca de la acción y la libertad, que son desplegadas extensamente en *La condición humana* (Arendt, 1998). De acuerdo con la autora, la tarea del historiador es la de interpretar y tratar de comprender hechos únicos. Así, su empeño no debe ser el de señalar lo recurrente, sino más bien el de iluminar lo nuevo e inesperado. Su trabajo consiste en tratar de echar luz sobre los acontecimientos y brindar claves para su comprensión. “El acontecimiento ilumina su propio pasado —sostiene Arendt en este sentido— no puede ser nunca deducido de él.” (1994, p. 46) Así, cuando aparece un fenómeno lo suficientemente importante como para iluminar su pasado, surge la historia. Sólo a partir de ese momento se puede transformar la masa caótica de acontecimientos previos en un relato que puede ser contado, porque tiene un principio y un final. Luego, cuando ocurre un nuevo acontecimiento, ese fin se revela como un comienzo. Es por esta razón que Arendt (1994, p. 47) observa que el historiador que se obstina en aplicar

tiempo la que hace a la realidad moderna inasible, sino la incapacidad de la tradición occidental, surgida con la filosofía de Platón, de abarcar experiencias enteramente inauditas. Para Arendt no son solo los conceptos nuevos los que se ven impotentes frente a fenómenos como el totalitarismo, sino un modo de entender los asuntos humanos presente desde la antigüedad.

De acuerdo con Arendt, el pensamiento político clásico establece un esquema binario, en el que los asuntos humanos son interpretados a partir de la contemplación. La contemplación es la actividad característica de los filósofos, que afirman su superioridad respecto del resto de los ciudadanos e imponen un orden jerárquico en el que todas las actividades humanas deben servir a la actividad más excelente, la búsqueda del conocimiento por medio de la observación. Según Arendt (1998, p.19), esta noción termina de establecerse en la generación de Platón, y contesta una visión anterior, prefilosófica, que consideraba a la acción política como la actividad humana fundamental. La visión platónica puede comprenderse por el lugar de la verdad en la concepción clásica del ser humano y la naturaleza: la verdad, revelada a aquellos que dedicaban su vida a contemplar la naturaleza, era el principio ordenador de las facultades humanas porque brindaba los parámetros básicos para comprender el mundo y el sentido de la existencia humana.

Desde el punto de vista de la contemplación, todos los tipos de actividades humanas se confunden: todas las actividades tienen en común aquello de lo que carecen, aquello que no son, se las considera principalmente como *a-skholia* o *nec-otium*, como la ausencia de quietud o de ocio (Arendt, 1998, p. 15, 2005c, p. 90). Así, sostiene Arendt, la *vita activa* toma su significado de la vida contemplativa y como negación del principio fundamental de las actividades del espíritu, muy poca dignidad le es conferida (1998, pp. 15-16).

De esta manera, la introducción de la contemplación como el punto más alto de la jerarquía no solo desplaza todas las facultades activas de los hombres a un lugar secundario, sino que tiene además un efecto al interior de la escala de estas actividades. Por un lado, estas actividades quedan confundidas y sus singularidades son olvidadas (Arendt, 1998, pp. 15-16). Y por otro lado, ciertas posibilidades antes apreciadas —como el despliegue de la libertad o de grandes gestas— son descuidadas. Sucede que al ser juzgadas desde de la contemplación, las facultades de la vida activa son valoradas de acuerdo a su utilidad para asegurar la práctica filosófica. En este sentido, la actividad subordinada más preciada es el trabajo y su lógica de medios y fines,

la ley de causalidad pierde de vista la materia de la que está hecho el objeto de su trabajo: la libertad de los seres humanos. Aplicar causas y consecuencias es una forma de reducir lo nuevo a lo ya conocido, de subsumir lo inesperado a categorías preconcebidas.

dado que produce los objetos y las condiciones materiales necesarias para la vida del género humano (de la que depende la filosofía) (Arendt, 1998, pp. 14-15, 301-302). En este contexto, la acción solo es valorada en cuanto es capaz de generar resultados útiles para la contemplación, en cuanto se la puede reducir a un medio para obtener fines. Se espera que la acción pueda dar resultados tangibles, como una paz duradera que permita la quietud necesaria para la búsqueda del conocimiento. Así, la especificidad de la acción, que se caracteriza por poner en acto la capacidad humana de comenzar procesos enteramente nuevos, y que más que ninguna otra facultad está atada a la pluralidad propia del género humano,³ es despreciada.

Vemos que Arendt va descubriendo entonces en el origen de la tradición una relación particular entre pensamiento y acción. En primer lugar, la verdad aparece como el principio ordenador que establece el sentido de las diferentes actividades humanas y de los distintos aspectos del mundo (Arendt, 2005c, pp. 90-91). Si antes de esta concepción filosófica existía otra que confiaba en la capacidad de los seres de acción de generar sentidos con sus actos y sus discursos, y que confiaba además a poetas e historiadores la tarea de interpretar y preservar el legado humano (Arendt, 1998, pp. 196-199), la tradición iniciada por Platón pretende terminar con la pluralidad de voces que daban lugar a inconsistencias y confusiones. En este sentido, interpreta Arendt, la filosofía clásica rechaza ciertos rasgos ineludibles de la esfera de la acción (su carácter contingente, relativo, abierto, frágil y efímero) y pretende estabilizarla con nociones trascendentes, ajenas a la realidad mundana de los seres humanos (Arendt, 1998, pp. 220-230). Se espera que las verdades eternas y absolutas puedan separar claramente lo cierto de lo falso, lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo, y puedan guiar así la vida de los individuos. Pero al intentar estabilizar el espacio de la acción, por otra parte, el pensamiento clásico no solo se protege de lo imprevisible de los asuntos humanos, también rechaza la potencia de la libertad, que aparece como la irrupción fulgurante de lo no imaginado. De esta manera, sugiere Arendt, la tradición de pensamiento político que atraviesa los siglos para llegar (ya exhausta) hasta nuestros días, tiene su origen en un rechazo de la esfera de la acción, cuya especificidad es olvidada y cuyas derivas pretenden tutelarse desde una realidad que se coloca por fuera y por encima.

De todas maneras, los estándares y las reglas establecidas por la filosofía clásica fueron parámetros de referencia durante siglos (Arendt, 2007, pp. 37-38) y es esa funcionalidad la que llega a su agotamiento en nuestro

³ Esta idea, central en las reflexiones de Arendt, aparece desarrollada con particular claridad en el capítulo quinto de *La condición humana* (Arendt, 1998, pp. 175-243).

tiempo⁴ y se muestra incapaz de abordar fenómenos como el totalitarismo. En este contexto, Arendt entiende que es necesario para nuestro tiempo un pensamiento político nuevo, capaz de pensar a la acción, a los acontecimientos y a la historia en sus propios términos.⁵ Así, las apreciaciones disímiles respecto de las relaciones entre verdad y política o entre pensamiento y acción, dejan ver también una diferencia más radical entre los autores: si para Strauss las vicisitudes de la filosofía están en la base de los conflictos más agudos de nuestra época, Arendt entiende que son los acontecimientos mundanos y políticos los que desencadenaron las dificultades más graves. Ambos autores observan en las crisis de la modernidad un desencuentro entre el pensamiento, las capacidades humanas de comprensión, y el mundo de la acción, pero cada uno analiza ese desencuentro desde una perspectiva diferente: Strauss aborda la cuestión principalmente desde la filosofía y Arendt lo hace fundamentalmente desde la política.⁶

De esta manera, dado que Strauss aborda los inconvenientes de nuestro tiempo a partir de la filosofía, investiga las raíces de las ideas modernas que

4 Para ser más específicos, Arendt (1993b, p. 27) señala que el quiebre de la tradición marca la división entre la era moderna (que empieza con las ciencias naturales en el siglo xvii, alcanza su clímax político con las revoluciones del siglo xviii y despliega sus implicancias después de la revolución industrial del siglo xix) y el mundo del siglo xx, que irrumpe a través de la cadena de catástrofes comenzadas por la primera guerra mundial.

5 Arendt estudia y cita a Alexis de Tocqueville en más de una ocasión. En su texto dedicado a Sócrates cita aquella frase que dice que dado que el pasado ya no alumbró el porvenir, el espíritu humano camina entre tinieblas —“*as the past has ceased to throw its light upon the future, the mind of man wonders in obscurity*” (Arendt, 2007)—. De acuerdo con su interpretación, esas palabras fueron escritas en un contexto en el que la filosofía ya no era capaz de brindar estándares para comprender (Arendt, 2007, p. 38). En esta línea, explica que vivimos en un mundo en el que ni siquiera el sentido común hace ya sentido y esta situación revela que la filosofía y la política (más allá de sus antiguos conflictos) han sufrido el mismo destino. En este contexto, observa la autora, la necesidad de una nueva ciencia política se hace patente.

6 Al señalar las diferencias de Arendt y Strauss respecto de esta cuestión, Ronald Beiner destaca la invención del telescopio y la insistencia de Arendt en la importancia de los eventos tangibles y de la acción (1990, p. 243). Sin embargo, Beiner (1992) encuentra un cambio de énfasis de la autora hacia el final de la obra (en particular, en el momento de desarrollar la idea del juicio) y nosotros consideramos en cambio que Arendt mantiene su posición a lo largo de sus escritos. Ver a este respecto Amat, 2015. Aunque con diferentes matices y calificaciones, Dana Villa (1998) y Rodrigo Chacón (2009) han señalado también esta diferencia fundamental entre Arendt y Strauss. Aunque compartimos algunas perspectivas con ellos, nos distanciamos en algunos puntos. Por un lado, mientras Chacón basa su análisis fundamentalmente en una investigación detallada de las biografías y trayectorias de los autores, nosotros priorizamos los conceptos y el contenido publicado de las obras. Villa, por su parte, propone encontrar un intento (fallido) de presentar una ciudadanía filosófica a través de la figura de Sócrates. Desde nuestro punto de vista, la ciudadanía filosófica de Villa sugiere una indistinción entre filosofía y política, de la que, a nuestro criterio, tanto Arendt como Strauss se apartan.

conducen a la afirmación de la imposibilidad de la filosofía política y al desconcierto generalizado, para comprender cabalmente e intentar hacer frente a la crisis. Arendt, por su parte, busca comprender nuestra época principalmente a partir del estudio de los fenómenos y acontecimientos que marcaron las experiencias de la mayoría y que dejaron mudas a las categorías tradicionales.

Pero si Arendt y Strauss estudian la historia y la actualidad de las relaciones complejas entre pensamiento y acción o entre teoría y práctica, ninguno de los dos desconoce la importancia del término que no se encuentra en el centro de sus análisis: ni Arendt desprecia el rol de las ideas y de las mentalidades⁷ en el despliegue de la historia ni Strauss es ciego a los efectos de los acontecimientos (ver, por ejemplo, Strauss, 2005). Ambos son conscientes de los terrenos que no llegan a alcanzar con sus investigaciones y ninguno de los dos desdeña las objeciones que podrían llegar desde el otro lado de sus propias miradas. En este sentido, además de encontrarse en ciertas preguntas y gestos, Arendt y Strauss coinciden en su renuencia a abrazar certezas indudables, y en sus intentos de generar reflexiones complejas, que escapen tanto de las clasificaciones como de las oposiciones simples.

Así, como veremos a largo de las páginas que siguen, aunque los autores coinciden en ciertos diagnósticos y señalamientos, cada uno piensa desde el revés de las reflexiones del otro. De esta manera, aunque Arendt y Strauss se encuentran en muchos momentos, sus recorridos de investigación parten en direcciones opuestas y los pensamientos de cada uno iluminan el espacio que el otro deja sin explorar. Las preguntas de Strauss parecen señalar las omisiones de Arendt, y los interrogantes de Arendt parecen apuntar a los silencios de Strauss. Podemos decir que lo que distingue a los autores no es tanto *lo* que piensan, sino más bien *desde dónde* y *cómo* piensan. Es por esta razón que el diálogo entre las obras es a la vez difícil y revelador: aunque no resulta a veces fácil establecer las bases comunes para la discusión, el intento se muestra valioso porque el trabajo de cada uno puede iluminar las sombras del otro.

Para presentar y analizar ese diálogo, este trabajo pone en relación textos muy diversos que examinan en apariencia fenómenos diferentes, pero que, como veremos, coinciden en varios puntos de análisis. Así, para estructurar la tarea, vamos a concentrarnos principalmente en dos escritos en los que

⁷Arendt hace referencia a las implicancias de ciertas ideas y desarrollos filosóficos en varias de sus obras. En “Tradition and the Modern Age,” por ejemplo, analiza el modo en el que obras como las de Marx, Kierkegaard y Nietzsche lidian (y afectan de cierto modo) la crisis de nuestro tiempo. Pero, insiste allí la autora, no son las obras filosóficas las que producen el quiebre de nuestra historia. Esto surge de un caos de perplejidades y opiniones de las masas en la escena política y en la esfera espiritual, que los movimientos totalitarios, a través del terror y la ideología, cristalizaron en una nueva forma de gobierno y dominación (Arendt, 1993b, p. 26).

cada autor estudia la crisis de la modernidad desde su punto de vista, *Los orígenes del totalitarismo* y “Las tres olas de la modernidad,”⁸ aunque daremos profundidad al análisis sirviéndonos de varias otras obras de Arendt y Strauss.

En el primer apartado, el trabajo presenta las diferentes posturas de los autores respecto de la crisis de las relaciones entre pensamiento y política que se da en nuestro tiempo. Para ello, analizamos algunos elementos centrales del estudio de Arendt sobre el totalitarismo, y abordamos también ciertas líneas de análisis que presenta Strauss sobre Maquiavelo, el fundador de la filosofía política moderna de acuerdo con su interpretación.

En el segundo apartado, el artículo señala otra coincidencia entre los autores: la constatación de que nuestra era se caracteriza por un desafío peligroso de la *physis*, o de aquello que la tradición había considerado como dado. Como veremos, Arendt observa esta actitud en la temeridad de los regímenes totalitarios, que funcionan como si efectivamente *todo* pudiera hacerse. Strauss, por su parte, detecta en Maquiavelo esta pretensión, que es heredada por los pensadores modernos posteriores.

En tercer lugar, observamos que tanto Arendt como Strauss señalan que ese talante omnipotente de la modernidad es seguido y acompañado por la impotencia. De esta manera, veremos, ambos autores observan una disposición paradójica y pendular en nuestro tiempo, que lleva de la audacia desenfrenada a la desesperanza irreflexiva.⁹ Para terminar, presentamos algunas consideraciones generales, que surgen de lo trabajado en el artículo.

⁸ Aunque existen varios textos en los que Arendt estudia directamente a pensadores y filósofos, y escritos en los que Strauss refiere a acontecimientos mundanos, decidimos tomar para esta comparación obras en las que cada uno se dedica a analizar aquello que resulta decisivo en sus trabajos (desarrollos filosóficos en el caso de Strauss y fenómenos políticos en el caso de Arendt). Por otra parte, Arendt aborda fenómenos mundanos en otros textos referidos a la modernidad (ver, por ejemplo, el capítulo 6 de *La condición Humana*), pero tomamos *Los Orígenes del Totalitarismo* porque se concentra enteramente en aquello que, según su criterio, expresa la crisis de nuestro tiempo del modo más acabado. De todas maneras, como ya se dijo, pueden encontrarse muchos puntos de convergencia y divergencia entre los autores y también podrían establecerse, en este sentido, varios otros recortes.

⁹ En su libro *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992), Margaret Canovan desarrolla de modo extenso esta observación acerca de la obra de Arendt y sugiere también la idea de que su obra busca un camino intermedio entre los dos extremos de la modernidad. Nuestro trabajo se nutre de las observaciones presentadas por la intérprete y pone de relieve, como aporte original, que ésta característica es común a la obra de Strauss, que señala también algunos de los escollos y peligros más acuciantes de nuestra época. Así, intentamos dar a ver que a pesar de que, como ya dijimos, los recorridos de análisis de los autores parten en direcciones opuestas, los auna una mirada general sobre su tiempo, que se debate entre la omnipotencia y impotencia, entre el dogmatismo y el relativismo nihilista. Asimismo, señalamos en este trabajo que esa oscilación de nuestro tiempo se relaciona estrechamente en

El fin de la tradición de pensamiento político clásico o la decadencia de la filosofía moderna

Las reflexiones de Hannah Arendt parten de la constatación de la incapacidad de la filosofía política clásica de dar cuenta de las experiencias contemporáneas. El impulso fundamental de la obra de Arendt es la búsqueda de comprensión (2005a, p. 3) y al intentar entender los fenómenos desconcertantes de su tiempo, la autora se encuentra con que las categorías tradicionales resultan insuficientes e inadecuadas. En este contexto, Arendt emprende una crítica persistente de las ideas básicas de la filosofía clásica y explora nuevas maneras de pensar el presente.

En *Los orígenes del totalitarismo* (1985),¹⁰ la primera obra importante escrita en inglés por la autora,¹¹ Arendt observa que el totalitarismo resulta ser la expresión más acabada del agotamiento del pensamiento político, y en general, de la tradición que había guiado a occidente desde la antigüedad. De acuerdo con la autora, el totalitarismo es un fenómeno propio de nuestra era, que se distingue por completo de otras formas de gobierno que tuvieron lugar en el pasado. En este sentido, el totalitarismo no es para Arendt un régimen que intensifique mecanismos ya conocidos, sino un fenómeno radicalmente nuevo que no se deja pensar por las categorías clásicas. El totalitarismo es un síntoma de una época sin precedentes, una manifestación que pone en evidencia algunos de los elementos centrales de lo que la autora llama “*the crisis of our century* [la crisis de nuestro siglo]” (Arendt, 1985, p. 460).

La obra estudia algunas corrientes subterráneas de nuestra época que salieron a la superficie y cristalizaron en la Alemania Nazi y en la Rusia soviética, y analiza también los rasgos centrales de ambos regímenes. La autora encuentra en ambos casos características radicalmente novedosas, fenómenos que hacen estallar los parámetros con los que la filosofía se había orientado para comprender las diferentes realidades políticas hasta la modernidad. Como

ambos autores con un desafío de la *physis* que identifican desde el origen de la época moderna. En esta línea, entendemos que parte de la indiscutible relevancia de los autores para nuestros días surge de su capacidad para identificar algunos problemas centrales de nuestra época y para brindar claves para abordarlos.

¹⁰ *Los orígenes del totalitarismo* se publicó por primera vez en 1951; una segunda edición ampliada apareció en 1958, seguida de una tercera en 1966. Es esta última que usamos como referencia en este trabajo, en la versión publicada por Harcourt en 1985.

¹¹ Varios comentaristas han señalado la importancia de este libro y han observado que los problemas fundamentales de la obra de Arendt son planteados ya en este escrito temprano. Ver, por ejemplo, Simona Forti, 2001; Margaret Canovan, 1992 y Fina Birulés, 2007, quien sostiene que “todo el proyecto de pensamiento político arendtiano quedó virtualmente establecido por sus reflexiones en torno a las catástrofes políticas acontecidas a mediados del siglo xx” (2007, p. 30).

ejemplo de esto, Arendt destaca que los fenómenos totalitarios violentan incluso la alternativa fundamental entre poder legítimo y poder arbitrario, dado que ponen en duda la asociación clásica de gobierno sujeto a leyes y gobierno legítimo (1985, p. 461). En este sentido, observa que si bien los gobiernos totalitarios desafían todo tipo de reglas (incluso aquellas que ellos mismos se dan a lo largo de su existencia), no puede decirse que se trate de sistemas sin leyes o librados al arbitrio de un tirano. De hecho, los dos casos analizados por Arendt estaban basados en la apelación a leyes superiores (el movimiento liderado por Hitler apelaba a las leyes de la naturaleza y el régimen encabezado por Stalin decía seguir las leyes de la historia). Era en virtud de esas leyes fundamentales que toda ley positiva era cuestionada y que todo interés particular podía ser sacrificado.

Siguiendo esta línea de razonamiento, que se suma a la crítica que la autora hace de las bases mismas del pensamiento político clásico, Arendt llega a la conclusión de que no es posible ni deseable restablecer el modo tradicional de comprender el mundo. Al entender que el totalitarismo se diferencia en lo sustancial de las tiranías antiguas, observa que las condiciones de vida modernas no podían haber sido imaginadas por los pensadores clásicos, cuyos conceptos y marcos de referencia se muestran hoy insuficientes.

Para Strauss (2011), en cambio, como ya se mencionó en la introducción de este trabajo, no es la filosofía política la que entra en crisis en nuestro tiempo, sino un tipo muy particular de filosofía que surge con Maquiavelo¹² y cuyo desarrollo puede apreciarse en las obras de algunos de los pensadores más importantes de nuestro tiempo. En este sentido, el hecho de que las categorías disponibles no resulten útiles para comprender la realidad moderna se debe, según el autor, a la insuficiencia de los conceptos propios de nuestra era, más que al carácter novedoso e inabordable de los acontecimientos (Strauss, 2005). Aún si lo que sucede parece sorprendente, sugiere el autor, una filosofía lo suficientemente abierta como la clásica sería capaz de pensarlo.

Strauss comparte así la manera de comprender el problema, pero su investigación lo conduce a conclusiones opuestas. En *Sobre la tiranía*, el autor reconoce que para que una vuelta a la filosofía política clásica sea posible, es necesario que las experiencias contemporáneas no escapen a la comprensión tradicional, puesto que de nada valdría volver a nociones que se muestran hoy obsoletas o insuficientes. A partir de allí, Strauss investiga las características fundamentales de los regímenes que en nuestro tiempo parecen más novedosos y llega a la conclusión de que a pesar de las diferencias de intensidad o incluso

¹²Para un tratamiento extenso de la obra de Maquiavelo por parte de Strauss, ver Strauss, 1995. Ver también Strauss, 1953, 1970 y 1987.

peligrosidad, las tiranías modernas no se distinguen en lo esencial de las antiguas. Según su punto de vista, es la tecnología, empujada por la filosofía y desplegada por la ciencia moderna, lo que da a las tiranías de nuestro tiempo un poder de destrucción sin precedentes. Pero este poder no es más que la exacerbación técnica de modos que no son nuevos (Strauss, 2005). Según su mirada, entonces, la posibilidad de volver a la filosofía política clásica se mantiene.

En este sentido, si el pensamiento moderno, que pretendía en sus orígenes poder modificar o mejorar radicalmente la herencia clásica, declara a toda la filosofía en bancarota, Strauss asegura que la caída corresponde solamente a la desmesurada aventura moderna. No es toda la filosofía la que se encuentra acabada, sino solamente la moderna y su debacle entraña consecuencias políticas graves.

De acuerdo con Strauss (2011), la cultura moderna, que había sido erigida sobre la creencia en el poder de la razón para brindar los elementos fundamentales para la felicidad humana, se encuentra amenazada cuando su propio desarrollo intelectual la conduce a la conclusión de que la razón no es capaz de validar sus objetivos más elevados.

Bajo los nombres de positivismo e historicismo Strauss describe las dos corrientes de pensamiento que llevan al descrédito final de la razón moderna como parámetro fundamental de la vida humana.¹³ El positivismo afirma que el único conocimiento digno de ser considerado verdadero es el conocimiento científico. Y este conocimiento, que busca depurarse de todo elemento irracional, puede realizar juicios de hecho, pero es incapaz de fundamentar juicios de valor: la razón puede señalarnos los medios para acceder a ciertos fines, pero no puede indicarnos qué fines preferir. El historicismo, por su parte, es presentado por Strauss como una radicalización o como una versión más sofisticada de este argumento: si la razón no puede justificar los valores o fines que sustentan nuestra vida, tampoco puede justificar los principios en los que se basa el científico para constituir su marco comprensivo, para seleccionar sus experimentos y hechos, y para evaluar los datos con los que trabaja. Es decir que de acuerdo con esta perspectiva, la separación entre hechos y valores no puede sostenerse claramente, dado que tanto unos como otros implican ciertos principios de evaluación que varían históricamente.

13 Existen varios textos en los que Strauss se refiere a estas dos corrientes de pensamiento y sus consecuencias. Ver, en particular, Strauss, 1992, donde el autor desarrolla el problema con particular complejidad. Para una presentación más directa y resumida ver Strauss 2011, pp. 51-52, y los artículos reunidos por Pangle en el apartado "The Spiritual Crisis of Modern Rationalism" de Strauss su *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss* (Pangle, 2007, 51-103).

Así, el positivismo y el historicismo señalan la imposibilidad de acceder a un conocimiento universal acerca de lo que está bien y lo que está mal y apuntan a la imposibilidad de la filosofía política (Strauss, 2011, pp. 51-52). En este contexto, los hombres y las mujeres de nuestro tiempo no creen poder acceder a ninguna certeza que sea capaz de sostener sus valores. Esto conduce al desconcierto generalizado y al relativismo nihilista: si los principios no tienen otro respaldo que la ciega preferencia, todo deseo y toda acción están permitidos y nada vale más que su contrario (Strauss, 1992, pp. 4-5). Pero a pesar de no contar con parámetros indudables para apoyar sus valores, creencias y preferencias, los seres humanos se ven obligados a actuar y tomar decisiones en sus vidas cotidianas. Y si escuchar a la razón no les ayuda para reflexionar sobre las distintas posibilidades y elegir de modo consciente, sino que les indica que todo principio es tan valioso como cualquier otro, tenderán a acallar a esa razón, o a hacerla a un lado, para poder actuar. En este sentido, dice Strauss (1992, p. 6), el nihilismo conduce a conductas irracionales o irresponsables, y en última instancia, al oscurantismo fanático.

Vemos entonces que tanto Arendt como Strauss señalan la inadecuación de las categorías disponibles con las particularidades de nuestro tiempo, pero cada uno observa esa realidad desde una perspectiva diferenciada. Si Strauss considera que es la crisis de la filosofía la que lleva a la confusión y finalmente a catástrofes políticas, Arendt observa en cambio que fenómenos como el totalitarismo provocan la perplejidad y el desconcierto. Como decíamos desde el principio, entonces, Arendt y Strauss coinciden en ciertos diagnósticos y temas de análisis, pero cada uno observa la realidad desde un lugar diferente: mientras Strauss piensa desde la filosofía, Arendt lo hace desde la política. En este sentido, lo que los diferencia no es tanto lo que piensan sino *desde dónde* y *cómo* lo piensan.

Por otra parte, surge de lo expuesto hasta aquí, como vimos, otra diferencia importante entre los autores: una interpretación diferente de nuestro tiempo. Si para Strauss se trata de una época que como todas las anteriores repite ciertos problemas que podrían ser aprehendidos por una filosofía lo suficientemente abierta y lúcida, Arendt sostiene que la modernidad abre a un tiempo radicalmente novedoso. Así, mientras Arendt acepta la imposibilidad de retomar la filosofía política clásica que la modernidad parece afirmar, Strauss no está dispuesto a dar por válida esa conclusión.

La negación de lo dado

Para destacar la novedad del totalitarismo, Arendt lo compara con un sistema de leyes clásico. En un régimen sujeto a leyes tradicional, la ley positiva necesita traducir y llevar a la vida cotidiana ciertos principios fundamentales que guían a la comunidad. Así, las leyes positivas convierten principios generales en parámetros básicos acerca de lo que está bien y lo que está mal, sobre lo que está permitido y lo que está prohibido. Y es solo a través de esta traducción que llegan los principios fundamentales a tener existencia política. En este sentido, la autora observa que independientemente de cuál haya sido la fuente de legitimidad del derecho en los sistemas legales anteriores al totalitarismo (la ley natural, la verdad revelada o las costumbres de un pueblo determinado, por ejemplo), todos los sistemas jurídicos habían basado su práctica en la consciencia de cierta inexactitud inevitable (Arendt, 1985, p. 462): el mero hecho de que todo sistema de justicia necesitara traducir ciertos valores generales a casos particulares ponía en evidencia la necesidad de compromisos y aproximaciones más o menos certeras a los principios rectores. Es que la singularidad de los seres humanos no se deja apresar enteramente por reglas generales, y las leyes positivas buscan acercar los dos términos del problema (normas e individuos) sin llegar nunca a juntarlos enteramente.

Los movimientos totalitarios, en cambio, rechazan esta inexactitud y pretenden establecer la justicia plena en la tierra. Al considerarse inspirados en las fuentes mismas del derecho, creen poder dejar de lado la mera legalidad (que siempre se muestra defectuosa) y buscan construir un régimen cuyos miembros encarnen de manera perfecta los ideales universales. De esta manera, el totalitarismo no reemplaza un sistema legal por otro, no abandona un conjunto de reglas para abrazar otras. Los movimientos totalitarios desafían toda regla particular porque creen poder convertir a la humanidad en la encarnación de la ley universal (Arendt, 1985, p. 462). Así, no solo se reivindicaban capaces de acceder a los principios fundamentales de la humanidad, esa capacidad parece facultarlos también para moldear la materia humana. El totalitarismo intenta de esta forma saltar la distancia que siempre existió entre legalidad y justicia, y busca superar ciertas perplejidades y dilemas que han asediado a los seres humanos desde tiempos antiguos. En este sentido, los movimientos totalitarios no reconocen misterios o zonas inabordables de la naturaleza humana: para ellos no hay *physis* que no pueda ser conducida o amaestrada por el movimiento. Desde su punto de vista, todo es posible si se busca aplicar los ideales máximos con determinación. Así, encontramos que Arendt señala en el totalitarismo un rasgo que, como veremos a continuación,

Strauss observa también en los filósofos modernos: la negación del carácter ineluctable o indomable de la *physis*.

De acuerdo con Strauss, la filosofía moderna surge con el cuestionamiento del racionalismo tradicional que hace Maquiavelo, cuyas ideas sobre la naturaleza y sobre los asuntos humanos marcaron el camino a los pensadores posteriores. Maquiavelo rechaza la idea de una naturaleza buena y ordenada, en la que el ser humano está llamado a ocupar un lugar determinado y privilegiado. Descarta los intentos clásicos de adecuar la vida humana a los estándares de la naturaleza y propone en cambio adaptar el pensamiento político a la vida efectiva de los hombres. Maquiavelo se preocupa así por la realidad práctica, busca entender cómo los hombres viven y no cómo deben vivir (Strauss, 2011, p. 54). En este sentido, el florentino manifiesta querer dejar atrás el idealismo de la filosofía tradicional para desarrollar una filosofía realista. Pero Strauss señala aquí lo que a sus ojos es una de las primeras trampas de la modernidad: no es posible pensar la vida humana sin una concepción general de la naturaleza y sin alguna idea de lo que es bueno para los hombres, y lo que hace Maquiavelo no es entonces presentar una mirada despojada de toda valoración, sino reemplazar ciertas premisas por otras.

Una de las ideas fundamentales de la perspectiva maquiaveliana es que los seres humanos pueden llegar a gobernar sus circunstancias para conducir sus destinos. Si los antiguos encontraban que la realización del mejor régimen político no dependía solamente de la maestría humana sino también de condiciones fortuitas (como la calidad del territorio o el carácter general del pueblo), Maquiavelo asegura que un hombre sobresaliente es capaz de superar las mayores dificultades. Un buen príncipe puede transformar incluso la materia humana con la que trabaja. Así, la visión maquiaveliana supone una naturaleza casi enteramente maleable por el poder humano, mientras los antiguos proponían una *physis* más pertinaz. Y si Strauss sugiere que la mirada moderna propone un nuevo tipo de idealismo, no es simplemente porque esta perspectiva supone una idea o concepción del todo, sino también porque a pesar de decirse realista o resignada, espera finalmente mucho más de los seres humanos de lo que los antiguos pretendían: espera poder transformar radicalmente las condiciones de la vida en la Tierra.

Maquiavelo inicia así un giro en la comprensión de la política y de la filosofía en general que será completado por sus sucesores. Si los problemas humanos pueden ser superados con maestría práctica, los asuntos políticos se convierten en desafíos técnicos y el conocimiento puede desarrollar herramientas útiles en este sentido.¹⁴ La filosofía va abandonando su carácter

¹⁴ Arendt también observa esta tendencia en el pensamiento moderno (como ya se dijo, aunque

fundamentalmente contemplativo para hacerse práctica. Esta transformación es concordante con la revolución que se da también en la ciencia natural. La ciencia moderna nace con el rechazo de la teología medieval y la teleología clásica, deja de tomar en serio la posibilidad de la existencia de un orden de la naturaleza esencialmente benévolo y postula en cambio un mundo habitado por fuerzas indiferentes a la vida humana. Una vez que se pierde la confianza en el carácter bueno del todo, también la idea de un orden con sentido intrínseco empieza a ponerse en duda. Los científicos pueden detectar mecanismos, ciertas recurrencias, pero toda verdad global, todo significado, pasa a considerarse como una invención humana (Strauss, 2006a, p. 13).¹⁵

En este contexto, en el que la naturaleza no parece definir los parámetros fundamentales de la vida humana, la superioridad de la vida contemplativa, afirmada por los filósofos clásicos, se vuelve dudosa. El valor de la contemplación del orden de la naturaleza va dejando paso a la valoración de la creatividad humana, que parece capaz de superar todos los límites impuestos por la naturaleza.¹⁶ Esta actitud respecto de lo que había sido considerado dado hasta la modernidad puede apreciarse, de acuerdo con

Arendt considera que los fenómenos mundanos son los que marcan el paso de la historia, la autora no es ciega a la influencia de las ideas en los comportamientos humanos). En la condición humana, por ejemplo, señala que se da en la modernidad una mezcla entre el hacer y el conocer. De esta manera, la lógica del *homo faber* penetra la ciencia y la filosofía. Esto puede apreciarse en los intentos de crear instrumentos con los que fabricar comunidades políticas que presentan autores como Hobbes. Al igual que Descartes, sostiene, Hobbes pretende dar con un método capaz de brindar a los seres humanos la posibilidad de reinar en sus asuntos como Dios en la naturaleza (Arendt, 1998, pp. 296-299).

¹⁵ De todos modos, esta postulación de una naturaleza benévola no se presenta, de acuerdo con Strauss, sin calificaciones o ambigüedades en el pensamiento clásico. El autor ilustra esta ida al describir el optimismo de Aristóteles. Según él, el hecho de que el filósofo clásico proponga pensar al mundo como el mejor mundo posible quiere decir entender que “no tenemos derecho a suponer que los males que abundan en él, y especialmente los males que no tienen su origen en la insensatez humana, podrían haber estado ausentes sin haber producido males aún mayores; el hombre no tiene derecho a reclamar y rebelarse.” En este sentido, Strauss asegura que no se niega que la naturaleza del hombre está esclavizada en muchos sentidos, “de modo tal que sólo unos pocos, y estos incluso no siempre, pueden alcanzar la felicidad o la máxima libertad de la cual el hombre es capaz por naturaleza” (2006a, p. 67). Así, de acuerdo con Strauss, lo que diferenciaría radicalmente al pensamiento clásico del moderno sería la creencia se nuestro tiempo en la posibilidad de liberar al ser humano de sus cadenas por medio del esfuerzo sostenido (2006a, p. 68).

¹⁶ Arendt observa asimismo que la contemplación deviene sin sentido en la era moderna y señala también que la creatividad y la productividad se convierten en los ideales supremos (1998, pp. 292 y 296).

Strauss, en los autores más importantes de nuestro tiempo (Strauss, 2011), y llega a su paroxismo en autores como Nietzsche¹⁷ y Heidegger.¹⁸

Todos los valores, todos los ideales, todos los principios defendidos por los hombres, surgen de la voluntad y la creatividad humanas, sostiene Nietzsche. No hay contemplación posible de la realidad simple y pura, no se puede aspirar al verdadero conocimiento, solo hay interpretaciones, ficciones antropocéntricas (Strauss, 1983, p. 177). Nietzsche es para Strauss el pensador más acabado del relativismo: él es quien se enfrenta al problema del modo más directo y quien busca una salida de la manera más consecuente. En un artículo presentado en 1961 y republicado en 1989 por Thomas L. Pangle bajo el título de “Relativismo” (2007a, pp. 63-79), Strauss bosqueja la solución nietszcheana: si los valores respetados en tiempos anteriores se han revelado engañosos, dado que a diferencia de lo que se creía no emanaban de la naturaleza o los dioses, sino de la creatividad humana, los ideales del futuro serán conscientemente propios. El proyecto de Nietzsche supone así el rechazo de todos los principios anteriores y requiere de una afirmación autónoma que permita la transvaloración de todos los valores. Se trata de la apertura a un nuevo tiempo, habitado por un superhombre, un ser no sujeto ya a engaños y potencias exteriores, sino amo de su propio destino (Strauss, 2011, pp. 64-65). La creación humana es afirmada una vez más sobre la contemplación y sobre todo límite externo a la voluntad humana.

En su estudio de la obra de Nietzsche, Strauss señala algunas de las dificultades teóricas que anidan en el pensamiento moderno desde sus orígenes (ver por ejemplo Strauss, 1973) y destaca también las consecuencias políticas de sus ideas. De acuerdo con Strauss, lo que Nietzsche dijo “fue leído por hombres políticos que encontraron inspiración en ello. Nietzsche es tan poco responsable del fascismo, como lo es Rousseau del jacobinismo. Esto significa, sin embargo, que es tan responsable del fascismo como lo fue Rousseau del jacobinismo” (2011, p. 65). Strauss señala así no solo las consecuencias indeseables de las ideas teóricas, sino también la responsabilidad de los

17 Como señala Steven B. Smith (2011), Strauss no publicó trabajos mayores sobre los más prominentes filósofos alemanes. Las excepciones a esta regla son el capítulo sobre Max Weber que forma parte de *Derecho Natural e Historia* y el ensayo sobre *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche (Strauss, 1973). Aparte de ese texto, Nietzsche es mencionado brevemente en varias obras de Strauss. Para un estudio profundo de la figura de Nietzsche en la obra de Strauss, ver Laurence, 1996 y Bragge, 1991.

18 Strauss menciona a Heidegger y hace alusiones a su pensamiento en varias de sus obras. Para análisis minuciosos de su relación con la obra de Heidegger ver Smith, 2011; Velkley, 2011; Ward, 1978 y Horst 1995, entre otros.

filósofos, cuyos textos y dichos pueden afectar de acuerdo con su perspectiva, a las comunidades políticas.

Así, la negación del carácter misterioso y pertinaz de la *physis*, que Arendt señala en el fenómeno político que cristaliza algunas de las tendencias subterráneas de nuestra era, es remarcada por Strauss en sus análisis de los pensadores de la modernidad. Como quedó claro en lo expuesto hasta aquí, ambos autores ven esta tendencia tanto en el pensamiento como en la acción, pero en cada caso presentamos en extenso los argumentos que refieren a aquello que consideran preeminente. Ambos autores diferencian esta actitud de la aproximación clásica, y ponen de relieve sus peligros. Pero mientras Strauss hace hincapié en el rol de los filósofos en este cambio de paradigma, Arendt pone el acento en la innovación política. De acuerdo con la autora, no son las ideas las que generan revoluciones en el mundo humano, sino las acciones y las experiencias. Según su perspectiva, los hechos humanos pueden abrir a realidades enteramente nuevas y es por esta razón que el pensamiento tiene la necesidad de adaptarse y actualizarse para intentar comprender el mundo. Una vez más, vemos que los autores coinciden en una preocupación o tema de análisis, pero los distancia el punto de vista desde el que abordan la cuestión.

El péndulo de la modernidad

Y si el desafío de todo lo que había sido considerado dado hasta el momento muestra una tendencia de nuestra era hacia la omnipotencia, hacia expectativas insensatas, Arendt y Strauss identifican también una tendencia opuesta, hacia la impotencia o la desesperación irreflexiva. Así, los autores coinciden en observar un movimiento pendular de nuestra era, que no parece encontrar un punto de anclaje entre los dos polos.

Esta observación puede encontrarse sugerida en más de una ocasión en ambas obras y se encuentra condensada en frases como las que se presentan a continuación. “*It is as though mankind had divided itself between those who believe in human omnipotence ... and those for whom powerlessness has become the major experience of their lives* [Es como si la humanidad se hubiera separado entre aquellos que creen en la omnipotencia humana ... y aquellos para los que la impotencia ha devenido la mayor experiencia de sus vidas],” comenta Arendt en el prefacio a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* (1985, p. vii).

Strauss, por su parte, resume los dos polos entre los que se mueve la modernidad en un comentario autobiográfico de su introducción a la edición estadounidense de *La filosofía política de Hobbes*: “la mentalidad moderna había perdido confianza en sí misma o su certeza de haber hecho

un progreso decisivo sobre el pensamiento premoderno; y advertí que se estaba convirtiendo en nihilismo o —lo que en la práctica es lo mismo— oscurantismo fanático” (2006b, p. 19).

Pero Arendt y Strauss no encuentran la omnipotencia y la impotencia simplemente como un movimiento temporal, como la caída en la desesperanza luego de la desilusión, sino también como una mezcla que se presenta en algunas de las realidades de la era moderna. En el caso de Arendt, esta observación puede apreciarse particularmente en sus análisis sobre la utilización de la ideología en los movimientos totalitarios. La autora define a la ideología como la aplicación de la lógica de una idea a la historia: la ideología explica el curso complejo de los acontecimientos históricos a partir del mecanismo simple del despliegue puro de una idea (Arendt, 1985, pp. 468-469). De acuerdo con el pensamiento ideológico, cada evento que tiene lugar en público o en privado, cada acción individual o colectiva, y cada manifestación trivial o majestuosa, forman parte de una trama que puede ser cabalmente comprendida por aquel que cuenta con las claves fundamentales de interpretación. Así, las ideologías pretenden saber todo acerca de los misterios del pasado, los pormenores del presente y las incertidumbres del futuro: si todo sigue una misma lógica, basta con conocer la esencia de ese funcionamiento básico para comprender el sentido último y las derivas posibles de cada acontecimiento (Arendt, 1985, pp. 468-470).

En este sentido, un individuo que abraza o es tomado por una ideología queda sometido al apretado chaleco de la lógica y va perdiendo confianza en los elementos que comúnmente alimentan los procesos de pensamiento y comprensión autónoma (Arendt, 1985, p. 470). Los seres humanos contamos con ciertas certezas que nos ayudan a movernos en la vida cotidiana. Caminamos por la vereda sin preguntarnos por la justeza de las reglas de tránsito, aceptamos la mismidad de los objetos que nos rodean sin pensar en los misterios del tiempo, saboreamos la comida de siempre con mansedad y alegría. Pero existen episodios en la vida de toda persona que reclaman atención. Un objeto desconocido nos genera curiosidad, la reacción inusual de un familiar nos lleva a preguntas, un pedido extraño de un superior nos despierta dudas; ciertas sensaciones, revelaciones o intuiciones nos emocionan o angustian. Hay experiencias en la vida de todo ser humano que demandan pensamiento, que exigen un esfuerzo de comprensión (Arendt, 2002, p. 30). Pero una de las particularidades del pensamiento ideológico es que pone en suspenso esta posibilidad de los seres humanos, debido a que funciona como un aislante: al explicar todo evento posible de antemano, impide que lo que sucede o aparece llegue a tocar la sensibilidad del individuo. Toda confusión, toda duda y toda pregunta son neutralizadas con las respuestas lógicas que

surgen de los axiomas inapelables del sistema ideológico. Una vez que se ha aceptado que la realidad sigue la estructura de una idea racional y una vez que se han adoptado ciertos principios como indudables, ningún fenómeno mundano puede poner en duda las certezas adquiridas. En este sentido, dice Arendt, la ideología puede encerrar desde el interior al hombre en un espacio confinado, desde el que no puede acceder al mundo exterior ni ponerse en contacto con los demás.

Los movimientos liderados por Hitler y Stalin se sirvieron del mismo método para utilizar las ideologías como armas políticas, comenta la autora: tomaron muy en serio el contenido de ideologías ya presentes en la sociedad y se enorgullecieron de responder a su lógica hasta las últimas consecuencias. Una 'clase moribunda' consiste, en última instancia, en un grupo de personas condenadas a muerte, explica Arendt, y una raza inadecuada para la supervivencia es un grupo que debe ser exterminado (1985, p. 471). Desde esta perspectiva, aquel que acepta la lucha de clases o la existencia de razas de diferentes valores y no llega a la conclusión de la necesidad del exterminio, es un estúpido o un cobarde. Lo que hicieron estos movimientos fue entonces tomar el mandato de las ideologías (hasta entonces considerado absurdo, utópico o inaplicable incluso por las personas que se veían tentadas por sus explicaciones y certezas) como una máxima inapelable y convirtieron la obediencia a su lógica en una cuestión de libertad y voluntad.

De esta manera, al utilizar las ideologías como armas políticas, los movimientos totalitarios entran al espacio interior de los hombres, provocan con su nueva ley universal una transvaloración de todos los valores, y fuerzan el abandono de todo precepto respetado anteriormente. En este contexto, el individuo es enteramente capturado por el movimiento: no solo obedece a reglas impuestas desde el exterior, también se va viendo forzado por la lógica (que su propio espíritu comprende y reproduce) a aceptar y propiciar el imparable movimiento de la historia o la naturaleza (Arendt, 1985, p. 471). Y así como el terror (aun en sus manifestaciones no totalitarias) arruina las relaciones entre las personas e impide la acción conjunta, la compulsión ideológica arruina las relaciones de los individuos consigo mismos y con la realidad. En este contexto, los individuos van perdiendo su capacidad para actuar, para tener experiencias significativas y para pensar (Arendt, 1985, p. 474).

Así, las ideologías utilizadas por los totalitarismos oscilan en sí mismas entre dos extremos que llevan a los individuos de la temeridad a la inmovilidad más absoluta. Por un lado, el pensamiento ideológico postula un conocimiento de la naturaleza de las cosas infalible, que parece facultar a los individuos para comprender no solo sus propias circunstancias, sino también la esencia y la

deriva última de la humanidad y la naturaleza. Esta capacidad parece permitir a la vez toda transformación y toda revolución, dado que aquel que conoce los resortes fundamentales de la realidad puede manipularla. Al mismo tiempo, al proponer la existencia de ciertas leyes férreas que conducen a la humanidad hacia el progreso, el pensamiento ideológico totalitario otorga a los individuos un lugar de meras piezas de una maquinaria que los excede. Además, la fuerza de la lógica puede prescindir de las capacidades de comprensión y acción de los seres humanos, que no tienen más que seguir el despliegue de la idea que han aceptado. Así, esa humanidad gigante y omnisciente que la ideología postula, parece estar hecha de seres minúsculos e impotentes, incapaces de pensar o actuar por sí mismos.

Por su parte, Strauss presenta en más de una ocasión esta realidad cuando pone en relación las capacidades técnicas de la humanidad con sus posibilidades de comprensión. De acuerdo con el autor, “el hombre moderno es un gigante ciego” (2007b, p. 131) dado que aunque el desarrollo tecnológico de los últimos siglos le dio un poder antes inimaginable, ese desarrollo no se vio acompañado por un aumento correspondiente de la sabiduría o las capacidades morales. “Este desarrollo de la ciencia moderna —comenta Strauss— culminó en la idea de que el hombre no es capaz de distinguir de manera responsable entre el bien y el mal —el famoso juicio de valor—.” En este sentido, termina el autor, “nada puede decirse con responsabilidad acerca del uso correcto de ese inmenso poder” (Strauss, 2007b, p. 330-331). Así, concluye, la modernidad despliega una fuerza descomunal, pero lo hace a tientas, sin sentido ni dirección claros, y de esa manera anuda omnipotencia e impotencia como ningún otro tiempo.

Frente a esta realidad contradictoria, Arendt y Strauss buscan modos de pensar que les permitan comprender más allá de los límites de la filosofía que encuentran exhausta en su tiempo. Así, en el mismo prefacio a *Los orígenes del totalitarismo* que comentamos en este apartado, Arendt afirma que su libro fue escrito contra un fondo de optimismo temerario y de una desesperanza igualmente insensata y luego sostiene que el progreso y la fatalidad son dos lados de una misma moneda porque ambos son artículos de superstición y no de fe (Arendt, 1985, vii-viii). De esta manera, la autora explica que su obra surge de la convicción de que debería ser posible descubrir los mecanismos por los cuales todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual fueron disueltos en un conglomerado en el que todo parece haber perdido su valor, parece haberse vuelto irreconocible e inútil para todo propósito humano (Arendt, 1985, vii-viii). En este contexto, Arendt busca

nuevas formas de pensar el presente, formas de aproximarse a la realidad que se adecuen a los fenómenos inauditos de los últimos tiempos.

El camino que emprende Strauss a partir de su observación del péndulo de la modernidad, en cambio, no es hacia delante, sino hacia atrás, hacia la sabiduría antigua que la modernidad dejó de lado de modo (a su modo de ver) apresurado: “Concluí —añade a las palabras autobiográficas que citamos más arriba— que la disputa entre los modernos y los antiguos debía ser reabierto, dejando de lado toda clase de opiniones o convicciones entrañables, *sine ira et Studio*” (2006b, p. 19)

Así, como ya se dio a ver en más de una ocasión a lo largo de este trabajo, aunque Arendt y Strauss se encuentran en ciertas observaciones importantes y algunos diagnósticos de nuestro era, encontramos que cada uno piensa desde el revés de las reflexiones del otro. Sus recorridos de investigación inician a veces en los mismos lugares, pero parten en direcciones opuestas y los pensamientos de cada uno iluminan el espacio que el otro deja sin explorar.

Consideraciones finales

Hannah Arendt comenta en el prólogo de *La condición humana* el lanzamiento del primer satélite artificial de la historia en 1957. Entre otras cosas, este fenómeno muestra tanto una rebelión contra las condiciones de vida dadas a la humanidad, como la potencia inaudita de los seres humanos. Al escapar hacia el espacio y llevar adelante procesos como la manipulación de procesos atómicos, los seres humanos llegan a desafiar incluso los límites naturales más básicos. Sin embargo, el libro desarrolla a lo largo de sus páginas también la tendencia opuesta: las condiciones de la modernidad van socavando las posibilidades de los individuos de comenzar procesos nuevos y de hacerse responsables de sus actos, de actuar verdaderamente y de pensar. Así, parafraseando a Strauss, los hombres y las mujeres de nuestro tiempo corremos el riesgo de comportarnos como gigantes ciegos, incapaces de dar una dirección consciente al poder descomunal que desarrollamos ni de salir del laberinto de la omnipotencia y la impotencia. De esta manera, los autores coinciden en una observación que resulta particularmente relevante en la actualidad, que a la vez que avanza en procesos como la edición genética y en el desarrollo de inteligencia artificial, recurre con cada vez más frecuencia a la noción de *posverdad* para referirse a las dificultades de establecer las condiciones mínimas de los debates públicos que reclaman atención.

Frente a esta realidad, tanto Arendt como Strauss advierten sobre los problemas del pensamiento político tal y como lo conocemos, y llaman a

buscar maneras renovadas (surgidas de la singularidad de los fenómenos o recreadas desde la tradición) de pensar y entender un tiempo crítico.

Así, Arendt y Strauss dan a ver el corazón de algunos de los escollos y peligros más importantes de nuestros días, y sus obras, que presentan prácticas reflexivas que buscan escapar del dogmatismo y del nihilismo, del optimismo temerario y de la desesperanza insensata, constituyen ejemplos valiosos tanto para los que intentamos comprender nuestra época como para aquellos que buscan, simplemente, hacer frente a los desafíos presentes.

Referencias bibliográficas

- Amat, Dolores (2015). El Sócrates de Hannah Arendt o la posibilidad de relaciones provechosas entre la vida del espíritu y el mundo de la acción. En Oscar Donato (Ed.), *Sócrates, el enigma de Atenas* (pp. 38-57). Bogotá, Colombia: Universidad Libre de Colombia.
- Arendt, Hannah (1985). *The origins of totalitarianism* [Los orígenes del totalitarismo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Harcourt.
- Arendt, Hannah (1993a). The concept of history, ancient and modern [El concepto de historia: antiguo y moderno]. En *Between past and future* (pp. 41-90). Nueva York, Estados Unidos de América: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1993b). Tradition and the Modern Age [La tradición y la época moderna]. En *Between past and future* (pp. 17-40). Nueva York, Estados Unidos de América: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1994). Comprensión y política. En Claudia Hilb (Ed.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* (pp. 31-52). Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad.
- Arendt, Hannah (1998). *The human condition* [La condición humana]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Arendt, Hannah (2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Arendt, Hannah (2005a). What Remains? The Language Remains [¿Qué queda? Queda la lengua materna]. En Jerome Kohn (Ed.), *Essays in Understanding 1930-1945* (pp. 1-23). Nueva York, Estados Unidos de América: Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005b). Understanding and politics (The difficulties of understanding) [Comprensión y política]. En Jerome Kohn (Ed.),

- Essays in Understanding 1930-1945* (pp. 307-327). Nueva York, Estados Unidos de América: Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005c). Labor, trabajo y acción. Una conferencia. En Manuel Cruz (Ed.), *Hannah Arendt. De la historia a la acción* (pp. 89-108). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Arendt, Hannah (2007). Socrates. En Jerome Kohn (Ed), *The promise of politics* (pp. 5-39). Nueva York, Estados Unidos de América: Schocken Books.
- Beiner, Ronald (1990). Hannah Arendt and Leo Strauss: The uncommenced dialogue. [Hannah Arendt and Leo Strauss: el dialogo no comenzado] *Political Theory*, 18(2), 238-254.
- Beiner, Ronald (1992). Interpretive essay [Ensayo interpretativo]. En Ronald Beiner (Ed.), *Lectures on Kant's Political Philosophy* (pp. 89-156). Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Birulés, Fina (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, CT: Herder.
- Brague, Rémi (1991). Leo Strauss and Maimonides [Leo Strauss y Maimonides]. En Alan Udoff (Ed.), *Leo Strauss's thought: Towards a critical engagement* (pp. 93-114). Boulder, Estados Unidos de América: Lynne Reinner.
- Canovan, Margaret (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought* [Hannah Arendt: una reinterpretación de su pensamiento político]. Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Chacón, Rodrigo (2009). *German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss* [Sócrates alemanes: Heidegger, Arendt, Strauss]. Nueva York: Estados Unidos de América: New School University.
- Forti, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Madrid, MD: Cátedra.
- Lampert, Laurence (1996). *Leo Strauss and Nietzsche* [Leo Strauss y Nietzsche]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Mewes, Horst (1995). Leo Strauss and Martin Heidegger: Greek antiquity and the meaning of modernity [Leo Strauss y Martin Heidegger: la antigüedad griega y el significado de la modernidad]. En Kielmansegg, Peter Graf, Mewes, Horst y Glaser-Schmit, Elisabeth (Eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American*

- Political Thought After World War II* (pp. 105-120). Cambridge, Estados Unidos de América, Cambridge University.
- Pangle, Thomas L. (Ed.). (2007). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Madrid, MD: Amorrortu.
- Smith, Steven B. (2011). ¿Destrucción o recuperación? La crítica de Leo Strauss a Heidegger. En Claudia Hilb (Ed.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad* (pp. 351-388). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Strauss, Leo (1953). Walker's Machiavelli [El Maquiavelo de Walker]. *Review of Metaphysics*, 6, 437-446.
- Strauss, Leo (1970). Machiavelli and Classical Literature [Maquiavelo y la literatura clásica]. *Review of National Literatures*, 1, 7-25.
- Strauss, Leo (1973). Note on the plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil* [Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche]. *Interpretation*, 3, 97-113.
- Strauss, Leo (1983). *Studies in platonic political philosophy* [Estudios sobre filosofía política platónica]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Strauss, Leo (1987). Niccolo Machiavelli [Nicolás Maquiavelo]. En Leo Strauss y Joseph Cropsey (Eds.), *History of Political Philosophy* (pp. 296-317). Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Strauss, Leo (1992). *Natural right and history* [Derecho natural e historia]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Strauss, Leo (1995). *Thoughts on Machiavelli* [Reflexiones sobre Maquiavelo]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Strauss, Leo (2005). *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid, MD: Encuentro.
- Strauss, Leo (2006a). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Strauss, Leo (2006b). *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Strauss, Leo (2007a). Relativismo. En Thomas L. Pangle (Ed.), *El renacimiento del racionalismo político clásico* (pp. 63-80). Madrid, MD: Amorrortu.
- Strauss, Leo (2007b). ¿Progreso o retorno? Thomas L. Pangle (Ed.), *El renacimiento del racionalismo político clásico* (pp. 317-368). Madrid, MD: Amorrortu.

- Strauss, Leo (2011). Las tres olas de la modernidad. En Claudia Hilb (Ed.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Velkley, Richard L. (2011). *Heidegger, Strauss, and the premises of philosophy* [Heidegger, Strauss, y las premisas de la filosofía]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Villa, Dana (1998). The philosopher versus the citizen: Arendt, Strauss, and Socrates [El filósofos versus el ciudadano: Arendt, Strauss, y Socrates]. *Political Theory*, 26(2), 147-172.
- Ward, James F. (1978). Political philosophy and history: the links between Strauss and Heidegger [Filosofía política e historia: los vínculos entre Strauss y Heidegger]. *Polity*, 20, 273-295.

La experiencia de la modernidad. Shock y melancolía en Walter Benjamin

The Experience of Modernity. Shock and Melancholy in Walter Benjamin

Natalia Taccetta

Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN Si la modernidad involucra una mirada a través de la cual leer se puede leer la continuidad histórica ininterrumpida de la utopía social y la armonía de clase y el progreso del siglo XIX, resulta fundamental explorar cuál es la contracara de esta fantasía del progreso que coloca al individuo en la modernidad en una situación de depresión y deuda, en la medida en que esas promesas no son nunca enteramente cumplidas. Repensando esta herencia es que Walter Benjamin construye su idea de historia e imagina el modo en que debe actuar el historiador materialista, es decir, el que habrá de articular justicia y redención del pasado tal como proponen las tesis de *Sobre el concepto de historia*, ese texto de 1940 sobre el que trabajó al final de su vida para encontrar lo que Michael Löwy llama una constelación crítica, que une el pasado con el presente. A la luz de estas consideraciones, se persiguen dos objetivos principales: por un lado, delinear lo que en Benjamin sería una teoría de la modernidad; por el otro, examinar la relación entre la experiencia de la modernidad, ligada a la melancolía y la pérdida, y la experiencia estética, en tanto dispositivo privilegiado para volver pensable el hacer humano.

PALABRAS CLAVE modernidad; Walter Benjamin; melancolía; surrealismo; shock.

ABSTRACT *If modernity involves a view through which it is possible to read the uninterrupted historical continuity of social utopia and the harmony of class and the progress of the 19th century, it is fundamental to explore what is the other face of this fantasy of progress that places the individual in modernity in a situation of depression and debt, inasmuch as those promises are never fully fulfilled. Walter Benjamin builds his idea of history rethinking this legacy. He imagines the way in which the materialist historian must act, that is, the one who will articulate justice and redemption of the past as it is proposed on the thesis of *On the concept of history*, a text of 1940 on which he worked until the end of his life. In this text, we can find what Michael Löwy called a critical constellation, which links the past with the present. Regarding these considerations, we pursue two main objectives: on*

the one hand, to delineate what a theory of modernity could mean in the frame of Benjamin's work; on the other, to examine the relationship between the experience of modernity, linked to melancholy and loss, and the aesthetic experience, understood as a privileged device to make thinkable the human doing.

KEY WORDS *Modernity; Walter Benjamin; Melancholy; Surrealism; Shock.*

RECIBIDO *RECEIVED* 7/3/2019

APROBADO *APPROVED* 3/5/2019

PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DE LA AUTORA

Natalia Taccetta, Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Dirección postal: Puán 480 4° Of. 431 (1405), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

Correo electrónico: ntaccetta@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2063-1419>

La modernidad involucra una mirada a través del cual se puede leer la continuidad histórica ininterrumpida de la utopía social y la armonía de clase y el progreso del siglo XIX, equivalentes de una religión, junto con las exposiciones universales que se convierten en altares sagrados y las mercancías que se vuelven objetos de culto. Según Jonathan Flatley (2008), la fantasía del progreso coloca al individuo en una situación de depresión estructural en la medida en que esas promesas no son nunca enteramente cumplidas. No obstante, con la premisa de evaluar el modo en que se recomponen ciertos sentidos históricos a pesar de la imposibilidad de dar respuesta a estas fantasías progresivas, aparecen gestos y prácticas de representación que pretenden suturar las fisuras generadas por los juramentos imposibles. A la luz de este diagnóstico, se vuelve ineludible revisar la premisa de *El capitalismo como religión* (2010)¹ de Walter Benjamin donde sostiene que no es que el capitalismo tenga una inspiración religiosa, sino que *es* esencialmente religioso, y que el ahorro y el consumo son equivalentes de los rituales y los gestos. Ni religión ni capitalismo se conmueven si no es por el interés y el objetivo de favorecer a quien recibe el “dogma” en condición de culpable o deudor (*Schuld*).

En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones. La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo —no solo, como opina Weber, como una formación condicionada por lo religioso, sino como un fenómeno esencialmente religioso— derivaría aún hoy en una polémica universal desmedida. (Benjamin, 2010, párr. 1).

El vínculo entre religión y capitalismo no es meramente el resultado de un proceso de secularización o racionalización, sino que la religión capitalista es el resultado de una transformación del cristianismo, con un dios complejo como el dinero y epifenómenos como el ahorro y la especulación, ahora sacramentos supremos.

1 Este texto apareció publicado póstumamente, en 1985, en la edición de la *Gesammelte Schriften* que llevaron a cabo Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser para la editorial Suhrkamp. Despertó polémicas a pesar de su escasa difusión y algunos comentaristas, como Michael Löwy y Uwe Steiner, le atribuyeron una asombrosa actualidad. Se supone que el fragmento fue redactado en 1921, pero esto es objeto de discusión. Tiedemann y Schweppenhäuser consideran que no pudo haber sido escrito antes de mediados de 1921, pero Hamacher y Löwy, por el lugar de preeminencia que se atribuye al *Thomas Münzer* de Ernst Bloch, lo fechan a finales de ese año, basándose en las cartas de Benjamin a Scholem en las que señala haber recibido y comenzado a leer las pruebas de imprenta de ese libro de Bloch.

En primer lugar, el capitalismo es una religión puramente cultural, quizás la más extrema que jamás haya existido. En él, todo tiene significación inmediata respecto del culto, no conoce ninguna dogmática específica, ninguna teología. ... El segundo rasgo del capitalismo está estrechamente ligado a esta concreción del culto: la duración permanente del culto. El capitalismo es la celebración de un culto *sans rêve et sans merci*. No existe en él ningún “día ordinario,” ningún día que no sea día de fiesta en el terrible sentido del despliegue de la pompa sacra, de la tensión extrema del adorador. En tercer lugar, este culto es culpabilizante. El capitalismo es probablemente el primer caso de un culto que no es expiatorio sino culpabilizante. (2010, párr. 2).

Repensando esta herencia es que Benjamin construye su idea de historia e imagina el modo en que debe actuar el historiador materialista, es decir, el que habrá de articular justicia y redención del pasado tal como proponen las tesis de *Sobre el concepto de historia*, ese texto de 1940 sobre el que trabajó al final de su vida para encontrar lo que Michael Löwy llama una “constelación crítica” (2003, p. 72) que une el pasado con el presente y que construye los mitos sobre los que se asienta la deuda.

A la luz de estas consideraciones, estas páginas persiguen dos objetivos principales: por un lado, delinear lo que en Benjamin sería una teoría de la modernidad; por el otro, explorar la relación entre la experiencia de la modernidad, ligada a las promesas incumplidas —y, por eso, a la melancolía y la pérdida— y la experiencia estética, en tanto dispositivo privilegiado para volver posible el *hacer* humano.

La materialidad del mito

Benjamin desea desvelar filosóficamente y poner en crisis el *mito del progreso*, en tanto dispositivo ideológico surgido a mediados del siglo XIX y lo hace a través del análisis de sus plasmaciones materiales. En este sentido, la noción de *aparato* resulta sugerente para abordar los cambios estructurales que sufrieron las ciudades en el pasaje del siglo XIX al siglo XX y explorar el modo en que las innovaciones arquitectónicas resultan en la perspectiva benjaminiana una parte central de su teoría crítica de la modernidad. Según Jean-Louis Déotte, “lo que hace época son los aparatos que la ponen en escena” (2009, p. 13). El aparato es ontológica y técnicamente lo primero a examinar a fin de desvelar las motivaciones estéticas, sociales y políticas de un momento determinado. En efecto, imponen su temporalidad, a causa de “su definición de la sensibilidad común, así como de la singularidad

cualquiera” (Déotte, 2009, p. 16) y están ligados al pensamiento, pues para que éste devenga conocimiento “necesita de un soporte, de una inscripción exterior, que, en un segundo tiempo, será internalizada” (Déotte, 2009, p. 17). Explorar distintos aparatos permite ver de qué modo responden a voluntades políticas para hacer que la modificación del tiempo y el espacio determine el conocimiento y la historia de un modo diferente.

La definición de *aparato* que propone Déotte parece superponerse a la noción de *dispositivo* de Michel Foucault. Como lo explicita Judith Revel (2008), el término *dispositivo* aparece en su pensamiento en los años setenta para designar a los operadores materiales del poder, es decir, “técnicas, estrategias y formas de sujeción instaladas por el poder” (2008, p. 36). Para analizar la cuestión del poder, Michel Foucault se centró en los mecanismos de dominación, que podían ser tanto discursos como prácticas. En *La voluntad de saber* de 1976, Foucault conceptualiza el *dispositivo de sexualidad* que Revel lee de modo ejemplar como “un conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, acondicionamientos arquitectónicos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, producciones filosóficas, morales, filantrópicas; en suma: tanto lo dicho como lo no dicho” (2008, p. 37). Déotte lee esta noción —especialmente a partir del uso que le da Michel Foucault en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* de 1976— uniendo saber y poder, pero también artes y saberes, a fin de pensar otros dispositivos que no solo responden a la lógica del control y la vigilancia. Según Déotte (2012), los saberes y las artes están configurados por los aparatos a través de dispositivos técnicos epocales. Jugando con los vocablos franceses *appareillés* y *appareil*, el autor articula la noción de *aparato* a fin de dar cuenta de la función de “hacer semejante” o “emparejar,” es decir, comparar lo que es heterogéneo. Entre dispositivo y aparato, Déotte prefiere al primero porque, según insiste, se corresponde mejor con la práctica de la arquitectura y ésta resulta central para pensar el modo en que Benjamin realizó una suerte de teoría de la modernidad a partir de una hermenéutica de la ciudad y otras prácticas ligadas especialmente al siglo XIX.

Benjamin atribuyó un lugar de centralidad al análisis de la ciudad, las experiencias que acarreo la vida en la metrópolis y lo que Déotte llama “estética del *shock*,” que incluye, además de la idea de *masa* o colectivo y la ciudad moderna, la gran prensa y a Charles Baudelaire como una figura modélica a partir de la cual pensar la sensibilidad decadentista de fin de siglo. La ciudad es “*la matrice de nouveaux comportements, d’une imagerie fantastique (Grandville), d’un utopisme du montage des caractéristiques amoureuses (Fourier), etc.* [La matriz de nuevos comportamientos, de una imaginería fantástica (Grandville), de un

utopismo del montaje de características amorosas (Fourier), etc.]” (Déotte, 2012, p. 17). La fotografía como técnica también se conecta en el pensamiento de Benjamin con la mitología dando un sentido auténtico a la noción de *ultramodernidad* (la técnica más reciente hace remontar a la superficie a lo arcaico) que moviliza tan profundamente la sensibilidad del siglo XIX que hace posible la emergencia de una concepción de la temporalidad que hace época: el sentimiento de *déjà vu* que cubre de melancolía cualquier pensamiento sobre la modernidad.

El pasaje, por su parte, en tanto aparato privilegiado para examinar la concepción del tiempo, es el lugar donde aparecen nuevos gestos y comportamientos vinculados a la ensoñación, de donde surge una nueva figura de la subjetividad, el *flâneur*, el hombre de la masa que cae bajo el encanto de la novedad. Los pasajes surgen durante el primer tercio del siglo XIX, producto de una coyuntura de alza del comercio textil y fueron el “templo original del capitalismo de las mercancías” (Buck-Morss, 2001, p. 99). Eran los *magasins de nouveautés* (tiendas de novedades), los primeros establecimientos que comienzan a exhibir grandes partidas de mercancías.

En los textos sobre Baudelaire, Benjamin detalla los aparatos que más representan la producción cultural del siglo XIX: el pasaje urbano y la fotografía. Asimismo, parece convencido de que las relaciones entre la economía y la cultura son pensables solo partiendo de una meditación técnica y simbólica que comienza a elaborar a partir del cine. Según Déotte, *aparato* designa en la obra de Benjamin a “*une machine technique ou institutionnelle que transforme le statut de ce qui apparaît* [Una máquina técnica o institucional que transforma el estatus de aquello que aparece]” (Déotte, 2012, p. 9). La técnica es utilizada como modelo explicativo y *aparato* que permite explicar el vínculo entre relaciones de producción y cultura. Precisamente, Benjamin aborda la cuestión de la técnica en general y la aplica a su análisis sobre la cultura (como industria cultural), la arquitectura (el hormigón y el hierro) y la historia (de los dominadores y los vencidos), con el que desoculta la necesidad de otorgar a los aparatos *industriales* capacidad política en un mundo desencantado.

Benjamin elabora un método que atiende a la totalidad social a partir de fragmentos y eventos minúsculos. La arquitectura es un dispositivo ineludible para comprender este proyecto estético-ideológico que encuentra en la aparición de los pasajes el paradigma de su época y que, junto con otros fenómenos urbanos —los panoramas, las exposiciones universales, la aparición del ferrocarril, el afianzamiento de la fotografía como técnica artística, el alcance masivo de los escritores a través del folletín, las grandes reformas edilicias de Haussmann—, modifican la experiencia de lo moderno.

Sigue a Siegfried Giedion en su libro *Bauen in Frankreich* (Construir en Francia) de 1928 sobre la relación entre arquitectura y ciudad, pero también en sus consideraciones sobre la historia y el progreso, pues “del mismo modo que Giedion nos enseña a leer las características principales de la edificación actual en construcciones de 1850, queremos leer en la vida [y] en las formas perdidas y aparentemente secundarias de aquella época, la [vid]a y las formas de hoy” (Benjamin, 2007a, p. 461, N I, 11). Es también Giedion el que define la mecanización como fruto de la división del trabajo y el movimiento, y quien muestra el amplio impacto de la mecanización en la sociedad industrial, no limitándose a aspectos técnicos, sino mostrando su reverberación en las relaciones entre infraestructura (relaciones de producción que son transformadas luego por la técnica) y superestructura cultural, es decir, el modo en que las modificaciones urbanas repercuten en el comportamiento, la aparición de la *flânerie*, el *dandismo*, el *spleen*, la prostitución, *l'ennui*, entre otros.

De la materia al *spleen*

Con la convicción de que la melancolía es “*a fundamental mood of philosophical disclosure* [un estado anímico fundamental de revelación filosófica]” (Ferber, 2013, p. 8), Benjamin encontró en Baudelaire la mirada del artista frente a un mundo que se termina. En *El pintor de la vida moderna*, texto dedicado a Constantin Guys que aparece en *Le Figaro* entre el 26 y 29 de noviembre de 1863, Baudelaire vincula las nociones de ingenuidad, infancia y genio en un ejercicio benjaminiano sobre la memoria:

Todos los materiales que la memoria ha amontonado se clasifican, se ordenan, se armonizan y sufren esta idealización forzada que es el resultado de una percepción *infantil*, es decir, de una percepción aguda, mágica, a fuerza de ingenuidad. (2005, p. 16).

Inmediatamente después, enuncia su declaración sobre la modernidad, caracterizada por la solidaridad entre lo transitorio y lo fugaz con aquello que es eterno e inmutable. En el apartado IV, La modernidad, se explyaya del siguiente modo:

De este modo va, corre, busca. ¿Qué busca? Sin duda, este hombre, tal como lo he pintado, este solitario dotado de una imaginación activa, viajando a través del gran desierto de hombres, tiene un fin más elevado que el de un simple paseante, un fin más general, otro que el placer fugitivo de la circunstancia. Busca algo que se nos permitirá llamar modernidad; pues no surge mejor palabra para expresar la idea en

cuestión. Se trata para él de separar de la moda lo que puede contener de poético en lo histórico, de extraer lo eterno de lo transitorio. (Baudelaire, 2005, p. 33).

Benjamin encuentra en el estilo baudelaireano un cuestionamiento a la modernidad, época en la que el poeta estaba como desfasado, contemporáneo en el sentido que da Giorgio Agamben a la noción, intempestivo en el sentido nietzscheano, demasiado consciente de la decadencia irrefrenable de lo antiguo. En efecto, en un breve ensayo “¿Qué es lo contemporáneo?” que forma parte del libro *Desnudez*, Agamben tematiza la cuestión de la contemporaneidad partiendo de la noción de Nietzsche de intempestividad, tal como la caracteriza en *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Agamben caracteriza al contemporáneo de este modo:

Pertenece en verdad a su tiempo, es en verdad contemporáneo, aquel que no coincide a la perfección con este ni se adecua a sus pretensiones, y entonces, en este sentido, es inactual; pero, justamente por esto, a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo. (2011, p. 18).

Con la aparición de Baudelaire en sus escritos, la mirada de Benjamin sobre la ciudad y la experiencia de habitarla se vuelve más sombría y melancólica. Aparece la muchedumbre y con ella también la bohemia y la miseria de la experiencia, los últimos signos del romanticismo y las profundidades literarias de Edgar Allan Poe. Indudablemente, resuenan *El hombre de la multitud* con “todo ese turbión moviéndose en el medio de un recinto ensordecedor y de una desordenada vivacidad que irrita el oído con sus discordancias y producía una sensación dolorosa en los ojos” (Poe, 2006, p. 3). Baudelaire, por su parte, elige como pintor de la vida moderna a Guys que, además de artista talentoso, es, precisamente, un hombre de la multitud con algo de *dandy* sin ser insensible. En el desclasado es donde Baudelaire encuentra cierto heroísmo por intentar sobrevivir en la vulgaridad de la decadencia.

Benjamin logra en sus ensayos sobre Baudelaire y en todo el proyecto sobre los pasajes parisinos —*El libro de los pasajes*, comenzado hacia 1927 e inconcluso al final de su vida— una trama compleja de la historia social de París en el XIX. Sin embargo, no es menor notar que de algún modo redujo el siglo al Segundo Imperio y que, tomando a Baudelaire, filtró su comprensión de la ciudad por un poeta ejemplar que le proporciona categorías fundamentales para pensar la experiencia urbana, pero que no puede escaparse a lo que denomina la *bohemia*, con su posición política inestable, que da a la *novedad*, al *spleen* —“*the mode of melancholia in which the subject can no longer*

mournfully 'observe' the permanent catastrophe of natural history, but rather, in a quite literal sense, is this catastrophe [El modo de melancolía en el que el sujeto ya no puede 'observar' con tristeza la catástrofe permanente de la historia natural, sino que, en un sentido bastante literal, es esta catástrofe]” (Pensky, 2001, p. 170)— y a la melancolía un lugar central en los modos de percibir lo urbano y lo moderno, cercano a una apoliticidad que más adelante Benjamin considerará lamentable.

Baudelaire es la figura modélica de la crisis de la modernidad y sirvió a Benjamin para delinear su figura de subjetividad privilegiada, el *flâneur*, cuyo ingenio “se alimenta de la melancolía” (Benjamin, 1999a, p. 184), su mirada se posa sobre la ciudad y la observa alienado, convirtiéndose en el “*explorateur corporel d'un passé sans archives, comme le collectionneur* [el explorador corporal de un pasado sin archivos, como el coleccionista]” (Déotte, 2012, p. 31).

El *flâneur* emerge en un contexto donde la novedad de la mercancía traza una temporalidad nueva en la que la realidad articula la experiencia de la indeterminación creciente en un espacio del que los dioses medievales se retiran. La ciudad moderna de Benjamin tiene una historia atravesada por insurrecciones populares abatidas y este *flâneur* ha devenido una superficie de inscripción totalmente nueva, con una potencialidad susceptible de afectos, como el historiador en tanto hombre sin destino que debe escribir la historia a partir de huellas no-escritas sobre el fracaso de los vencidos.

Según David Frisby (2007), el análisis benjaminiano del *flâneur* incorporó la nota de la ambigüedad, pues a veces es el simple paseante, otras un detective. Así lo explicita en el *Libro de los Pasajes*: “La figura del detective se halla preformada en la del *flâneur* ... se ocultaba la aguda atención de un observador que no pierde de vista a los desprevenidos criminales” (Benjamin, 2007a, p. 445, M 13a, 2). También es un descifrador de textos y un lector de la ciudad, pero casi siempre es el mismo Benjamin. Es algo más que una figura histórica propia de la gran urbe, pues “funciona como metáfora contemporánea de su propia metodología” (Frisby, 2007, p. 42). El *flâneur* descubre los tipos sociales y los contextos a partir de los cuales arma las constelaciones históricas; a un mundo en *shock* le corresponde, precisamente, una experiencia estético-política de la crisis.

En las notas para el proyecto sobre los pasajes, Benjamin hace ya las primeras referencias al *flâneur* e insinúa su relación con representaciones modernas de la ciudad y con prácticas artísticas como las del surrealismo, al que considera el arte del *flâneur*. El pasado de París se revela en los textos surrealistas —principalmente, de Louis Aragon y André Breton que Benjamin examina— como revelaciones oníricas en cuyo paisaje se pasea el *flâneur*. En

esta ciudad, que Frisby caracteriza como *narcotizada*, el recuerdo y la memoria del pasado se vuelven inmediatos y el *flâneur*, la figura urbana del consumo capitalista: “es un paseante, un observador e incluso un personaje ocioso de la ciudad” (Frisby, 2007, p. 45). Otras veces, es más cercano al *dandy*, “una figura de la aristocracia y de la alta burguesía en descenso” (Benjamin, 2007a, p. 45), y al bohemio, descrito en la introducción del borrador benjaminiano de 1938 sobre el *París del Segundo Imperio en Baudelaire*.

Esta analítica del *flâneur* le sirve a Benjamin para sus propósitos historiadores. Al cambiar la historia y radicalizarse su modo de producción, hay que repensar la observación, la vigilancia y el secretismo propio de los extraños en la gran ciudad. El *flâneur* es también un mirón, un *voyeur* entrenado en la observación exhaustiva de la metrópolis. En el fragmento J 59, 2 del *Libro de los Pasajes*, Benjamin lo expresa así: “La multitud es un velo que le oculta al *flâneur* la masa” (2007a, p. 342). Pero el vínculo entre el *flâneur* y la multitud se percibe con claridad en el pasaje, J, 66, 1, en el que aparece la continuidad histórica con el totalitarismo del siglo xx, entre el surgimiento de la multitud y las masas del nacionalsocialismo: “esta ‘multitud’ en la que se deleita el *flâneur* es el molde donde setenta años más tarde se fundirá el concepto nazi de ‘comunidad del pueblo’ [*Volksgemeinschaft*]” (2007a, p. 353).

Shock y melancolía

En *Affecting mapping* (2008), Flatley se propone pensar el potencial político de un afecto considerado normalmente como negativo y obturador de la acción y el pensamiento como lo es la melancolía. En efecto, propone pensar a la melancolía en su aspecto *activo*, como un verbo, y asumir que *melancolizar* no implica necesariamente caer en un estado de parálisis depresiva, sino que puede referir a la dimensión del “hacer” y funcionar como el impulso para la conquista de deseos, cambios o reescrituras.

La mención obligada de *Duelo y melancolía* que Sigmund Freud comenzó a escribir en 1915 es la puerta de entrada para pensar la experiencia de la modernidad como constitutivamente discontinua y ligada a la pérdida, cuyo tratamiento encuentra en Benjamin un giro hacia el aspecto histórico del *hacer* humano. Para Roger Bartra, según Freud, la melancolía constituye un estado psíquico profundamente doloroso que implica una pérdida de interés total por el mundo. A diferencia del duelo, en la melancolía el principio de realidad está abatido cayéndose en un estado de abstracción y fantasmagoría que difícilmente se pueda asociar a algún tipo de resolución. “Mientras en el duelo el

mundo parece como un desierto empobrecido, en la melancolía es el yo el que se presenta como vacío, indigno y despreciable” (Bartra, 2005, p. 141).

Conectando la melancolía con la experiencia de la modernidad, Benjamin habilita pensar el modo en que el arte y otras prácticas culturales intentan desafiar la normatividad representativa de la dominación y el progreso modernos, como modos de reescribir la historia desde el punto de vista de los vencidos de la historia. Esta es la reescritura que Benjamin cree necesaria y es la melancolía uno de los pilares que permite considerar la potencialidad de los afectos que se desarrollan en su crítica al historicismo —la melancolía de los textos sobre el barroco y el siglo XIX y el odio en las tesis de *Sobre el concepto de historia* para decirlo sucintamente— para un tipo de conocimiento que desafía las convenciones de la dominación, es decir, los relatos tradicionales y sus aspectos formales de acuerdo a conformidades cristalizadas por esa misma dominación.

El arte, precisamente, intenta dar cuenta de estas convenciones y de los usos que se hacen de ellas al tiempo que trata de representar las experiencias críticas de la modernidad y sus consecuencias a través de diversas tecnologías estéticas.

Flatley se refiere a *Las flores del mal* de Baudelaire que, en 1857, representa un punto de giro en la historia de la relación entre la melancolía y la estética. Con Baudelaire, “we see the emergence of a decidedly antitherapeutic melancholic poetry. Its aim is not to make you ‘feel better’ or to redeem damaged experiences but to redirect your attention to those very experiences [Vemos la emergencia de una poesía melancólica decididamente antiterapéutica. Su objetivo no es hacer que te ‘sientas mejor’ o redimir experiencias dañadas, sino redirigir la atención justamente a esas experiencias]” (Flatley, 2008, p. 6). El modernismo de Baudelaire, precisamente, intenta transformar la experiencia del tedio (*l’ennui*) —que quita al individuo su capacidad de actuar— en *spleen* en una saludable melancolía, es decir, en un estado en el cual se es excesivamente consciente e interesado por las pérdidas y el sufrimiento. Esta transformación se da por una suerte de autoextrañamiento en la medida en que se produce una alienación que permite convertir a la vida emocional en un dato histórico a ser pensado, a ser melancolizado.

Flatley revisa en su búsqueda el significado que los formalistas rusos daban a “extrañamiento” o la idea de un “efecto de alienación” que aparece en las obras de Bertolt Brecht. A partir de estas estrategias de desautomatización o desfamiliarización es posible ver la vida emocional como extraña y pensarla a partir de una distancia reflexiva. Desde una perspectiva benjaminiana, repensar la fisura en la subjetividad que marca la experiencia del *shock* invita, en este sentido, a imaginar modos de representarlo como experiencia de

la modernidad y reorientar la acción melancólica no hacia la pérdida, sino a la activa narración de la pérdida. Así, ser moderno implica estar (por definición) separado del pasado, pero la melancolía compele a vincularse irremediabilmente con él.

Benjamin historizó la melancolía en *El origen del drama barroco alemán* (su tesis de habilitación de 1925, posteriormente publicada) partiendo de la teoría de los humores, el retorno a la antigüedad griega durante el Renacimiento, momento en que la figura de Marsilio Ficino es central al incorporar la tradición astrológica sobre Saturno, que derivó en una iconografía muy transitada como el grabado *Melancolía I* (1514) de Albrecht Dürer y hasta en los héroes melancólicos shakespearianos como Hamlet.

Saturno engendra a los hombres completamente materiales, solo apropiados para el duro trabajo del campo; pero, gracias a su posición, en cuanto que es el más alto de los planetas, precisamente a la inversa también engendra a los extremadamente espirituales, a los *religiosi contemplativi*, enteramente apartados de toda vida terrena. (Benjamin, 2007b, p. 364)

La historia de la melancolía tiene lugar en el espacio de esta dialéctica y en ella alcanza el punto culminante la magia propia del Renacimiento, una época en la que el hombre se esfuerza por descubrir las fuentes del conocimiento oculto de la naturaleza. En este contexto, la imagen del melancólico intenta captar las fuerzas espirituales de Saturno y escapar a la demencia. Se vuelve evidente, según Benjamin, el modo en que la teoría de la melancolía cristaliza en torno a una gran cantidad de antiguos símbolos en los que solo el Renacimiento con la melancolía heroica proyectará “la imponente dialéctica presente en tales dogmas” (2007b, p. 366). Con Ficino aparece expresada la profunda vinculación existente entre genio y melancolía y se puede pensar, en la lectura benjaminiana, la existencia de un favoritismo entre la inactiva interiorización del melancólico, su conciencia de totalidad y el trabajo intelectual, cuyo constante ejercicio de pensamiento exige aislamiento, abstracción, concentración y contemplación de las propias fantasmagorías. La creación artística, literaria y filosófica permite al melancólico canalizar las energías que descubre en su interior, pues es propio del melancólico el tratar mejor con las cosas que con las personas.

Benjamin intenta presentar al Barroco sin deudas con el mundo clásico, es decir, no asimilable a la tragedia griega en la medida en que sus objetos dramáticos —ahora la historia y no el mito— dan por resultado géneros y *pathos* claramente diferenciados. En el teatro barroco, sube a escena la historia

sin *topoi* cósmicos ni de dioses, pues su puesta se corresponde con el mundo interior del sentimiento. El drama barroco no toma su fuerza de la antigüedad, no es un “retorno” al mundo antiguo, sino que es más identificable con el siglo xx y los problemas estilísticos que se pueden pensar en el expresionismo. Para decirlo con Aby Warburg (2005), el barroco podía verse como una vuelta a la vida, pero no un retorno a la antigüedad. Su herencia renacentista es imponente y se plasma en múltiples aspectos coreográficos, icónicos y de estilo, pero Benjamin prefiere poner énfasis en su singularidad inasimilable.

La exaltación, el abatimiento, la aficción, el horror de la muerte y la melancolía aparecen en el Barroco aunque son claramente identificables en el temple del hombre moderno, afligido por los conflictos de la Contrarreforma que tensionan la vida y la muerte, la finitud y la infinitud, la eternidad y la vida. Benjamin presenta al *Trauerspiel* como un drama fuertemente moderno y a la melancolía como su núcleo fundamental. El Barroco es un “mundo vacío” en el que el hombre padece por convenciones externas, contrapuestas a la “humanidad,” que eliminan todo sentido vital. Benjamin articula una protesta contra la sociedad burguesa en términos del quiebre de una comunidad utópica o mesiánicamente figurada. Eso estaba implicado en la entrada en la modernidad, asociada a la mutilación y el empobrecimiento. En este sentido, la melancolía capta el compromiso con las cosas muertas, pues las circunstancias del mundo protestante son las determinantes del estado de ánimo melancólico. Benjamin no cree que se trate de un sentimiento fugaz, sino de un “sentimiento motriz” en respuesta a una “constitución objetiva del mundo,” en el que la mirada melancólica es una forma objetiva de relación para sostenerse en pleno luto (2007b, p. 245).

En el estado melancólico, el mundo se convierte en una serie de objetos sin función necesaria o significado preciso. El mundo mismo ha sido vaciado de significado y, en este sentido, ha sido preparado para la transformación alegórica. El estado emocional melancólico, aún a través de la pérdida y las ruinas, es al mismo tiempo liberado para imaginar el modo en que el mundo habrá de ser transformado y el modo en que las cosas podrían ser verdaderamente diferentes de lo que son. Así se habilita el espacio para una potencia imaginativa disruptiva de transformación radical y redentora en la que este modo melancólico de ver —no obstante el retiro hacia la contemplación— podría servir a una función afirmativa.

En el Romanticismo —de Goethe a Keats, pasando por las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* de Kant— la melancolía se entiende como un estado de reflexión intensificada y de autoconsciencia, además de una mirada sobre el sufrimiento que termina siendo una fuerza que ennoblece

el alma (“*a soul-ennobling force*,” Flatley, 2008, p. 38), pues para comprender el sufrimiento o experimentar la belleza —dos tareas caras a la estética de la redención benjaminiana—, es necesario conocer la melancolía, que se transforma en un estado que ve en la imagen una potencia de futuridad, que melancoliza para capturar la pérdida en el presente, trazando una lógica histórica a partir de la discontinuidad y la revaloración del instante.

Benjamin critica duramente la melancolía obturadora de la acción, que transforma todo estado en una parálisis autocomplaciente. Criticó ferozmente los poemas de Eric Kästner, poeta y novelista alemán que después de la Primera Guerra se convertiría en una resonada voz pacifista. Así, acuñó la expresión “*linke Melancholie* [melancolía de izquierda]” en un breve texto escrito en 1931 para referirse a aquella que se preocupa por los restos de los antiguos bienes espirituales con una mirada tan inactiva como el atesoramiento del burgués. Refiriéndose a la literatura de Kästner, Benjamin asegura que este radicalismo de izquierda es la actitud para la cual ya no hay acción política correspondiente, pues “*die Verwandlung des politischen Kampfes aus einem Zwang zur Entscheidung in einen Gegenstand des Vergnügens, aus einem Produktionsmittel in einen Konsumartikel, das ist der letzte Schlagel dieser Literatur* [la metamorfosis de la lucha política de una decisión compulsiva a un objeto de placer, de un medio de producción a un artículo de consumo, esto es lo característico de esta última literatura]” (1980, p. 280).

La literatura cumpliría una función político-didáctica una vez que fuera despojada de sus propias pretensiones decadentes y pudiera revelar la inmoralidad e hipocresía de la sociedad de su tiempo. “*Under the banner of leftist moral indignation* [Bajo la bandera de la indignación moral izquierdista]” (Pensky, 2001, p. 8), la melancolía entendida en términos convencionales hace de la lucha política el objeto para gozar de una “*negativistic quiet* [tranquilidad negativista],” que solo conduce a un fatalismo improductivo. Benjamin, por el contrario, valora la melancolía que se enfrenta a la pérdida desde una ansiedad por el presente político.

Even though melancholia is a subjectively experienced phenomenon for Benjamin, its source of (potential) value is not the individual or solipsistic creative tendencies or abilities it might bring with it but the way it might allow one to gain access to the historical origins of one's suffering, and indeed to the logic of historicity itself [Aun cuando la melancolía es para Benjamin un fenómeno experimentado de forma subjetiva, su fuente de valor (potencial) no son las tendencias creativas, individuales o solipsistas y las habilidades que pudieran conllevar, sino la forma que

permite acceder a los orígenes históricos del propio sufrimiento y, aún más, a la lógica de la historicidad en sí]. (Flatley, 2008, p. 65).

Benjamin encontró esta dimensión positiva de la melancolía en Baudelaire. La melancolía *illa heroica* de Ficino se transforma en el poeta que usa su propia experiencia de pérdida como modo de investigar el cambio histórico. Es un *traumatófilo* (la raíz *Traum*, aparece en los vocablos alemanes que aluden a sueño, ilusión y trauma), que colecciona datos históricos sobre la experiencia colectiva para la producción artística y redirige esa mirada hacia su propia costumbre de ruina a fin de trasladarlo a la producción alegórica.

Baudelaire's work, like the Trauerspiel, is in this sense always read as a palimpsest; it is "stroked against the grain" to reveal the moments of fissure, discontinuity, unintentional moments where the reality of concrete social conditions records itself in the most inconspicuous fragments of poetic style [El trabajo de Baudelaire, como el del Trauerspiel, siempre es leído, en este sentido, como un palimpsesto; es 'peinado a contrapelo' para revelar los momentos de fisura, de discontinuidad, momentos inintencionados donde la realidad de las condiciones sociales concretas se registran en los más conspicuos fragmentos de estilo poético]. (Pensky, 2001, p. 157).

El *spleen* baudelaireano agranda la distancia entre el momento presente y la vida pasada. Es esta perspectiva la que genera el extrañamiento que permite aferrarse al pasado afectivamente y el espacio donde la melancolía se convierte en el operador de la necesidad de reescritura. La experiencia de soledad del *flâneur* implica autoextrañamiento frente a la experiencia del *shock* provocado por la gran ciudad y las transformaciones sociales y políticas implicadas en los cambios de fin de siglo. Quien está más allá de la experiencia, envuelto en *l'ennui*, se siente azorado por un leve miedo que lo hace alejarse de sus emociones. Esto se vincula con un empobrecimiento de la experiencia que Baudelaire vio con claridad. En *Sobre algunos temas en Baudelaire*, Benjamin lo explicita al referir la discusión sobre la noción de memoria involuntaria de Marcel Proust, que le permite, en la inmediatez de una emoción vinculada a un estímulo, acercarse a un momento olvidado cuando el pasado irrumpe en la cronología.

The allegorical voice is interrupted with evocations of time as kairos, as fulfilled or completed time, which stand out from the chronological time of the clock. "They are days of recollection, not marked by any experience" Benjamin claims. "They are not connected with the other days, but stands out from time." For Benjamin, then, their relation with melancholy spleen, as mournful time consciousness, is clear from the start: the correspondences

can only be intuited under the schema of something irretrievable lost [La voz alegórica es interrumpida con evocaciones del tiempo como kairós, como tiempo cumplido o completo, que sobresale del tiempo cronológico del reloj. “Son días de memoria, no marcados por ninguna experiencia”, dice Benjamin. “No están conectados con otros días, sino que se salen del tiempo”. Para Benjamin, entonces, la relación de estos con el spleen melancólico, como conciencia de un tiempo triste, es clara desde el comienzo: las correspondencias solo pueden ser intuitidas bajo el esquema de que algo ha sido irremediabilmente perdido]. (Pensky, 2001, pp. 176-177).

El sujeto melancólico tiene la posibilidad de resistir a la pérdida o la naturaleza caída de la experiencia de la modernidad, pero a su vez la melancolía permite un acceso profundo al mundo material y a su expresión en la forma alegórica. Precisamente, la fuente de la alegoría es la melancolía, entendida como:

The most “subjective” moment of Baudelaire’s productivity, can then be shown to be itself a mode of intuition that, in the form of spleen, is intimately linked to—in a dialectic with— concrete socioeconomic conditions in the early decades of industrial capitalism [El momento más “subjetivo” de la productividad de Baudelaire, que puede ser mostrado en sí mismo como un modo de intuición que, en la forma del spleen, está vinculado íntimamente —de forma dialéctica— con las condiciones socioeconómicas en las primeras décadas del capitalismo industrial]. (Pensky, 2001, p. 154).

Si bien Benjamin aborda el problema de la melancolía en el Barroco —aun inscribiéndose en la tradición clásica sobre el tema, esto es, la historia que va de Platón y Aristóteles al Renacimiento, sirviéndose de la Escuela de Salerno y de las aproximaciones de Warburg y su interés astrológico— lo que el melancólico pierde en la modernidad es su propia subjetividad, es el sujeto luctuoso mismo el que se diluye en la fugacidad. Ya en “El significado del lenguaje en el *Trauerspiel* y en la tragedia,” artículo de 1916, Benjamin indaga sobre el modo en que “el lenguaje natural se realiza en la tristeza y cuál puede ser la forma de expresión del duelo” (1987b, p. 118).

¿De qué modo se expresa este luto continuo de la pobreza de experiencia? Parte de la respuesta está posiblemente en el tratamiento de la alegoría en el trabajo sobre el *Trauerspiel*, donde se analiza la solidaridad entre luto y alegoría y se esclarece el lugar que la melancolía tiene en el pensamiento. Se presenta como la instancia expositiva de la caducidad de las cosas y el aparecer de su muerte. “La alegoría es la manera de leer el mundo típica de los melancólicos,”

sostiene Susan Sontag (2007, p. 133), y su estructura de significado es única, inestable y fluctuante, está en un constante estado de aplazamiento, todo lo contrario a lo que Ferber llama “*self-sufficient meaning* [un significado autosuficiente]” (2013, p. 86).

El barroco intenta conjugar individualismo y tradición, autoridad y libertad, mística y sensualidad, teología y superstición. Esta heterodoxia será muy cara al Benjamin de textos posteriores al análisis del *Trauerspiel*. Entre el Renacimiento y la Ilustración, Benjamin encontró en el Barroco la tristeza y la melancolía que le permitían poner en crisis la razón y hacer de la historia heterodoxa su terreno de análisis y su método al considerar el acontecimiento en su ser fragmentario volviéndose expresión de la ruina. La melancolía puede ser el signo de una nueva comprensión del tiempo y el espacio, que vuelve sobre la división individual/colectivo de la fantasmagoría del siglo XIX para intentar restaurar alguna comunidad posible y comprender el corazón de la crítica benjaminiana, pues el antimodernismo de la melancolía se rebela contra el tiempo continuo del progreso y los relojes, y no se resigna a la irreversibilidad obligando a borrar la línea que separa el recuerdo del olvido.

Precisamente, la melancolía heroica en la era de la mercancía redime al objeto pero solo como recuerdo. “*The transformation of the experience of divine remembrance into the souvenir is a source of Baudelaire’s allegorical rage* [La transformación de la experiencia de la remembranza divina en el recuerdo es la fuente de la furia alegórica de Baudelaire]” (Pensky, 2001, p. 182). Furia como respuesta a la pérdida, contra la realidad, furia de impotencia. En su proyecto melancólico, el crítico baudelaireano puede leer, precisamente, “*how modern allegory ‘appropriates’ the messianic forcé* [cómo la alegoría moderna ‘se apropia’ de esta fuerza mesiánica]” (Pensky, 2001, p. 182).

Criticismo y melancolía: el surrealismo antimoderno

La crítica benjaminiana al historicismo alcanza en la tesis IX de *Sobre el concepto de historia* su metáfora más contundente. La imagen del *Angelus Novus* de Paul Klee a la que Benjamin recurre es tal vez la que mejor “*encompasses all that melancholy is about: loss, memory, helplessness to the point of paralysis, together with deep sadness and despondency* [engloba todo aquello de lo que trata la melancolía: pérdida, memoria, impotencia hasta el punto de la parálisis, junto con tristeza y abatimiento]” (Ferber, 2013, p. 9). Clava la mirada, “tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas,” absorto porque el pasado le devuelve “lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos,” que él ve como “una catástrofe única” (Benjamin, 2007c, p. 29). El ángel de

la historia es arrastrado hacia el futuro por el progreso, pero mira con horror las catástrofes acumuladas por la modernidad recordando la calavera que en el *Trauerspiel* identifica el sufrimiento del mundo. El poder de la alegoría como “la *facies hippocratica* de la historia que se ofrece a la mirada del espectador como un paisaje primitivo petrificado” (2007b, p. 383) queda plasmado en el análisis benjaminiano:

Y, si es cierto que ésta [la calavera] carece de toda libertad “simbólica” de expresión, de toda armonía clásica de la forma, de todo lo humano, en esta figura suya, la más sujeta a la naturaleza, se expresa significativamente como enigma no solo la naturaleza de la existencia humana como tal, sino la historicidad biográfica de la exposición barroca y mundana de la historia en cuanto que es historia del sufrimiento del mundo. (2007b, p. 383)

Michael Löwy (2003, p. 102) subraya el vínculo con el poema LXXXI de Baudelaire, “Un grabado fantástico,” citado en *El origen del Trauerspiel alemán*, en el que se percibe una mirada del pasado, afín a la del ángel de la historia. Allí dice Baudelaire: “El cementerio inmenso y frío, sin horizonte / Donde yacen, bajo los rayos de un sol blanco y mortecino / Los pueblos de la historia antigua y moderna” (Citado por Löwy, 2003, p. 102).

Pero los vínculos con Baudelaire son más profundos si se tiene en cuenta la relación entre sagrado y profano, entre teología y política. El huracán que “sopla desde el Paraíso” (Benjamin, 1996, p. 54) es el progreso y representa el componente profano aunque alude, según Löwy, a la caída y la expulsión del jardín del Edén en tanto componente sagrado. Löwy asume que el Edén perdido sería el de la sociedad sin clases, alusión que aparece en textos de Benjamin (como el artículo dedicado a Johann Jakob Bachofen, publicado en 1935) y en los desarrollos sobre París. La metáfora religiosa se completa con el Infierno que representan el progreso y la modernidad, “el concepto de progreso cabe fundarlo en la idea de catástrofe” (2007d, p. 292), y una explicitación afín aparece en el *Libro de los pasajes*, enfatizando la idea de tiempo continuo y homogéneo que se identifica con la lógica de la dominación y el progreso: “la muerte, como corte, solo se da como continuidad con lo rectilíneo del curso [...] del tiempo” (Benjamin, 2007a, p. 95, B 2, 4).

Explorar el estilo poético de Baudelaire le permite a Benjamin volver sobre la redención a través de la representación poética y el potencial de la melancolía como desafío crítico: la alegoría sin su condición soñadora (*Grübler*). Estos elementos confluyen en toda una reflexión sobre el arte que adquiere en Benjamin un entramado crítico especial: “*The answer, Benjamin*

already saw it, lays not in theory but in method. The paradigm of this answer—and its problematical development—is illustrated by surrealism [La respuesta, Benjamin ya lo vio, no yace en la teoría, sino en el método. El paradigma de esta respuesta—y su desarrollo problemático— es ilustrado por el surrealismo]” (Pensky, 2001, p. 183).

Aunque con estrategias que de ningún modo pueden ser homologadas, la conexión de Benjamin con Brecht y Asja Lacin y la lectura de Lukács tienen su consumación en el encuentro con el arte surrealista de fines de los años veinte, operando una transformación fundamental al constituir el estímulo propicio para el “giro copernicano” en la lógica progresiva de la historia. A principios de los años treinta, Benjamin confiaba en que la unión de arte y política que el surrealismo representaba albergaba una potencialidad histórica primordial para operar la verdadera emancipación de la historia historicista. Las obras surrealistas fueron para Benjamin de los mejores ejemplos de la “imagen dialéctica,” en la medida en que tienen la virtud de sustituir “las ‘imágenes metafísicas’ del *Trauerspiel*, emergiendo sobre el paisaje petrificado de la modernidad” (Ibarlucía, 1998, p. 151).

En el “Benjamin tardío”², Richard Wollin (1994) lee una teoría de la historia y una preocupación por la estética que ya no está vinculada a una “historia natural,” es decir, una historia consignada a un inexorable destino de fatalidad y decadencia. *Dirección única* (1928) y *Surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea* (1929) marcan la transición desde los ensayos metafísicamente orientados de su primer período hacia su perspectiva más militante de los años treinta. Esta segunda etapa está atravesada por autores alejados de Goethe y el *Trauerspiel* y más cercana a Kraus, Kafka, Brecht, Proust, Breton, Baudelaire, Tretiakov y Leskov, cuya obra Benjamin lee para comprender el mundo histórico.

El método benjaminiano de la imagen dialéctica produce un extrañamiento o un efecto de *shock* sobre los objetos y su temporalidad. “*It temporarily freezes them as slides under the microscope of the critic* [los congela temporalmente como láminas bajo el microscopio de la crítica]” (Wollin, 1994, p. 125). El método saca a los objetos, lugares y acontecimientos de su inmediatez a fin de que puedan independizarse del *continuum*. Este principio de extrañamiento tiene su origen en la técnica de montaje de los

2 Aunque hay buenas razones para considerar las continuidades entre la etapa benjaminiana más ligada a la crítica literaria y la etapa de su producción vinculada al marxismo y el interés por la historia, es frecuente que los comentaristas no dejen de señalar que se puede de algún modo encontrar una suerte de torsión en su pensamiento hacia fines de los años veinte a partir de su viaje a Moscú y la trama afectiva construida alrededor de Brecht y Lacin.

surrealistas, que Benjamin utiliza en *Dirección única*, y que, junto con la descontextualización, le permitió transportar nociones del barroco desde el idealismo al materialismo.

Dirección única es un mosaico de imágenes, un collage de reflexiones y misceláneas que parten de cuestiones triviales de la vida cotidiana para luego conducir el razonamiento a aspectos más generales de la vida social. Según Wollin, Benjamin lleva a cabo allí un “*micrological thinking* [pensamiento micrológico]” (1994, p. 121), que lo hace detenerse en los detalles más contingentes para realizar una suerte de análisis radiográfico de superficies complejas y los dispositivos más problemáticos de la trama histórica. Representa, incluso, una escandalosa declaración contra la hipocresía y decadencia de la clase burguesa a la que veía como una formación social destinada al desastre.

A partir de su estrategia aforístico-ensayística y su escritura que parte de la contingencia más mundana, Benjamin acorta la distancia entre el pensamiento filosófico y la vida diaria. Hay en esto una fuerte apuesta crítica y política, pero sobre todo el deseo de reflexionar sobre las propias condiciones de posibilidad de transformar la historia y volver a pensar una ajustada representación de ella. La intención que subyace es la de generar en el lector el *shock* a partir de la descontextualización y el remontaje filosófico. Benjamin se había referido a este método como su teoría de la imagen dialéctica o dialéctica como imagen detenida, en suspenso. Así, delinea sus rudimentos filosóficos de la teoría de la imagen dialéctica en el siguiente pasaje de *Dirección única*:

En Shakespeare y en Calderón, las batallas ocupan continuamente el último acto y los reyes, príncipes, escuderos y séquitos “entran en escena huyendo.” El instante en que se vuelven visibles a los espectadores los hace detenerse. El escenario da la voz de alto a la huida de los personajes del drama. Su ingreso en el campo visual de quienes no participan en la acción y están realmente por encima de ellos, permite tomar aliento a esos abandonados a su suerte y los envuelve en una atmósfera nueva. Por eso la entrada en escena de los que llegan “huyendo” tiene su significado oculto. En la lectura de esta indicación entra en juego la esperanza de un lugar, de una luz o de unas candilejas en las que nuestra huida por la vida también quede a salvo de observadores extraños. (1987a, pp. 90-91).

En 1928 delineaba también su ensayo sobre el surrealismo haciendo evidente su interés por el *Manifiesto surrealista* de André Bretón de 1924 y por la recepción del psicoanálisis de principios de siglo. En el primer manifiesto de Breton, se recuerda la justeza con la que Freud describió la labor crítica de los sueños en

tanto el hombre se convierte, cuando deja de dormir, en juguete de su memoria, siendo que la vigilia priva de toda trascendencia situando el punto de referencia del sueño cuando se abandona. Breton asegura que “es importante señalar que nada puede justificar el proceder de una mayor dislocación de los elementos constitutivos del sueño” y se lamenta “¿cuándo llegará, señores lógicos, la hora de los filósofos durmientes?” (Breton, 1985, p. 321).

En tales movimientos hay siempre un instante en que la tensión original de la sociedad secreta tiene que explotar en la lucha objetiva, profanada por el poder y el dominio, o de lo contrario se transformará y se desmoronará como manifestación pública. ... La vida parecía que solo merecía la pena vivirse, cuando el umbral entre la vigilia y el sueño quedaba desbordado como por el paso de imágenes que se agitan en masa. (Benjamin, 1999a, p. 45).

Con el sueño o las drogas se producía un relajamiento del yo, que posibilita dejarse atravesar por el *shock*. Ya en *París, capital del siglo XIX*, Benjamin le atribuye al sueño un potencial metodológico en pos de la utopía:

Estas imágenes son imágenes desiderativas, y en ellas el colectivo busca tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción. Junto a ello se destaca en estas imágenes desiderativas el firme esfuerzo por separarse de lo anticuado —lo que en realidad quiere decir: del pasado más reciente— estas tendencias remiten la fantasía icónica, que recibió su impulso de lo nuevo, al pasado más remoto. (Benjamin, 2007e, p. 39).

Las referencias a los sueños y las imágenes son incontables en textos como *Dirección única, Surrealismo e Infancia en Berlín hacia 1900*. Sin embargo, el acercamiento benjaminiano no se interesa por los significados que permanecen latentes, sino por el contenido manifiesto de las imágenes que obligan al extrañamiento que puede permitir otra consciencia sobre la continuidad. El sueño, en efecto, es un elemento de experiencia y conocimiento que esconde su potencial en la vida cotidiana para ser disparado a otro contexto como la imagen dialéctica. El sueño liquida la continuidad y sus epifenómenos; pues los surrealistas “son los primeros en liquidar el esclerótico ideal moralista, humanista y liberal de libertad” (Benjamin, 1999a, p. 57).

El programa surrealista queda asociado en el pensamiento benjaminiano a una afirmación de la soberanía del deseo y la sorpresa y propone un nuevo uso de la vida. Oponiéndose a una sociedad aparentemente irracional en la que la ruptura entre la realidad y unos valores aún fuertemente proclamados

era llevada hasta el absurdo, los surrealistas se servían de otra racionalidad para la destrucción de esos mismos valores.

Benjamin encontró gran potencial liberador en la ebriedad surrealista, a la que caracterizaba como “iluminación profana” y que encontraba en la no-literatura, en el no-arte, que habla de “experiencias, no de teorías o mucho menos de fantasmas” (1999a, p. 46). Sin embargo, la iluminación profana no siempre encontró un surrealismo a la altura. Benjamin compara el procedimiento del montaje con un truco de magia. Allí se dice que “la treta que domina este mundo de cosas —es más honesto hablar aquí de treta que de método— consiste en sustituir la mirada histórica sobre el pasado por la mirada política” (1999a, p. 49). Esto desvela que el propósito de Benjamin es el de transformar esta estrategia en un verdadero método histórico-dialéctico, pero que estas intenciones propositivas difícilmente se encontrarán sistematizadas de algún modo en el arte surrealista. En *Onirotsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Ricardo Ibarlucía lo explicita claramente al señalar que “mientras la mitología surrealista pone las cosas a cierta distancia, las transporta a la esfera de los sueños, dejándolas allí, Benjamin ilumina la esfera de los sueños ... para conducir las hasta el umbral del despertar” (1998, p. 110). Esto implica en el pensamiento benjaminiano identificar el “ahora de la cognoscibilidad” en el que las cosas exhiban su rostro surrealista, a partir del cual el montaje rearticulará la historia para el historiador que esté dispuesto a volver sobre los errores de la disciplina y desarmar las “mitologías” canonizadas (Ibarlucía, 1998, p. 110). Al pensar la emancipación de la lógica capitalista, Benjamin ve en la imagen un potencial disponible para la política sobre la historia, cuyos hechos se articulan a partir de un despertar —una interrupción que conduzca a la conciencia revolucionaria— como paradigma de la crisis y el recuerdo.

En *Vague de rêves* de Louis Aragon, Benjamin ve un catálogo de personajes que ponen en evidencia “la tensión original de la sociedad secreta [que] tiene que explotar en la lucha objetiva, profana por el poder y el dominio, o de lo contrario se transformará y se desmoronará como manifestación pública” (1999a, p. 45). El sueño aparece de la mano de la ebriedad como “una iluminación de inspiración materialista que hace explotar las poderosas fuerzas ocultas que se hallan sumidas en los objetos” (Galende, 2009, p. 195). Las imágenes profanas irrumpen en el relato historicista que cree ver en el pasado un objeto delimitado por un presente supuestamente autónomo y hacen del objeto del pasado que es, en realidad, anacrónico, un objeto contra el que choca violentamente la actualidad. Precisamente, la destrucción que Benjamin ve en el surrealismo es la de la irrupción del objeto anacrónico que se libera del tiempo y habilita un instante de percepción nuevo.

La fascinación benjaminiana con las vanguardias radica, entonces, en que tienen un efecto liberador y de puesta en crisis de cualquier relato convencionalizado. El *shock* se plasma en el arte mediante las técnicas que devuelven el presente al relato sobre el pasado, lo anacronizan volviéndolo políticamente comprometido con un nuevo relato. En este sentido, el surrealismo no es solo un movimiento artístico, sino una tendencia que pone de manifiesto la intención de romper con una praxis que obtura la vida detrás de una existencia continua:

Not only did the surrealists desire to extend the boundaries of art by way of compelling it to assimilate miscellaneous fragments of everyday life, but they also sought to revolutionize everyday life itself by subjecting it to the intoxicating powers of poetic imagination and dream experience [Los surrealistas no solo deseaban extender los límites del arte a través de la asimilación de diversos fragmentos de la vida cotidiana, sino que también buscaron revolucionar la vida de todos los días en sí misma someténdola a los poderes embriagadores de la imaginación poética y la experiencia del sueño]. (Wollin, 1994, p. 131).

Benjamin cifró en los surrealistas gran potencial revolucionario para la consolidación de una nueva experiencia, pues nadie mejor que ellos para dar idea de cómo están las cosas en relación con la revolución:

Antes que estos visionarios e intérpretes de signos nadie se había percatado de cómo la miseria (y no solo lo social, sino la arquitectónica, la miseria del interior, las cosas esclavizadas y que esclavizan) se transpone en nihilismo revolucionario. Para no hablar de *Passage de l'Opéra*, de Aragon: Breton y *Nadja* son la pareja amorosa que cumple, si no en acción, en sí experiencia revolucionaria, todo lo que hemos experimentado en tristes viajes en tren (los trenes comienzan a envejecer), en tardes de domingo dejadas de la mano de Dios en los barrios proletarios de las grandes ciudades, en la primera mirada a través de una ventana mojada por la lluvia en una casa nueva. Hacen que exploten las poderosas fuerzas de la *Stimmung* escondidas en esas cosas. (Benjamin, 1999a, p. 49).

Los surrealistas convirtieron en praxis el método benjaminiano de poner los desechos de la vida social en primer plano. Esta práctica poética señalaba el camino para una postura en relación con el arte que podría interrumpir el relato de dominación y abrir el espacio de una experiencia histórico-política nueva. Sin embargo, los ideales benjaminianos adoptaron algunas técnicas y otras no, especialmente, aquellas que iban en contra de sus ideales esotéricos y

no se permitía ser ingenuo en relación con la certeza de que las fuerzas del arte podrían por sí solas cambiar la realidad. No obstante, sí creía en el brazo poético de la revolución, al que veía como esencial para facilitar la reorganización de la esfera de la imagen en el mundo burgués fragmentado del siglo xx, a fin de introducir una esfera por completo nueva de imágenes revolucionarias, críticas y radicales. En este sentido, el surrealismo es una transición desde la nebulosa del materialismo metafísico (Rimbaud, Nietzsche, Büchner, según Wollin) hacia una perspectiva políticamente efectiva de materialismo antropológico.

A modo de conclusión

El intento de integrar la práctica del arte y la práctica de la vida es el objetivo principal de los surrealistas y los pilares del camino de la redención en Benjamin. El surrealismo tiene una prepotencia lingüística que bien puede ponerse en relación con un tipo de violencia mesiánica que Benjamin explora en relación con la articulación violencia/justicia. Benjamin devuelve al arte su potencialidad política, incluso después de su esfuerzo por comprender las modificaciones estructurales que implica la reproductibilidad técnica. Así se comprende bien la fuerza ideológica de un texto como *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, a partir del cual volver sobre las tesis de *Sobre el concepto de historia* para pensar no solo la noción de historia académica con la que Benjamin discute, ni tampoco los frentes políticos y dogmatismos contra los que lucha, sino para comprender la articulación que propone en el espacio histórico-político del arte como terreno de inscripción privilegiado para la realización de las intuiciones críticas y emancipatorias. En este sentido, la discontinuidad inherente al arte surrealista se convirtió en el mayor legado heredado por Benjamin para la configuración de su edificio filosófico, como si en la violencia de la imagen surrealista hubiese encontrado la verdadera escritura del tiempo histórico de la disrupción, seguro de que la historia, finalmente, solo se puede leer a partir de las ruinas que ha dejado (McCole, 1993, p. 207).

La violencia de la imagen surrealista actualizaba la mecánica melancólica baudelaireana en un contexto transido por la desolación de entreguerras. La experiencia de la modernidad no se contentaba solamente con el compromiso con el pasado, sino que exigía que se repensaran continuamente modos de redimirlo, interrumpiendo el presente de un modo “catastrófico.” Si los surrealistas no consumaron este proyecto, al menos sentaron unas bases posibles para seguir habitando lo que Benjamin caracterizaba en el texto sobre el surrealismo como “inervación corporal colectiva” (1999b, p. 32). Entre la

adaptación al medio y la exigencia de una respuesta emancipatoria, resulta innegable que Benjamin veía en la experiencia estética una auténtica respuesta a los avatares políticos de la modernidad, una respuesta posible al estado de deuda y a la desolación generalizada. Después de hacer aparecer la melancolía en su tesis de habilitación como una mecánica agenciadora y crítica y de criticar la melancolía de izquierda que se asemejaba a la pereza del burgués, buscó esta respuesta incansablemente en su producción filosófica de los años treinta. La tematizó con la “politización del arte” (Benjamin, 2015, p. 67) —posiblemente a ser repensada en los textos sobre Brecht, Kafka y como queda aquí mostrado la menos en parte con su producción sobre Baudelaire— y aparece como espectro de una violencia fundadora en las tesis sobre la historia. Allí, el intelectual (historiador materialista) y el artista deben intentar recoger los escombros frente a los cuales el *Angelus novus* no puede detenerse. Lo harán asumiendo la melancolía crítica frente a un “optimismo” típicamente moderno, poniendo en funcionamiento el método crítico y dialéctico y combatiendo al historicismo y sus epifenómenos en pleno siglo xx.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2011). ¿Qué es lo contemporáneo? En *Desnudez* (Mercedes Ruvituso y María Teresa D’Meza, Trads.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Bartra, Roger (2005). *El duelo de los ángeles*. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Baudelaire, Charles (2005). *El pintor de la vida moderna* (Julio Azcoaga, Trad.). Córdoba, Argentina: Alción.
- Benjamin, Walter (1980). Linke Melancholie [Melancolía de izquierda]. En *Gesammelte Schriften, Band III* (pp. 279-283). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1987a). *Dirección única* (Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, Trads.). Madrid, MD: Alfaguara.
- Benjamin, Walter (1987b). *Correspondencia Benjamin-Scholem. 1933-1940*. (Rafael Lupinni, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Benjamin, Walter (1996). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. (Pablo Oyarzún Robles, Trad.). Santiago de Chile, Chile: ARCIS-LOM.

- Benjamin, Walter (1999a). El París del Segundo Imperio en Baudelaire. En *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II* (Jesús Aguirre, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Benjamin, Walter (1999b). El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea. En *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I* (Jesús Aguirre, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Benjamin, Walter (2007a). *Libro de los pasajes* (Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Trads.). Madrid, MD: Akal.
- Benjamin, Walter (2007b). El origen del *Trauerspiel* alemán. En *Obras*, Libro 1, vol. 1 (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Madrid, MD: Abada.
- Benjamin, Walter (2007c). *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos* (Bolívar Echeverría, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Piedra de Papel.
- Benjamin, Walter (2007d). Parque Central. En *Obras*, Libro 1, vol. 2 (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Madrid, MD: Abada.
- Benjamin, Walter (2007e). Doctrina de lo semejante. En *Obras*, Libro 2, vol. 1 (Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Trads.). Madrid, MD: Abada.
- Benjamin, Walter (2010). *El capitalismo como religión* (Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis, Trads.). Recuperado de <http://ceiphistorica.com/wp-content/uploads/2016/05/Benjamin-Walter-El-capitalismo-como-religi%C3%B3n.pdf>. Consultado en enero de 2019.
- Benjamin, Walter (2015). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Estética de la imagen* (Andrés E. Weikert, Trad.). Buenos Aires, Argentina: La Marca.
- Breton, André (1985). Primer manifiesto del surrealismo. En M. De Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX* (Ángel Sánchez Gijón, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Buck-Morss, Susan (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes* (Nora Rabotnikof, Trad.). Madrid, MD: Antonio Machado.
- Déotte, Jean-Louis (2009). *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière* (Francisca Salas Aguayo, Trad.). Santiago de Chile, Chile: Metales Pesados.
- Déotte, Jean-Louis (2012). *Walter Benjamin et la forme plastique. Architecture, technique, lieux* [Walter Benjamin y la forma plástica. Arquitectura, técnica, lugares]. París, Francia: L'Harmattan.

- Ferber, Ilit (2013). *Philosophy and melancholy. Benjamin's early reflections on theater and language* [Filosofía y melancolía. Reflexiones tempranas de Benjamin sobre teatro y lenguaje]. Stanford, California, Estados Unidos de América: Stanford University.
- Flatley, Jonathan (2008). *Affective mapping. Melancholia and the politics of modernism* [Mapeo afectivo. Melancolía y la política del modernismo]. Londres, Reino Unido: Harvard University.
- Frisby, David (2007). La ciudad observada. El *flâneur* en la teoría social. En *Paisajes urbanos de la modernidad. Exploraciones críticas* (Lilia Mosconi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, Planeta.
- Galende, Federico (2009). *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago de Chile, Chile: Metales pesados.
- Ibarlucía, Ricardo (1998). *Onirotkitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Löwy, Michael (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio* (Horacio Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- McCole, John (1993). *Walter Benjamin and the antinomies of tradition* [Walter Benjamin y las antinomias de la tradición]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cornell University.
- Pensky, Max (2001). *Melancholy Dialectics. Walter Benjamin and the Play of Mourning* [La dialéctica de la melancholia. Walter Benjamin y la obra de duelo]. Massachusetts, Estados Unidos de América: University of Massachusetts.
- Poe, Edgar Allan (2006). El hombre de la multitud. *Bifurcaciones*, n° 6 (Ricardo Greene, Trad.). Santiago de Chile. Chile.
- Revel, Judith (2008). *El vocabulario de Foucault* (Victor Goldstein, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Atuel.
- Sontag, Susan (2007). *Bajo el signo de Saturno* (Juan Utrilla Trejo, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Debolsillo.
- Warburg, Aby (2005). *El renacimiento del paganismo* (Elena Sánchez y Felipe Pereda, Trads.). Madrid, MD: Alianza.
- Wollin, Richard (1994). *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption* [Walter Benjamin. Una estética de la redención]. Los Angeles, Estados Unidos de América: University of California.

Crisis, transhumanismo y agencia histórica: más allá de las paradojas de la ansiedad

*Crisis, Transhumanism and Historical Agency:
Beyond the Paradoxes of Anxiety*

Cecilia Macón
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN En los últimos años se ha desarrollado una lectura insistente del campo político en términos que identifican en la idea de crisis su narrativa madre. Para la reconstrucción reciente de esta sensibilidad histórica —que es en un punto consecuencia de la ruptura de la gran narrativa del progreso— han sido centrales los análisis de Janet Roitman quien desplegó sus objeciones a este tipo de matriz histórica por sus consecuencias paralizantes en términos de agencia política y por la pretensión de constituirse como condensación de momentos de verdad. El objetivo de este artículo es refutar esta lectura de la narrativa de crisis en tanto sentido poshistórico a través del análisis de la filosofía transhumanista de Nick Bostrom. Gracias a una indagación de la dimensión afectiva de este tipo de sentido histórico centrada en el rol cumplido por la ansiedad es posible señalar el tipo de agencia que se desprende de este marco.

PALABRAS CLAVE crisis; transhumanismo; sentido histórico; ansiedad; afectos.

ABSTRACT *In recent years, it was notorious the presence of a persistent interpretation of the political field in terms that find in the notion of crisis its main narrative. In order to assess this historical sensitivity—which is an effect of the rupture of the grand narrative of progress—the analysis of Janet Roitman has been particularly relevant. Her critical perspective on this historical matrix is based on her assumption that such sensitivity leads to a strong paralysis in terms of political agency, mainly through its claim of being the same incarnation of moments of truth. The central aim of this paper is to challenge this interpretation of the narrative of crisis as a case of post-historical meaning through the analysis of the transhumanist philosophy as deployed by Nick Bostrom. It is thanks to the scrutiny of the affective dimension involved in this sort of historical meaning focused in the role played by anxiety, that is possible to explore the kind of agency that may result from this framework.*

KEY WORDS *Crisis; Transhumanism; Historical Meaning; Anxiety; Affect.*

RECIBIDO *RECEIVED* 7/3/2019
APROBADO *APPROVED* 14/5/2019
PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DE LA AUTORA

Cecilia Macón, Instituto de Filosofía Alejandro Korn, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Deseo agradecer a Lucila Svampa por la colaboración prestada a la hora de realizar de este trabajo, así como a Laura Cucchi por haberme introducido en la discusión sobre las narrativas de crisis. Agradezco también los comentarios precisos y productivos de quienes tuvieron a su cargo la evaluación de este trabajo.

Dirección postal: Puán 480 4° piso Of. 431 (1405), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: cmacon@yahoo. com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9195-021X>

En los últimos años se ha desarrollado una lectura insistente del campo político en términos que identifican en la idea de crisis su narrativa madre. Se trata de pensar la crisis, no como un evento excepcional que establece un momento de quiebre único —político, social, estético—, sino en tanto una matriz perenne que augura una sucesión de crisis en el futuro del mismo modo en que el progreso se sostenía en un movimiento teleológico orientado a la realización de un fin entendido como deseable. Para la reconstrucción reciente de esta sensibilidad histórica —que es, en un punto, consecuencia de la ruptura de la gran narrativa del progreso— han sido centrales los análisis de Janet Roitman (2013) quien desplegó sus objeciones a este tipo de matriz histórica¹ por sus consecuencias paralizantes en términos de agencia política y por la pretensión de constituirse como condensación de momentos privilegiados de verdad.

El presente artículo aspira a analizar el tipo de futuridad que se genera a partir de esta narrativa sostenida en la idea de crisis, prestando particular atención al modo en que así se despliega una idea específica de agencia. En este marco sostengo que, contrariamente al progreso que ubica al futuro en un horizonte lejano, la narrativa sostenida en la idea de crisis coloca al futuro en una instancia sustancialmente más cercana. Esta diferencia supone un contraste también en términos de la concepción de la agencia que genera y ayuda a dejar de asimilar casos en los que esto significa una suerte de resignación con otros en los que es capaz de proponer nuevos modos de intervención pública. En mi presentación cumplirá un rol central el análisis del caso del transhumanismo, tal como ha sido discutido por el filósofo británico Nick Bostrom. Creo que los argumentos de Bostrom —que intentan no ser celebratorios ni apocalípticos, sino críticos y políticamente propositivos— permiten discutir a través de su insistente utilización de la narrativa sostenida en la idea de crisis modos contemporáneos del uso del concepto que se han extendido a la hora de describir el Antropoceno y sus consecuencias para así dar cuenta de la crisis más radical: la de aquello que se entiende por humano.

Se intenta además en estas páginas indagar sobre el modo en que la dimensión afectiva propia de la narrativa de crisis habilita una refiguración de la agencia y no necesariamente su suspensión. Lo haremos a través de las siguientes instancias: a) presentación de la narrativa de crisis como expresión de la sensibilidad posthistórica a partir de su nexos con la agencia histórica; b)

1 Por matriz histórica entiendo el modo en que se establece una relación entre pasado, presente y futuro que involucra la conciencia de la diferenciación entre las tres instancias. Mientras que Hartog (2015, p. 172) ha llamado a esta matriz *régimen de historicidad* —por ser capaz de sugerir su propio equilibrio en tanto provisional y matizado— aquí opto por el clásico *sentido histórico* en tanto exhibe de manera clara su relación con la acción, eje de las objeciones que discuto en este trabajo. Por *narrativa histórica* me refiero aquí a la presentación lingüística de tal sentido histórico.

discusión de las tesis centrales del transhumanismo de Nick Bostrom en tanto ejemplo de narrativa sobre la crisis más radical: la de aquello que entendemos por humano; c) introducción de la refiguración de la agencia a partir del papel de la ansiedad como afecto predominante en la narrativa de las crisis de lo humano.

Antes de avanzar en este recorrido resulta importante recordar que este tipo de descripción del futuro inmediato —casi superpuesto con el presente— acompaña incluso a tradiciones filosóficas alejadas de las que dan sustento a los argumentos de Bostrom. Así, por ejemplo, pensadoras como Donna Haraway y Rosi Braidotti han apelado también insistentemente a la narrativa asociada a la crisis, no como una excepcionalidad, sino en tanto un tipo de conexión entre el presente y el futuro que se augura perenne e inmediata. Es en este sentido que Haraway señaló: “el Antropoceno marca discontinuidades clave” (2016a, p. 17) involucrando cambios más que de grado, de especie. Su apelación es hacia la necesidad de tornar este Antropoceno del presente lo más breve posible para así poder reconstruir un refugio en el llamado Chthuluceno, un momento que desafía la relación entre pasado, presente y futuro y que implica “hacer florecer ensamblajes ricos en múltiples especies” (2016a, p. 19).² Por su parte, Braidotti ha apelado a una subjetividad nómada o en transición (2006, p. 35) a la hora de revisar la idea de agencia bajo un marco que, como el del posthumanismo, obliga a refigurar la idea de naturaleza y, con ella, la de arteificio.³ Así, tiempo, acción y crisis enlazándose en un caso muy especial de sentido histórico.⁴ Esta suerte de debate transversal acerca del modo en que la narrativa de la crisis se radicaliza hasta poner en jaque la noción misma de lo humano colabora en dar sustento al diagnóstico desplegado por Roitman y enmarca los argumentos de Bostrom en una discusión filosófica de gran amplitud e impacto sobre los modos de entender lo público. Nos ocuparemos de analizar entonces a continuación de qué modo el horizonte de futuridad augurado por el sentido histórico sostenido en la noción de crisis inminente genera un modo específico de encarnar la agencia donde un arco afectivo tan particular como la ansiedad cumple un papel clave. Se trata de una discusión que, además, permitirá traer a debate la relación entre la dimensión afectiva y la constitución de sentidos históricos, algo clave a la hora de enmarcar la acción.

2 Para un análisis detallado de esta era que Haraway denomina *Chthuluceno*, véase Haraway (2016b).

3 Es importante señalar que los efectos de esta crisis enmarcada por la lógica del Antropoceno han llevado, no solo al cuestionamiento de los límites de lo humano en relación con las máquinas o la animalidad, sino también a una revisión de la idea de agencia ahora referida a la materia. Véase: Bennett (2010).

4 Para otra descripción de este proceso, véase: Sadin (2017).

Crisis como futuridad posthistórica

Antes de avanzar en el argumento central de este trabajo es necesario reconstruir dos puntos clave para los desarrollos de la filosofía de la historia de los últimos años: la discusión alrededor del modo en que una determinada sensibilidad histórica enlaza concepciones de la temporalidad que sirven como marco para la agencia y la manera en que la narrativa de progreso ha dejado de funcionar como poderosa legitimación dando origen a un arco de opciones posthistóricas como la narrativa de crisis. En el contexto de este argumento resulta clave recordar que el sentido histórico consiste en definir una matriz para la relación entre pasado, presente y futuro. Así, el progreso —que se constituyó como sentido histórico hegemónico a partir del siglo XVIII— supone algún tipo de definición sobre un futuro lejano, no necesariamente de carácter ingenuo.⁵ Por su parte, la idea de agencia, clave tanto para dar cuenta de la matriz a partir de la cual se explica el movimiento de la historia, como para sostener procesos emancipatorios, implica capacidad de acción, de desafío a la autoridad externa y de transformación del significado. Así, “tener agencia es estar en condiciones de concebir y seguir proyectos, planes, valores” (Appiah, 2007, p. 78) y no mera indeterminación (McNay, 2010, p. 512). Se trata de capacidades contingentes que se preservan en términos de potencia, reflexividad, motivación y libertad (Coole, 2010, p. 25) y que necesitan de un marco temporal capaz de enlazar, de algún modo, pasado, presente y futuro.

El progreso entonces supone una síntesis sobre el pasado y algún tipo de profecía en relación al futuro donde la dirección de la temporalidad resulta presentada en términos teleológicos (Nisbet, 1996, p. 10) y su realización, lejana. Derivado de la tradición religiosa (Löwith, 1949, p. 16) se trata de una matriz que, aun teniendo en cuenta la variedad de concepciones bajo las que se presenta, implica siempre algún grado de augurio sobre un futuro distante. No es ya ciertamente la certeza que involucra el desplegar divino propio de la lógica providencialista, pero sí la que sostiene que de comprometerse los sujetos históricos a determinadas acciones el futuro resultará de cierta manera.⁶

5 Interesa aquí recordar que en los últimos años se han desarrollado argumentos destinados a defender la idea de *progreso* en su relación con la normatividad a partir de lecturas de la teoría crítica que responden a los desafíos del poscolonialismo. Véase especialmente: Allen, 2016

6 En la clásica definición del propio Löwith (1949, p. V) el sentido histórico consiste en imponer sobre la historia un orden razonado que obliga al supuesto de que la historia está determinada por necesidad orientada al futuro. Sin embargo, el sentido histórico puede constituirse en tanto un patrón contingente que no intente expresar el modo en que se despliegan los acontecimientos históricos mismos, sino meramente el esbozo de una matriz a partir del cual optamos por aprehender el curso histórico. Esto implica establecer una aclaración clave: el patrón progresivo es una de las maneras posibles de otorgar contenido al sentido histórico.

Se trata entonces de un futuro que, contrariamente a la crisis, se presenta como remoto y que se sostiene además en la certeza de su cumplimiento en ciertos términos (Koselleck, 2007, p. 121).

Así, mientras el progreso hace a un lado la incertidumbre, la idea de crisis como iterativa que se discute en este trabajo es, de algún modo, la incertidumbre hecha matriz, una dimensión que no sólo ha sido de hecho incorporada a la conciencia histórica contemporánea, sino que además —como veremos más adelante— no necesariamente desempodera, tal como ha sido frecuentemente alegado. Es importante aclarar, sin embargo, que de no estar presente algún tipo de sentido o sentidos históricos, la agencia resultaría efectivamente debilitada en tanto su ejercicio necesita de algún tipo de marco que conecte pasado, presente y futuro.⁷ Esto no implica por cierto que contenidos alternativos al progresivo como el de crisis tengan que ser pensados como definitivos —una característica que sí se infiere de los promotores del patrón progresivo—. De hecho, como veremos, la narrativa sostenida en la idea de crisis se sostiene en la paradoja de su propia contingencia.⁸

Descrita así en términos de *posthistórica* la sensibilidad o narrativa que refiere a la disolución de la potencia legitimadora de la idea de progreso ha sido discutida exhaustivamente desde fines del siglo xx.⁹ Dentro de este contexto en lo que interesa indagar en estas páginas es en la *crisis* como caso particular de tal sentido poshistórico para así objetar ciertas observaciones críticas como la desplegada por Roitman hacia la narrativa en cuestión.¹⁰

Por lo tanto, renunciar tal como ha hecho la posthistoria (Löwith 1949, p. 16 y ss.) —por cumplido o por falso— al propio progreso no implica necesariamente expulsar la posibilidad de pensar —y experimentar— algún tipo de sentido histórico. Esto es, la presencia de algún tipo de matriz que permita conceptualizar la relación del pasado con el presente y de éste con el futuro.

7 Para un despliegue de este argumento, véase: Macón (2011).

8 Es importante apuntar que el sentido histórico entendido en tanto el establecimiento de algún tipo de patrón para la conciencia histórica —del cual *progreso* y *crisis* son algunas de sus versiones— resulta siempre de un concepto de tipo formal, donde, al estilo de las categorías *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa* desarrolladas por Koselleck, el contenido de lo experimentado y de lo que se espera no puede ser deducido de su estructura (1993, p. 334).

9 Así, textos fundacionales como el de Niethammer, Danto o Fukuyama han indagado en consecuencias diversas —y a veces contradictorias— sobre la crisis legitimadora de la idea de progreso.

10 Gran parte de las miradas posthistóricas de la posguerra europea definen su origen conceptual en los desarrollos de Antoine Cournot. Más allá de la imposible precisión en adjudicarle a Cournot el apelativo de “padre de la posthistoria,” lo cierto es que el filósofo y matemático del Segundo Imperio desplegó una idea íntimamente relacionada a la de crisis (Niethammer, 1989, p. 16 y ss.). Según su análisis, los tiempos históricos resultan momentos de transición heroicos y turbulentos insertados entre dos períodos estables, llamados *no-históricos*. Es entonces, la

Efectivamente, es como una suerte de corolario de este largo debate alrededor de la posthistoria que la antropóloga Janet Roitman desplegó su descripción de aquello que entiende como matriz central de la narrativa histórica contemporánea: la idea de crisis. Derivada, como veremos, de sus lecturas de *Crítica y crisis* de Koselleck, la posición de Roitman está orientada a objetar este tipo de narrativa asociada a la contingencia y el riesgo debido a sus consecuencias sobre la futuridad. Nuestra meta es tomar como punto de partida su descripción y el debate que generó para así analizar la retórica del transhumanismo de Bostrom como un modo de indagar en la noción de agencia que de allí se desprende. Roitman identifica adecuadamente el uso contemporáneo constante de la referencia a la idea de crisis para discutir eventos conflictivos. Enumera así una serie de acontecimientos que suelen ser descriptos en estos términos: crisis de los Balcanes, de los misiles, de las hipotecas, de Medio Oriente, etc. Se trata, dice, de construcciones narrativas para designar supuestos momentos privilegiados que se constituyen en un medio para acceder a una pretendida verdad histórica e incluso un medio para pensar la historia misma, *momentos de verdad* que son vistos además como momentos de inflexión (Roitman, 2014, p. 3).

Recordemos que Roitman señala que es necesario entender la crisis en tanto un concepto histórico-filosófico (2014, p. 4) sostenido en un contraste radical con la *normalidad*. Se trata de una instancia de sacrificio que deviene en momento de verdad por su capacidad para tener una mirada adecuada de las cosas: “*Crisis is an omnipresent sign in almost all forms of narrative today* [la crisis es un signo omnipresente en casi todas las formas de narrativas de hoy]” (2014, p. 3).

Para el desarrollo de su argumento Roitman elige como punto de partida inevitable *Crítica y crisis* de Koselleck, un texto fundacional que despliega una historia conceptual de la idea de crisis, donde el filósofo alemán afirma que la noción de historia como categoría temporal es concomitante a la de crisis (2014, p. 7). A fines del siglo XVIII justamente la idea de crisis como categoría histórica surge en tanto base para reclamar que es posible juzgar la historia por medio de un diagnóstico del tiempo llevando a una conciencia histórica específica. Así, es la categoría de crisis la encargada de indicar la relevancia de un evento, y en qué medida resulta la base de una narración.

advertencia de turbulencia —que para Cournot es, no solo compatible con la agencia, sino también con las acciones colectivas heroicas— lo que entra en juego aquí para la descripción de la futuridad. Aun cuando el contenido de las definiciones esté acá invertido en relación a Roitman, resulta importante atender a este rescate de la turbulencia en tanto empoderadora como camino para objetar el progreso.

Roitman señala que en la actualidad la crisis sirve como base construida para la narración generando expectativas y relevancia de eventos (2014, p. 8), una característica, podríamos agregar, que comparte con todas las versiones del sentido histórico. De hecho, se podría decir que, efectivamente, eso es lo que genera toda narrativa histórica: expectativa y matriz para adjudicar relevancia.

Pero, ¿cuáles son los rasgos de esa expectativa y en qué medida marca los modos de intervención en lo público? La idea de crisis es, después de todo, la base de la historia crítica donde resulta particularmente subrayada la contingencia de los acontecimientos. Evocando el texto de Koselleck, Roitman nos recuerda que *crítica* —en tanto revelación de los límites de la razón— y *crisis* son, en definitiva, términos conexos, capaces además de generar un tipo especial de prognosis: el futuro se torna abierto y los tiempos históricos, subjetivos (2014, pp. 13-19). La crisis en tanto narrativa resulta en un criterio sobre aquello que cuenta como historia (2014, p. 19) y supone kantianamente la suspensión del juicio ofreciendo nuevos valores. Podríamos decir que, como toda narrativa histórica, la crisis planteada en estos términos resulta políticamente productiva en tanto “*is a blind spot that enables the production of knowledge* [es un espacio ciego que habilita la producción de conocimiento]” (Roitman, 2014, p. 39), pero también porque legitima modos específicos de pensar y hacer lo público al tornar visible cierto sentido de los acontecimientos. Desde el punto de vista de Roitman, “*crisis is an observation that produces meaning* [la crisis es una observación que produce significado]” (2014, p. 41), pero también una promesa de historia y una mediación entre teoría y práctica (2014, pp. 64-67) donde se sostiene la contingencia y volatilidad de los acontecimientos (2014, p. 74) al tiempo que se reafirma la posesión de un punto de vista privilegiado del curso de la historia.

El planteo de Roitman parte efectivamente de la reconstrucción de los argumentos centrales de *Crítica y crisis* y de la entrada correspondiente al *Geschichtliche Grundbegriffe* (conceptos históricos fundamentales) de Koselleck (2007, p. 30), donde el filósofo alemán reflexiona sobre el modo en que las nociones de *crisis* y de *crítica* se despliegan a partir del siglo XVIII concomitante y dependientemente con el nacimiento de la Filosofía de la Historia como disciplina. La idea de *crisis* responde aquí a una nueva experiencia del tiempo y hace depender de ella, dice Koselleck, una serie de emociones “multiestratificadas y oscuras” (2007, p. 241). Es decir, que en la propia presentación fundacional de la reconstrucción de Koselleck la idea de *crisis* se introduce asociada a un arco emocional complejo y tensionado. Es clave recordar aquí además que al desplegar la semántica del concepto de *crisis* el filósofo e historiador alemán introduce cuatro modalidades de las cuales,

teniendo en cuenta la lectura que realiza Roitman de su análisis, me interesa destacar dos: por un lado, la crisis final no repetible asociada a la promesa *del último día*; por otro, la crisis en tanto “categoría permanente o de estado, que sin embargo remite a un proceso, a situaciones críticas que se reproducen constantemente a sí mismas o estados preñados de decisión” (Koselleck, 2007, p. 251).¹¹ Es justamente a esta sensibilidad o sentido histórico de una crisis iterativa el que preocupa a Roitman. Tal como ha analizado Svampa existen entonces dos opciones desplegadas en sucesivos textos de Koselleck: “si la voz ‘crisis’ puede generalizarse como una experiencia que remite a la unicidad o a la repetición. Esto es, si las crisis designan situaciones definitivas o si en cambio indican una circunstancia que se recrea una y otra vez” (Svampa, 2016, p. 145). Así, Koselleck “nos invita a observar la historia de la humanidad como una crisis constante, por la que crisis devendría en un *Prozessbegriff*—concepto procesual— según el cual no hay un juicio final sino un juicio mundial constante” (Svampa, 2016, p. 147). Es esta idea de la iteración de la de crisis la que lo convierte en un caso de sentido histórico que, lejos de obturar la acción, lo hace bajo un modo específico de entender la futuridad. Si la crisis como situación definitiva se acerca más a una lógica postapocalíptica,¹² la opción de la lógica iterativa nos desplaza hacia otro tipo de análisis más específico.

La objeción sustancial de Roitman hacia la ejecución de la idea de crisis como matriz narrativa del mundo se asienta en la falta de finalidades para la acción que inhabilita una política de la redención genera (2014, p. 87). La idea de riesgo, en tanto concomitante a la de crisis dice Roitman, supone un estado de alerta que deviene en pasividad.

Por otra parte, tal como señalamos más arriba y siempre de acuerdo a Roitman, la idea de crisis vuelve todo supuestamente más inteligible resultando en un punto autocomplaciente. Esta conjunción de pretensión de conocimiento excepcionalmente verdadero sobre el momento histórico que se vive y de riesgo radical redundante, dice Roitman, en una parálisis política que exige su impugnación. Se podría decir que generaría un espacio donde la contingencia deviene desconcierto, pero no apocalipsis.

Pero, este futuro plagado de momentos de inflexión, ¿desempodera realmente tal como alega Roitman?, ¿o abre la posibilidad de generar un sentido

11 Es importante señalar que en la compleja reconstrucción que realiza Koselleck (2007, p. 268) a lo largo de los dos textos citados se contempla también un uso de la idea de crisis asociado a la de *progreso*, argumentado por parte de los liberales optimistas para quienes “toda crisis económica se convirtió en un peldaño en la escalera del progreso.”

12 La sensibilidad histórica postapocalíptica ha sido analizada en su dimensión contemporánea por Martin Jay (2003) y por James Berger (1999). Su relación con el milenarismo medieval mereció un detallado análisis en Bull (2000).

histórico alternativo para la agencia? En la sección siguiente indagaremos en un estudio de caso en relación a la crisis más radical tal como es descrita por el transhumanismo: la de la propia humanidad. Nuestra respuesta, más adelante, se centrará en mostrar que, mientras el progreso está enlazado al optimismo, la crisis parece estarlo a la ansiedad, una dimensión afectiva que exige cierta especificidad para la agencia. Y es esta distinción la que permite responder negativamente a las objeciones señaladas por Roitman. No se trata de actos de desesperanza —donde, como contracara de la esperanza, la apertura temporal hacia el futuro supone la expectativa, aunque no la certeza de algo peor—.¹³ Tampoco de insatisfacción con lo que se vislumbra, sino de advertencia de quiebres radicales en los modos de entender y ejercer la historia y la propia subjetividad, así como vislumbrar una agencia no humana.

El transhumanismo y la crisis más radical

Me gustaría tomar como ejemplo del uso contemporáneo de la idea de *crisis* a la filosofía transhumanista tal como es desplegada por Nick Bostrom, quien ha diseñado un programa filosófico específico que busca indagar en el arco de efectos éticos, epistémicos y ontológicos que resultan del desarrollo de la inteligencia artificial y, más específicamente, de aquello que suele ser llamado *superinteligencia*; es decir, la descripción de la crisis más radical, aquella que refiere a qué entendemos por lo humano. Si las primeras descripciones del Antropoceno buscaban señalar el modo en que la naturaleza fue alterada por la intervención humana, en esta instancia se trata de hacer foco en la alteración de lo humano como resultado de ese mismo proceso. Dos son los conceptos centrales desarrollados por Bostrom en el marco de la discusión que nos ocupa: *crisis ontológica* y *riesgo existencial*. La primera noción refiere a aquello que jaquea al ser de lo humano mismo. Por *riesgo existencial* se entiende la posibilidad de pérdida de todo aquello que es considerado valioso. Es decir, que el llamado Antropoceno en tanto la edad de los humanos marcada por el calentamiento global y por discontinuidades graves (Haraway, 2016a, p. 17), pone en cuestión los límites de lo humano y las características de la acción humana en su relación con la naturaleza y la técnica. En análisis como el de Bostrom la noción de *progreso* queda aquí estratégicamente reservada para cuestiones tecnológicas, pero nunca para las humanas. Así, se habla de progreso en el área del *hardware*, del *machine learning* o la neurociencias, mientras que la noción de *crisis* resulta reservada para acontecimientos que

13 Para un análisis de la dimensión afectiva de la esperanza, véanse Solana (2017) y Macón (2017)

exceden lo tecnológico como las crisis de la deuda europea o la propia crisis humana que expresa el hecho inminente del transhumanismo.¹⁴

El transhumanismo —del cual Bostrom realiza una pormenorizada historia comenzando con el *Cantar de Gilgamesh* atravesando a Francis Bacon, Charles Darwin y Friedrich Nietzsche— es definido como “el deseo humano de adquirir nuevas capacidades expandiendo los límites de nuestra existencia ya fuera social, geográfica o mentalmente” (2011, pp. 157-159).¹⁵ A partir de esa definición da cuenta del modo en que desde 1923 con la publicación de *Daedalus: or Science, Science and the Future* de J. B. S. Haldane acerca de una serie de impactos positivos sobre lo humano a partir del desarrollo de la tecnología —control de la genética, generación de energía limpia, una sociedad más rica— la especulación y la ciencia ficción y comenzaron a diluir los límites de la naturaleza y de lo humano para abrir una discusión sobre modos de pensar el futuro. En el marco de una tensión entre apocalípticos e integrados, es allí donde se inventó la idea de factor *yuck*: toda gran invención ha sido recibida como una blasfemia antinatural e indecente (Bostrom, 2011, p. 162). *The world, the flesh and the devil*, por J. D. Bernal (1929) y el ensayo *Icarus: The Future of Science* (1924) de Bertrand Russell, muestran las dos caras en pugna: el pesimismo de Russell frente al optimismo de Bernal. La palabra *transhumanismo*, señala Bostrom, parece haber sido usada por primera vez por el hermano de Aldous Huxley, Julian Huxley, un conocido biólogo, que fue también el primer director general de la UNESCO y el fundador del Fondo Mundial para la Naturaleza. En *Religion Without Revelation* [1927], escribió:

La especie humana puede, si lo desea, trascenderse a sí misma —no sólo esporádicamente, un individuo aquí de cierta manera, un individuo ahí de otra— sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Tal vez el transhumanismo servirá: el hombre permaneciendo hombre, pero trascendiéndose mediante la realización de nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana. (Bostrom, 2011, p. 18).

Dentro de este marco de discusión, años más tarde, se sumó la idea de *singularidad* en tanto el hecho tomado como cierto de que en un tiempo muy cercano esos cambios llevarán a una ruptura radical sobre lo que se entiende

14 Para críticas a los supuestos del transhumanismo de Bostrom, véanse Verdoux (2009), Elkins (2011) y Porter (2017).

15 El análisis filosófico que encara Bostrom del transhumanismo no responde a ciertas caracterizaciones de este movimiento en términos de la creencia en que la “existencia humana es un sistema subóptimo” (O’Connell, 2017, p. 2) ni en una reducción de la acción humana a la mera resolución de problemas (O’Connell, 2017, p. 12).

por humano (Bostrom, 2011, p. 167); la certeza de que, en definitiva, la máquina puede sobrepasar por mucho la inteligencia humana constituyendo una inteligencia suprahumana. La Asociación Mundial Transhumanista fundada por Bostrom y David Pearce en 1998, generó dos documentos —la “Declaración Mundial Transhumanista” y “Preguntas Frecuentes Transhumanistas”— donde Bostrom junto a la feminista Kathryn Aegis, el filósofo utilitarista David Pearce, Max More y el científico Anders Sandberg, intentan analizar escenarios posibles de ese futuro inmediato. Evocando a filósofos como Derek Parfit y Peter Singer se discute acerca de la revisión de categorías como dignidad poshumana, naturaleza y tiempos de transformación, el rol del Estado, la modificación de los principios éticos, los desafíos para la justicia distributiva, la modificación de conceptos como *género* o *etnia* y el papel de una política que deberá, dicen, ser cosmopolita. No es cuestión de este artículo discutir el contenido de estas propuestas; mucho menos decidir si la prognosis de Bostrom y sus colegas se verá realmente realizada y en qué período de tiempo. Lo que interesa, en cambio, es evaluar el modo en que en esta filosofía centrada de manera sustancial en las ideas de crisis y riesgo asociadas al Antropoceno se despliegan los conceptos que nos competen en tanto involucran la agencia.

En la reconstrucción transhumanista que presenta Bostrom (2011, p. 187), la singularidad es una posibilidad real y cercana que supone el riesgo de perder absolutamente todo lo que consideramos valioso. Bostrom ha intentado desarrollar un programa filosófico capaz de evadir tanto las versiones *new age* como las corporativas del uso del transhumanismo para concentrarse en discutir posibles intervenciones ante un panorama que considera inmediato e inevitable. Estos rasgos de inevitabilidad e inmediatez son los que definen el futuro de una manera muy particular: cercano y sostenido en la crisis ontológica radical, es decir, aquella que jaquea la cualidad de lo humano mismo.

En el marco de la discusión sobre los compromisos éticos y políticos que supone el progresivo borramiento de límites entre lo humano y lo artificial, se trata de entender y saber qué hacer reduciendo riesgos existenciales y generando un programa para saber cuál camino tomar en tren de preservar la vida. Bostrom considera, efectivamente, que estamos sometidos a la inminencia de un riesgo existencial radical: “*an existential risk is one that threatens the premature extinction of Earth-originating intelligent life or the permanent and drastic destruction of its potential for desirable future development* [Amenaza la extinción prematura de la vida inteligente originada en la Tierra o la destrucción drástica y permanente de su potencial para un desarrollo futuro deseable]” (2013, p. 15).

Según Bostrom, si bien la humanidad ha sobrevivido a riesgos existenciales naturales, lo que la acecha de manera inminente son riesgos existenciales antropogénicos (2013, p. 16), es decir, aquellos que son resultado de la actividad humana. Los escenarios especulativos sobre esta situación pueden significar alternativamente: colapso catastrófico, amesetamiento o el desarrollo de seres con más inteligencia, conocimiento, juicio y moral en un marco transgeneracional (2013, p. 24). Ante este panorama es necesario, asegura Bostrom, ser profundamente activo para lograr así anticiparse a los daños estableciendo aquello que llama *estrategias de mitigación* (2013, p. 27). La precariedad de la condición humana actual abre de este modo una sucesión de crisis destinadas a desafiar, no meras cuestiones puntuales, sino las categorías mismas que afectan y definen lo humano. Es decir que, en su propio diagnóstico, el efecto más inmediato del panorama que augura es la motorización de la acción colectiva en tren de ser capaces de reaccionar de manera adecuada ante ese futuro tan cercano como incierto.

Bostrom aclara que de ningún modo su proyecto tiene que ser identificado con el utopismo tecnológico (2014, p. 266), sino que la perspectiva de la *singularidad* da cuenta de un momento de crisis radical capaz de redundar en una catástrofe, no sólo por el modo en que afecta aquello que se entiende como humano, sino también en términos de justicia.

Así, la futuridad definida por este tipo de análisis está marcada ciertamente por la inminencia, pero también por el rechazo hacia la lógica progresiva, la decadentista o la utópica. Se trata de augurar un cambio radical donde la máquina ultrainteligente —es decir, aquella que puede sobrepasar las actividades intelectuales humanas— resultaría incuestionablemente en una *explosión de inteligencia* (Bostrom, 2014, pp. 283-284, 298, 300-301) que puede ser muy distinta a lo que conocemos como inteligencia humana. Es decir, que enfrentamos una crisis iterativa cuyos contenidos exceden la medida de la comprensión de los instrumentos conceptuales con los que cuentan los humanos hoy.

Se trata de cambios destinados a crear una superinteligencia que los científicos han podido predecir en los términos en que están sucediendo, pero que será creada relativamente pronto (Bostrom, 2014, pp. 671, 677) con consecuencias que pueden ser extremadamente buenas, extremadamente malas —opciones que Bostrom considera más probables— o un resultado más equilibrado (2014, p. 682). Hay entonces en ese futuro inmediato un jaqueo radical al propio vocabulario con el que intentamos lidiar con cuestiones éticas, ontológicas o epistemológicas; una crisis que no es pesimismo o catastrofismo como en el caso de aquello anticipado como crisis final, sino incertidumbre

en tanto iterativa. Es que ante el diagnóstico desplegado por Bostrom acerca de una situación de crisis de lo humano, lo que resta no es la resignación ni el pesimismo, sino una apelación enfática a la acción pública.

Existe en el desarrollo del proyecto transhumanista de Bostrom una noción que resulta clave a la hora de desplegar los problemas que se analizan aquí. Nos referimos a la idea de *limitaciones de lo humano*. Según señala el filósofo británico “*humans may lack the capacity to form a realistic intuitive understanding of what it would be like to be a radically enhanced human (a “posthuman”) and of the thoughts, concerns, aspirations, and social relations that such humans may have* [los humanos carecemos de la capacidad de tener una comprensión intuitiva realista de lo que sería ser un humano mejorado o poshumano y de los pensamientos, preocupaciones, aspiraciones y relaciones sociales que tales humanos podrían tener]” (Bostrom, 2003, p. 5). Nuestro actual modo de ser corresponde apenas a un minuto de subespacio “*of what is possible or permitted by the physical constraints of the universe* [de lo que es posible o permitido por las limitaciones físicas del universo]” (Bostrom 2003, p. 5). Así como el desarrollo del carácter de lo humano está asociado a muerte y enfermedad, “*our cognitive limitations may be confining us in a Platonic cave, where the best we can do is theorize about ‘shadows,’ that is, representations that are sufficiently oversimplified and dumbed-down to fit inside a human brain* [nuestras limitaciones cognitivas nos pueden estar confinando a una cueva platónica donde lo mejor que podemos hacer es teorizar sobre sombras, es decir representaciones lo suficientemente simplificadas y “atontadas” como para encajar en un cerebro humano]” (Bostrom, 2003, p. 6). Se trata de limitaciones existentes, no solo en términos cognitivos, sino también sensoriales, afectivos y axiológicos (2003, p. 7). Bajo estas limitaciones radicales de lo humano tal como lo conocemos hoy, el futuro resulta inaccesible debido a fallas de nuestra capacidad predictiva. Sin embargo, esto no redundaría en parálisis, sino que —siempre según la propuesta de Bostrom— motoriza la acción para imaginar modos de intervenir ante lo desconocido, tanto en términos de políticas públicas concretas como de la alteración radical de aquello que será acción humana en el futuro.

Contrariamente a lo objetado por Roitman entonces, la narrativa de crisis radical descrita por Bostrom, si bien construye un punto de vista capaz de advertir una ruptura inmediata y brutal, no se sostiene en un saber privilegiado alrededor del futuro. Tampoco —y esto es sustancial— apela al inmovilismo, sino que por el contrario reclama fuertemente un llamado a la intervención en términos políticos. Claro que siendo que se sostiene en la incertidumbre más radical como lo es qué entender por humano, se trata

ciertamente de una apelación a la acción bastante particular. Justamente, en el siguiente apartado intentaremos indagar en ciertas características de la agencia presente en este tipo de planteo a partir de la dimensión afectiva que envuelve a la narrativa de crisis.

Ansiedad y agencia

La narrativa de crisis atravesada por el riesgo existencial —en tanto opción de sentido histórico construido tras la caída del poder legitimatorio de la idea de progreso—, definida por Bostrom tal como se expuso en el apartado anterior, supone ciertamente inminencia pero además cumple paradójicamente con el requisito clave planteado por Roitman: es el momento que permite un saber privilegiado sobre lo humano y sus límites. Es decir, que advierte la disolución radical de lo conocido, pero no pretende otorgar contenido al futuro sino que hace de la incertidumbre su corazón. Siendo entonces que cumple parcialmente con este punto —y se podría decir que otras perspectivas sobre el tema como la de Haraway también tienen esta pretensión de saber excepcional pero paradójico como resultado de la crisis—, ¿resulta factible afirmar que la narrativa basada en la idea de crisis como sentido histórico es también desempoderadora? Recordemos además que para Roitman esa parálisis no es solo resultado de un estado melancólico, sino también de la pretensión misma de saber excepcional sobre el curso de la historia, algo que resulta parcialmente verdadero para Bostrom en tanto el presente es el momento en que conocemos nuestras reales limitaciones. La referencia del transhumanismo de Bostrom a las limitaciones humanas sintetizada más arriba señala entonces el modo en que este momento de acceso privilegiado a la verdad del curso de la historia tiene como resultado tensionado el acceso a un no saber radical. Sin embargo, esto no redundaría en resignación —como sí lo hace el pesimismo asociado al decadentismo que, efectivamente, desempodera—, sino, tal como se describió en el apartado anterior, a un llamado a la acción política. ¿Cuáles son las características de la agencia planteada en estos términos?, ¿en qué medida es alterada —y encarnada— por la dimensión afectiva resultante de esa tensión que contiene el conocimiento de la incertidumbre más radical? Como veremos, la indagación en el orden afectivo asociado a la agencia deviene clave en tanto es allí donde se genera, no solo apertura al mundo, sino también un sentido de *situacionalidad radical* que nos orienta temporalmente en el mundo transformando en concreta nuestra orientación existencial (Slaby, 2017, pp. 7-11).

Para iniciar la respuesta a estas preguntas debemos evocar la distinción esbozada más arriba a partir de los desarrollos de Koselleck: entre una crisis

definitiva y la que contiene su iteración. Si en el primer caso, al estilo del postapocalipsis y del milenarismo, es posible asegurar sus efectos paralizantes, la prognosis de la iteración de la crisis augura una futuridad alternativa pero no imposible justamente porque está comprometida con una noción de futuridad que habilita a su manera la acción.

Volviendo al planteo filosófico de Bostrom recordemos que allí queda en evidencia el modo en que el futuro no sólo es comprendido en tanto marcado por la o las crisis, sino que además se trata de una crisis capaz de definir qué es lo que se entiende como humano. Esta radicalidad —que es lo que torna particularmente valioso el análisis de este caso— abre sin dudas un arco afectivo particular: el de la ansiedad. La futuridad a la que se refiere la narrativa de la crisis entonces no resulta sellada por el optimismo como el progreso o por el pesimismo propio de la crisis única y definitiva o de la catástrofe final, sino por un arco afectivo que marca la acción de un manera específica; esto, aún bajo la tensión que sostiene con las pretensiones de un saber excepcional sobre el presente y el futuro.

Tal como ha señalado Whitehouse, el Antropoceno tiene a la ambigüedad y la ansiedad en su corazón. El *fin de la naturaleza*, señala, provoca ansiedad tanto sobre lo perdido como sobre la causa de la pérdida (Whitehouse, 2015, p. 54), tornando el contexto semiótico del Antropoceno peculiarmente ansioso ya que enfatiza nuestra separación del resto de la vida justo en el momento en que nos conectamos con ella (Whitehouse, 2015, p. 62). En el caso del transhumanismo¹⁶ esa ansiedad se radicaliza ya que no se trata solo de enfrentar una resignificación de la naturaleza a partir de la intervención humana, sino también del modo en que lo que humano mismo entra en una crisis ontológica radical e inminente: es la incertidumbre de ver alteradas para siempre nociones asociadas a lo humano y también la conciencia de sus límites.

Pero, ¿en qué consiste la ansiedad?, ¿en qué medida abre modos alternativos de ejercer la acción tal como se desprenden de la propuesta de Bostrom?

Recordemos que la idea de ansiedad supone, tal como señaló Heidegger, un sentir *no estar en casa* (Randolph, 2018, p. 11) que no es meramente afectivo, sino también, como la crisis que señala el transhumanismo, ontológico. Es la inquietud en términos de un mundo que existía y que deviene encubierto tornándose no familiar. De hecho, lo *unheimlich* —o inquietud— resulta un síntoma de nuestra inescapable *Geworfenheit* —estado de yecto— hacia un

16 El Antropoceno y sus efectos, no solo pueden ser enlazados a la ansiedad, sino también a otros arcos afectivos como la pena, la desesperación, la resignación o ira. Al respecto, véase Bladow y Ladino (2018)

mundo preexistente investido con un significado que ni elegimos ni creamos (Randolph, 2018, p. 11). Así, en el marco de la ansiedad nuestro mundo resulta radicalmente interrumpido colapsando la familiaridad cotidiana: el universo parece tambalearse, privado del sentido que solía orientar nuestro comportamiento (Randolph, 2018, p. 12).

En tren de desglosar ciertos rasgos clave de la noción de *ansiedad* que aquí nos ocupa, Sara Ahmed retoma una distinción clásica entre miedo y ansiedad: mientras que el primero se produce en relación con un objeto,¹⁷ la segunda emoción puede ser descrita en tanto “*a tense anticipation of a threatening but vague event* [una anticipación tensa de un evento vago y amenazante]” o un sentimiento de suspenso inquieto (Ahmed, 2004, p. 64). En la ansiedad, los pensamientos se mueven rápidamente entre distintos objetos, un movimiento que a la vez intensifica el sentimiento de ansiedad. Como la iteración de la crisis, en la ansiedad que la acompaña los motivos que la generan se van acumulando.¹⁸

En una senda cercana a la de Ahmed, pero que centra sus preocupaciones justamente en la idea de futuridad, Sianne Ngai nos recuerda que, en contraste con las emociones plenas, la ansiedad resulta parte de las emociones expectantes: mientras aquellas están orientadas a objetos disponibles en el mundo, las primeras “*aim less at some specific objects as the fetish of their desire than at the configuration of the world in general or ... at the future disposition of the self* [Apuntan menos a objetos específicos como fetiche de sus deseos que a la configuración del mundo en general, o ... a la futura disposición del *self*]” (2005, pp. 209-210). La ansiedad, alineada con el concepto de futuridad y la dinámica temporal del diferimiento y la anticipación, relacionada también con la fantasía (Ngai, 2005, pp. 210-215) y la desorientación corporal puede ser descrita como una suerte de proyección afectiva (Ngai, 2005, pp. 237-243). Así, siempre según Ngai, al no tratarse de una *monotonía indefinida* que suspende la asignación de valores, la ansiedad está orientada a un objeto, pero solo en un sentido negativo (2005, p. 246). Lejos de las estabilidades de la felicidad, la inquietud apegada a la ansiedad la aleja de las certezas del progreso y el optimismo, pero también del pesimismo de, por ejemplo, el postapocalipsis. En su lugar, configura un arco de emociones asociadas con temporalidades dislocadas, alérgicas a la teleología y cercanas a la narrativa

17 Es importante señalar de todos modos que Ahmed (2004, p. 64) complejiza la distinción entre miedo y ansiedad incorporando el análisis de qué es lo que sucede en los casos en que el objeto del miedo se pierde.

18 De hecho, según Ahmed, la ansiedad se va pegando a los objetos transformándose en una aproximación a tales objetos más que, como en el caso del miedo, ser producidas por un objeto (2004, p. 125).

que desafía, no solo las continuidades, sino también las concepciones estandarizadas del afecto. Recordemos que en la narrativa desplegada alrededor de ideas como crisis y riesgo, Bostrom nunca encara un planteo teleológico enlazando el pasado con la realización de un fin. Al contrario, de lo que se trata es de advertir una situación radicalmente extraña a desplegarse en un futuro cercano que contiene inestabilidades permanentes y no un mero final al estilo del milenarsimo —sea éste catastrófico o redentor—.

El arco de opciones para la acción es, en el planteo de Bostrom, extremadamente amplio y es eso, justamente, aquello que genera ansiedad en su asociación a la incertidumbre. Son las posibilidades que se abren para la acción junto a su cercanía aquello que nos torna ansiosos: es que, como alega Ahmed, la ansiedad surge al notar que deseamos algo que puede suceder o no (Ahmed, 2010, p. 183), pero no por esto nos tornamos inactivos.

La ansiedad está así estrechamente vinculada a una futuridad asociada a las crisis, refrendada por un derrumbe latente tenido como cierto y cercano que es, en este caso, el de algo tan radical como aquello que entendemos como humano. Se podría decir de algún modo que, como la crisis, la ansiedad se sostiene en una única certeza: la de la incertidumbre.

Mientras que el llamado *optimismo cruel* —que sostiene y se sostiene en el progreso y su futuridad basada en el supuesto de la mejora de algún orden— es una suerte de operación ideológica de atracción magnética (Berlant, 2011, p. 48) que oculta justamente los momentos de crisis, la ansiedad asociada a la narrativa de la crisis misma saca a la luz esta instancia de manera brutal. Y es esa visibilización de aquello que genera la posibilidad, no de obturar la acción, sino de ejercerla de manera alternativa a la encarnada en narrativas asociadas al progreso o, incluso a la decadencia, la que entra en juego aquí. De hecho, la ansiedad permite la exhibición de la constitución afectiva en términos del optimismo involucrado en el mito del progreso, y la generación de una narrativa que, como la de la crisis iterativa en tanto riesgo existencial al estilo de Bostrom, augura una revisión radical e infinita de aquello que conocemos como subjetividad. ¿Implica esto una resignación que obtura la acción? Entiendo que no es así, sino que por el contrario la filosofía transhumanista de Bostrom se centra justa y explícitamente en evaluar caminos para la acción en un marco futuro en el que la acción y la subjetividad mismas resultarán radicalmente otras. Frente a un mito político feroz como el del progreso asociado al optimismo que busca renovar el encantamiento embelleciendo la vida y la política bajo la premisa de su necesidad a la hora de constituir identidad (Losiggio, 2017, p. 133), el de la crisis asociada a la ansiedad es capaz de revisar la idea misma de la acción y con ello, tal vez paradójicamente,

impulsarla a su manera. En el planteo de Bostrom, de hecho, esto se traduce en propuestas concretas y múltiples para el desarrollo de políticas públicas. Si el optimismo basa su poder articulario en una futuridad plena, deseable y lejana asumida como cierta, la ansiedad asociada a la crisis lo hace en relación a una acumulación de rupturas tenidas por ciertas e inminentes asociadas a una crisis de aquello que entendemos por humano.

Así, la crisis queda condensada aquí sin dudas en la ruptura posthistórica del mito del progreso sostenido afectivamente por el optimismo y su reemplazo por uno que imagina la futuridad en términos radicalmente distintos. Términos, de hecho, tan alejados de lo que somos capaces de aprehender hoy que barren con certezas como las del progreso —o las de la decadencia— para obligarnos a ejecutar la acción en el marco de la incertidumbre y la ansiedad. Si para Roitman la narrativa de crisis sumía a la contemporaneidad en la autocomplacencia y la inacción, planteos como el de Bostrom —donde esa narrativa se encarna de manera radical— sugieren precisamente lo contrario.

Un final posible

Las reflexiones acerca de la necesidad de encontrar modos de enfrentar el cuestionamiento a la narrativa de progreso evadiendo la melancolía¹⁹ han sido reiteradas a lo largo de las últimas dos décadas. Así es como por ejemplo Wendy Brown se ha preguntado: frente a la desestabilización de las narrativas políticas, ¿qué otra cosa cuenta además de la anarquía? En vistas de la ausencia de sustitutos políticos para la comprensión progresiva de dónde venimos y hacia dónde vamos la conciencia política debe desplegarse en términos distintos a los del progreso moderno y redefinirse en tanto parcial y provisional (Brown, 2001, p. 3). Hoy, señala Brown, el futuro es menos previsible, más incierto, menos prometedor de lo que la modernidad supuso; pero, simultáneamente, estos mismos rasgos sugieren en el presente una porosidad y un potencial que nos permite ir más allá de los lineamientos de la modernidad. Se trata en cada caso de encontrar marcos alternativos al sentido histórico progresivo asociado al optimismo como punto de partida para imaginar el futuro en otros términos.

Como veremos en esta última sección, la narrativa de la crisis tal como es descrita por Roitman y encarnada por Bostrom y su discusión alrededor del transhumanismo permiten poner en escena una respuesta posible a este problema al hacer foco en el impacto del arco afectivo de la ansiedad. Siendo que, como se señaló más arriba, el orden afectivo es el que otorga

19 Para una reconstrucción de la tensión entre melancolía y emancipación, véase Traverso (2018).

una *situacionalidad radical* capaz de orientarnos temporal y concretamente en el mundo (Slaby, 2017, p. 7-11), es allí donde se termina de conformar efectivamente la agencia.

Una de las objeciones dirigidas hacia las derivaciones de la posthistoria —de la cual, insistimos, la narrativa de crisis iterativa es un caso— se centra en augurar que la pérdida de potencia legitimadora de la noción de progreso redundaría en un desagenciamiento político que obtura el cambio. Esto, además, bajo el supuesto de que la incertidumbre facilita el camino hacia la instauración del inmovilismo e incluso hacia el propio totalitarismo. El caso de la narrativa de crisis como opción para dar contenido a un sentido histórico alternativo ha generado como hemos visto un debate que retoma estas objeciones abriendo también la posibilidad de introducir un análisis de su dimensión afectiva a través del rol de la ansiedad.

Recordemos entonces que, de acuerdo a la definición preliminar introducida más arriba, el concepto de agencia implica que el agente es capaz de actuar y de transformar el significado. Supone también que, para lograrlo, no sólo debe ser capaz de iniciar la acción, sino también de ejercer su poder desafiando la autoridad. A la vez, si se es agente es porque se es receptivo al hecho de que uno se encuentra constituido por un mundo social nunca elegido. No a pesar de esa constitución, sino gracias a ella. Del mismo modo, la agencia se constituye a través algún tipo de sentido histórico que da fundamento a una narrativa temporal —clave para la acción— pero que también genera y vuelve concretos afectivamente esos sentidos históricos. Siendo entonces que la propia agencia constituye y es constituida por un sentido histórico que no necesariamente debe ser progresivo, la capacidad de acción sustentada y que sustenta la narrativa de las crisis iterativas anunciadas para el futuro por el transhumanismo encuentra una variable alternativa a través de la ansiedad que genera esa misma transformación radical de la agencia: la advertencia de un sentido de lo humano y de la agencia no humana imprevisibles. Podemos sugerir entonces que la agencia más radical es aquella que contempla su propia transformación al límite de lo inimaginable —tal como es el caso de la futuridad augurada por Bostrom—, pero que resulta además encarnada —y no solo enunciada— a través de la dimensión afectiva que conlleva.

En este camino resulta importante señalar aquí que tal dimensión afectiva es constituyente de la temporal pero que a la vez es constituida por ella. Efectivamente, *“subjective distinctions in time are wholly generated by passionate experience. The passions ... are the structure of time as it enters our own lives; they create a ‘temporal landscape’ out of an otherwise homogeneous time* [Las distinciones subjetivas en el tiempo resultan completamente generadas

por la experiencia pasional. Las pasiones ... son la estructura del tiempo al entrar en nuestras vidas; ellas crean un panorama temporal de un tiempo de otra manera homogéneo]” (Luciano, 2007, p. 12). Atreverse a hacer a un lado la temporalidad mecánica e impersonal del progreso, hace lugar a la expresión de temporalidades alternativas (Luciano, 2007, p. 22) como la que, insisto, resulta de la ansiedad propia de la incertidumbre de la crisis. De hecho, a través de mecanismos generadores de sentido deliberadamente fragmentarios y provisionales (Luciano 2007, p. 263), las temporalidades no-lineales permiten que salga a la luz un paisaje afectivo alejado tanto del optimismo como del pesimismo, tal como es el caso de la ansiedad vinculada a la crisis.

Estas características llevan a reconocer que, en el caso de la narrativa de crisis sostenida en un marco posthistórico como en el encarnado en la crisis iterativa, está asociado a un orden afectivo que genera modos específicos de entender y ejercer la agencia.

El sentido histórico propio de la narrativa de crisis implica entonces un reconocimiento de la contingencia y la ansiedad —sobre las cuales se sostiene— al punto de señalar como inminente el dominio de la agencia no humana sin atreverse además a otorgar un contenido cierto a *lo humano*. Se trata de un sentido histórico que, casi por definición, plantea su propia contingencia al sostenerse en la latencia de que se produzcan otras transformaciones radicales acerca de aquello que entendemos como humano capaces de alterar los principios sobre los que se sostiene. Refiere entonces a un posible patrón dinámico, contingente, plural y, en punto, brutalmente incierto en el que la ansiedad es ciertamente resultado del augurio de la crisis radical e inminente de la agencia humana, pero que a la vez define su propio horizonte de futuridad.

No resulta casual entonces que la relación entre ansiedad y crisis haya sido escrutada en los últimos años desde, por ejemplo, perspectivas vinculadas tanto al feminismo como a los estudios poscoloniales, matrices ambas asociadas a un cuestionamiento de idea de *progreso*. Así es como Clare Hemmings analizó el modo en que el cambio radical relacionado con el lugar de las mujeres en el hogar tras la transformación revolucionaria impuesta por el feminismo produjo ansiedades que se desplegaron a través de actores políticos diversos (2018, p. 40): la ansiedad de las propias mujeres sí, pero también la de quienes ejercían de distintos modos el orden patriarcal. De hecho, sugiere Hemmings, es así como se constituyó la base de las ansiedades contemporáneas acerca de la permanente incertidumbre de ser o no una buena feminista (2018, p. 74). Y es allí donde ella evalúa la posibilidad de que la ansiedad sea capaz de convertirse en un factor motivacional en contextos de crisis (2018, p. 92).

Por su parte, la antropóloga Ann Stoler, quien se ha ocupado de dar cuenta de los archivos coloniales “*as sites of the expectant and conjured —about dreams of comforting futures* [en tanto sitios de expectativas y conjuros —sobre sueños de futuros reconfortantes y presagios de futuros fracasos—]” (2008 p. 2), ha indagado en el modo en que la primera respuesta a las crisis consiste en producir más ansiedad al corroborar la realidad de tales crisis (2010, p. 48). Así es como Stoler denomina *repositorios de las ansiedades coloniales* a aquellos “testimonios perturbadores sobre la inseguridad de los privilegios de los blancos, en relación a las ambigüedades de la membresía en la categoría que creían les correspondía” (Stoler, 2010, p. 484) en momentos en que el sentido común comienza a resquebrajarse.

De este modo, tanto Hemmings como Stoler establecen una relación entre ansiedad y crisis vinculada a la disolución de un orden establecido que habilita la posibilidad de desplegar la agencia de manera radical. Sea a través de la autoconciencia feminista en un caso o la de sujetos coloniales en el otro se generan efectivamente posibilidades de acción alternativas.

Evadiendo cualquier perspectiva *naïve* a la manera del optimismo propio del progreso o al estilo del pesimismo del posTapocalipsis, es posible generar entonces un marco para la agencia que resulte intrincado, desafiante y radical: el que se encarna, justamente, en un arco afectivo como el de la ansiedad. Mientras que la experiencia de optimismo del progreso encuentra su propósito claro en la felicidad ilustrada, la crisis, atada a la experiencia inestable de la ansiedad la refuta brutalmente. De hecho, aquello que configura una concepción compleja de la ansiedad es el sentido de la posibilidad de fracaso contenido en la emoción misma, una latencia iterativa que puede generar parálisis al fijarse en un objeto a través del miedo, o una agencia radical como la contenida en tanto posible en los análisis transhumanistas.

Efectivamente, el transhumanismo en tanto exhibición de la crisis más revulsiva resulta en la posibilidad de un futuro inmediato —y por ello teñido de ansiedad— donde la matriz misma de la acción asociada a rasgos de lo humano, sea revisada de manera radical, pero no por ello inhabilitada. Se trata de otra concepción de la subjetividad —asociada a la disolución de lo humano tal como lo conocemos— que posibilita una futuridad donde la acción sea radicalmente otra; donde, incluso resulte al día de hoy inimaginable el propio objeto de la futura emancipación. En los términos señalados más arriba esta narrativa de crisis radical e iterativa propia, por ejemplo, del transhumanismo genera sin dudas una ansiedad histórica radical que disloca narrativas como la del progreso pero también motoriza planes de acción pública como los generados por el equipo liderado por Bostrom.

Hace algunos años el filósofo e historiador francés François Hartog identificó al régimen histórico contemporáneo basado en la idea de crisis con un presentismo radical definido en términos de *tiranía del instante* (2015, p. 19). Según su análisis, tras una primera etapa del siglo xx sostenida en el régimen del futurismo, su último tramo y los inicios del siglo xxi han construido una apelación a la idea de crisis que lleva justamente al presentismo, una dimensión donde el tiempo resulta reducido y comprimido privilegiándose lo inmediato (2015, p. 115). En esta instancia, dice Hartog, solo el presente existe (2015, pp. 107 a 140).

Sin embargo, creemos que el análisis desplegado a través de estas líneas permite entender el modo en que la narrativa de crisis es capaz de generar futuridad, aún una de características muy particulares. Resulta posible sugerir entonces que se trata de una narrativa que, más que centrarse en el presente, abre una futuridad radicalmente extraña pero a la vez inminente.

Así, el análisis desarrollado aquí, no solo ha intentado objetar algunas de las conclusiones desplegadas por el exitoso libro de Roitman, sino que además entendemos que alcanza a asegurar que la narrativa de una crisis iterativa que se presenta efectivamente como inmediata no necesariamente excluye el orden de la futuridad. Por el contrario, sugiere un presencia del futuro en tanto algo tan radicalmente otro que es capaz de disolver qué entendemos por actuar, pensar y juzgar.

Por lo tanto, si bien en algunos casos la crítica de Roitman a las pretensiones de momentos de verdad paralizantes asociados a las crisis —como la perspectiva *new age* donde las crisis son presentadas como *iluminadoras*—, puede ser cierta, el análisis de caso de la filosofía transhumanista de Bostrom a través del papel cumplido por la dimensión afectiva que encarna todo sentido histórico, permite adivinar la posibilidad de la constitución de una agencia radical capaz de ponerse a sí misma en cuestión de manera indefinida. Y con ello establecer modos alternativos de ejercer la acción misma —no necesariamente emancipatoria— sobre cuya valoración final aquí me abstengo.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2004). Affective economies [Economías afectivas]. *Social Text* 79, 22(2), 117-139.
- Ahmed, Sara (2010) *The promise of happiness* [La promesa de la felicidad]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University Press.
- Allen, Amy (2016). *The end of progress* [El fin del progreso]. Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University Press.

- Appiah, Kwamame Anthony (2007). *Cosmopolitanismo. La ética en un mundo de extraños* (L. Mosconi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Bennett, Jane (2010). *Vibrant matter* [Materia vibrante]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University Press.
- Berger, James (1999). *After the end* [Después del fin]. Minneapolis, Estados Unidos de América: University of Minnesota Press.
- Berlant, Lauren (2011). *Cruel optimism* [Optimismo cruel]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University Press.
- Bladow, Kyle y Ladino, Jennifer (2018). *Toward an affective ecocriticism. Placing feeling in the anthropocene* [Hacia un ecocriticismo afectivo. Ubicando el sentimiento en el Antropoceno]. Lincoln, Estados Unidos de América: University of Nebraska Press.
- Bostrom, Nick (2003). Transhumanist values [Valores transhumanistas]. En Frederick Adams (Ed.), *Ethical Issues for the 21st Century*. Charlottesville, Estados Unidos de América: Philosophical Documentation Center Press.
- Bostrom, Nick (2011). Una historia del pensamiento transhumanista (J. Sierra, Trad.). *Argumentos de Razón Técnica*, (14), 157-191.
- Bostrom, Nick (2013). Existential risk prevention as global priority [Prevención del riesgo existencial como prioridad global]. *Global Policy*, 4(1). DOI: 10. 1111/1758-5899. 12002.
- Bostrom, Nick (2014). *Superintelligence. Paths, dangers, strategies* [Superinteligencia. Caminos, peligros, estrategias]. Oxford, Reino Unido de Gran Bretaña: Oxford University Press.
- Braidotti, Rosi (1994). *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory* [Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea]. New York, Estados Unidos de América: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi (2006). *Transpositions* [Transposiciones]. Cambridge, Reino Unido de Gran Bretaña: Polity Press.
- Brown, Wendy (2001). *Politics out of history* [La política fuera de la historia]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University Press.
- Bull, Malcolm (Comp.). (2000). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (M. A. Neira Bigorra, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Coole, Diana (2005). Rethinking agency: A phenomenological approach to embodiment and agentic capacities [Repensar la agencia. Una

- aproximación fenomenológica a la corporización y las capacidades agénticas]. *Political Studies*, 53, 124-142.
- Elkins, Gary (2011). Transhumanism and the question of human nature [El transhumanismo y la cuestión de la naturaleza humana]. *American Journal of Intelligent Systems*, 1(1), 16-21. DOI: 10. 5923/j. ajis. 20110101. 03
- Haraway, Donna (2016a). Antropoceno, capitaloceno, plantacionceno, chthuluceno (A. Navarro y M. M. Andreatta, Trads.). *Revista Lationamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(1).
- Haraway, Donna (2016b). *Staying with the trouble. Making kin in the chthulucene* [Meterse en problemas. Emparentádose en el Chthuluceno]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University Press.
- Hartog, François (2015). *Regimes of historicity. Presentism and the experience of time* [Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencia de tiempo] (S. Brown, Trad.). Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University Press.
- Hemmings, Clare (2018). *Considering Emma Goldman. Feminist political ambivalence and the imaginative archive* [Indagar en Emma Goldman. La ambivalencia política feminista y el archivo imaginario]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University Press.
- Jay, Martin (2003). *Campos de fuerza* (A. Bixio, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado* (Norberto Smilg, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis. Un estudio de la patogénesis del mundo burgués* (R. de la Vega, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Losiggio, Daniela (2017). Sobre las antinomias mito vs. memoria y estetización vs. politización. Identificación de un prejuicio “ilustrado” sobre la política contemporánea. en la teoría política. En Lucila Svampa (Comp.), *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos* (pp. 135-149). Buenos Aires, Argentina: CLACSO-IIGG.
- Löwith, Karl (1949). *Meaning in history*. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago Press.
- Luciano, Dana (2007). *Arranging grief: Sacred time and the body in nineteenth-century America* [Ordenar el dolor. El tiempo sagrado y el

cuerpo en la América del siglo XIX]. Nueva York, Estados Unidos de América: NYU Press.

Macón, Cecilia (2011). Fin de la historia, apocalipsis y pluralismo. Acerca de la poshistoria como esfera pública transicional. *Cuadernos de Filosofía*, (50), 32-355.

Macón, Cecilia (2017). Esperanza *contra natura* o del pasado *queer* como refutación del presente, *El banquete de los dioses*, 5(7), 130-146.

McNay, Lois (2000). *Gender and agency* [Género y agencia]. Londres, Reino Unido de Gran Bretaña: Polity Press.

McNay, Lois (2010). Feminism and post-identity politics: The problem of agency [El feminismo y la política de la postidentidad: el problema de la agencia]. *Constellations*, 17(4), 512-525.

Niethammer, Lutz (1989). *Posthistoire* [Posthistoire]. Londres, Reino Unido de Gran Bretaña: Verso.

Nisbet, Robert (1996). *Historia de la idea de progreso*. [History of the Idea of Progress].

Barcelona, CT: Gedisa, (Hegewicz, E..Trad.)

Ngai, Sianne (2005). *Ugly feelings* [Sentimientos feos]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University Press.

Ngai, Sianne (2015). *Our aesthetic categories: Zany, cute, interesting* [Nuestras categorías estéticas: loco, lindo, interesante]. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University Press.

O'Connell, Mark (2017). *To be a machine. Adventures among cyborgs, utopians, hackers, and the futurists solving the modest problem of death* [Ser una máquina. Aventuras entre *cyborgs*, utopistas, *hackers* y futuristas buscando resolver el modesto problema de la muerte]. Londres, Reino Unido de Gran Bretaña: Granta.

Porter, Allen (2017). Bioethics and transhumanism [Bioética y transhumanismo]. *Journal of Medicine and Philosophy*, 42(3), 237-260.

Randolph, Joseph (2018). More like scratching than writing: Temporality & affectivity in Clarice Lispector's *The passion according to G. H.* [Más arañar que escribir: temporalidad y afectividad en *La pasión de acuerdo a G. H.* de Clarice Lispector]. Mimeo. Conferencia Presentada en Cornell University, Estados Unidos de América.

Roitman, Janet (2014). *Anti-crisis* [Anticrisis]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University Press.

- Sadin, Éric (2017). *La humanidad aumentada* (J. Blanco y C. Paccazochi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Slaby, Jan (2017). More than a feeling: Affect as radical situatedness [Más que un sentimiento: afectos como situacionalidad radical]. *Midwest Studies in Philosophy*, 41(1), 7-26. <https://doi.org/10.1111/misp.12076>
- Solana, Mariela (2017). Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios *queer*. Daniela Losiggio y Cecilia Macón (Eds.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Stoler, Ann (2008). *Along the archival grain. Epistemic anxieties and colonial common sense* [En el camino del contrapelo archivístico. Ansiedades epistémicas y sentido común colonial]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University Press.
- Stoler, Ann (2010). Archivos coloniales y el arte de gobernar (J. Sierra, Trad.). *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2), 465-496.
- Svampa, Lucila (2016). El concepto de crisis en Reinhart Koselleck. Polisemias de una categoría histórica. *Anacronismo e Irrupción*, 6(11), 131-151.
- Traverso, Enzo (2018). *Melancolía de izquierda* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Verdoux, Philippe (2009). Transhumanism, progress and the future [Transhumanismo, progreso y futuro]. *Journal of Evolution and Technology*, 20(2), 49-69.
- Whitehouse, Andrew (2015). Listening to birds in the Anthropocene: The anxious semiotics of sound in a human-dominated world [Escuchar a los pájaros en el Antropoceno. La semiótica ansiosa del sonido en un mundo dominados por los humanos]. *Environmental Humanities*, 6, 2015, pp. 53-71.

Sobre modernidad y colonialismo. Notas suplementarias sobre una relación

On Modernity and Colonialism. Supplementary Notes on a Relationship

Alejandro J. De Oto
Universidad Nacional de San Juan, Argentina

RESUMEN El artículo aborda la relación entre modernidad y colonialidad en el campo de las teorías coloniales, poscoloniales y decoloniales, haciendo énfasis en los problemas de la representación, poniendo en primer plano el problema de no contar con un lenguaje adecuado para expresar las tensiones que la misma relación produce. Para ello se discuten encrucijadas de la colonialidad/modernidad presentes en autores representativos de estas teorías y se las asume como arenas culturales y teóricas. A partir de allí se propone un ejercicio de lectura de textos de Joseph Conrad y Frantz Fanon para ver cómo funcionan dichas arenas culturales. Desde ese punto de partida, se describen matices del problema de la representación que pueden afectar nuestra comprensión de los procesos de la subjetividad, sus historias y las morfologías de nuestros saberes.

PALABRAS CLAVE Modernidad; Colonialismo; Colonialidad; Representación; Discurso.

ABSTRACT *The article addresses the relationship between modernity and coloniality in the field of colonial theories, both postcolonial and decolonial, emphasizing the problems of representation and putting in the foreground the problem of not having a language suitable to express the tensions that the same relationship produces. For this, it discusses the crossroads of the coloniality and modernity, present in representative authors of these theories, and it assumes such a crossroads as a cultural and theoretical arena. From there, a reading exercise is proposed, as an example, in texts by Joseph Conrad and Frantz Fanon. Finally, the article discusses some nuances of the problem of representation that could affect our understanding of the processes of subjectivity, their histories and the morphologies of our knowledge.*

KEY WORDS *Modernity; Colonialism; Coloniality; Representation; Discourse.*

RECIBIDO *RECEIVED* 15/2/2019
APROBADO *APPROVED* 7/5/2019
PUBLICADO *PUBLISHED* 1/7/2019

NOTA DEL AUTOR

Alejandro José De Oto, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

La investigación para este artículo ha sido realizada en el marco del Proyecto de Investigación Plurianual de CONICET titulado “Interpelaciones latinoamericanas transdisciplinares a la teoría poscolonial y al giro decolonial: artefactos, archivos y subjetivaciones” Código indentificación: 112 201501 00075 CO.

Correo electrónico: adeoto@gmail.com

Dirección postal: Natania III - Mz C. Casa 5 - San Juan - 5400 - Argentina.

ORCID: orcid.org/0000-0002-2704-1123

De hecho, sobrevivir supone establecer conexiones entre las cosas: en frase de Eliot, no se puede privar a la realidad de "los otros ecos (que) habitan el jardín"

Edward Said

En ocasión de una estancia de estudios en México, a principio de los años noventa del siglo xx, de manera casual me topé en la biblioteca de la Universidad en la que estaba con un breve relato de Richard Shweder, antropólogo estadounidense, que en la traducción de la revista mexicana *Hojarasca* se llamaba *Santa Claus crucificado*. El texto de este antropólogo, cuyo título original en inglés era *Why do men barbecue?* (1993), apunta a recopilar registros insólitos acerca de los procesos culturales en contextos de cambio y a pensar cómo el etnógrafo se vuelve una suerte de traductor de escenas que se podrían llamar modernas. Todo ello a partir de una anécdota que le había escuchado a James Clifford sobre los inicios de las festividades de navidad en Japón, donde el personaje en la cruz no era Jesús sino Santa Claus.

Aquel texto de Shweder siempre me inquietó porque asumía que las derivas culturales impregnadas y atravesadas por las lógicas modernas, —las cuales iban desde la concepción de la tecnología hasta una cierta organización del tiempo—, afectan la organización de la vida como un proyecto y se anudan en los filamentos más profundos de la subjetividad.

Es claro que ello no provenía en las sociedades que estudiaba este antropólogo, de algún conocimiento de las filosofías de la historia que abonaron las visiones sobre la modernidad en el siglo xix y gran parte del xx, sino de una intensa y repetitiva práctica de los cuerpos dispuestos y expuestos a las interpelaciones que el vínculo modernidad y colonialismo desplegaba, referidas al consumo, a la realización de un proyecto personal, al llamado a la existencia social en tanto que individuos por fuera de los órdenes sociales tradicionales, etc. Los casos de su artículo eran varios: el citado de vísperas de la navidad y otros en India, Nueva York, Papúa y Nueva Guinea. En tal marco, un segundo conjunto de preguntas apareció inmediatamente en este horizonte difuso de problemas. Ellas fueron hasta qué punto, en lo que llamamos procesos de subjetivación, se han interrumpido los elementos y nociones modernas y, hasta qué punto, las críticas de los mismos que llevan adelante las teorías poscoloniales y decoloniales, hacen mella en los niveles organizacionales de la temporalidad experimentada a nivel individual o a nivel del cuerpo.

No exploro aquí esta posible persistencia pero me interesa anotarla porque forma parte de las prácticas frente a los diagnósticos optimistas acerca del fin de la relación entre modernidad y colonialidad.¹ Es un buen lugar este para señalar que mi recorrido aquí no será etnográfico sino filosófico y en gran parte historiográfico, en el sentido que evoco formas textuales de las resistencias al colonialismo que se pueden describir en tensión con las promesas más o menos evidentes de transformación personal y social que las dinámicas modernas ponen en juego.

Por todo ello, la elección de problemas que se definen en el campo ampliado de las teorías coloniales, tanto por la genealogía poscolonial como por la decolonial, se apoya en el hecho de que estas teorías son las que con mayor profundidad acertaron a interpelar la dimensión trágica de las trayectorias modernas en su relación con los procesos coloniales. Un acierto, podríamos decir, que extiende hacia otro nivel las complejidades enunciadas de aquello que se conoció desde fines de los años setenta como la crítica de los grandes relatos de la modernidad.²

1 Directamente llego a esta categoría porque es la que mejor delimita la relación. Sin embargo, uso alternadamente *colonialismo* o *colonialismos histórico* porque la genealogía que expresa la crítica poscolonial hace uso de estos últimos para representarla. La categoría de *colonialidad* proviene centralmente de los trabajos de Aníbal Quijano y sus derivas son varias. En este escrito las evoco solo como referencia para situar algunos aspectos del análisis. Colonialidad alude a los procesos que hacen interdependientes la historia moderna y el colonialismo. La categoría contiene una explicación de lo que llama el patrón de poder de la modernidad conformado en la conquista de América y la hegemonía europea a nivel planetario. Describe una organización jerárquica de la población de acuerdo a un dispositivo de clasificación social racial y un sistema de explotación que se articula en las formas de expropiación capitalista del trabajo. Los primeros trabajos surgieron del esfuerzo conjunto de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. La primera definición de *colonialidad del poder* se puede ver en Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social” (2000a); del mismo autor “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000b). Para la categoría *colonialidad del saber*, entendida como un proceso de subsunción de otras formas de conocimiento frente a las perspectivas eurocéntricas, ver Edgardo Lander, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” (2000). Para la *colonialidad del ser* ver de Nelson Maldonado Torres “La descolonización y el giro descolonial” (2008) y “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” (2007).

2 Me refiero centralmente a las críticas posmodernas que se erigieron en muchos espacios del pensamiento social a partir de la publicación del libro de Jean Francois Lyotard, *La condición posmoderna*. Se escribieron muchos textos tratando de diferenciar o encontrar los parecidos entre el *post* del *posmodernismo* del *post* del *poscolonialismo*. Refiero a cuatro discusiones muy sustanciosas al respecto, pero en absoluto se agota en ellas el debate: “Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?” (1991) de Kwame Anthony Appiah; “The Postcolonial and the Postmodern: The Question of Agency” de Homi Bhabha en su *The location of culture* (1994); “Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-cultural Locations” (1994) de Walter D. Mignolo y *Todo Caliban* (1998) de Roberto Fernández Retamar.

La evocación del texto de Shweder viene bien a este contexto porque proporciona una suerte de evidencia de las mezclas profusas entre tradiciones y transformaciones entre contenidos locales y subversiones de significados originarios, tan frecuentes en los ambientes producidos por las extensas historias coloniales modernas. En tal sentido entonces, mi idea es mostrar algunos nudos de la relación entre modernidad y colonialismo concebidos como arenas culturales y teóricas para pensar algunas consecuencias con respecto a las subjetividades, sus discursos e historias.³

Notas sobre la relación modernidad y colonialismo

La pregunta a responder es qué trajeron de diferente al escenario de la crítica de la modernidad las lecturas y teorías que destacaron el carácter constituyente del colonialismo en el mundo moderno. Hay varias respuestas posibles que ayudan a organizar la discusión, pero tres de ellas son centrales. En primer lugar, el hecho de enfocar el análisis en los colonialismos históricos (los denomino de esta forma para aislar la noción de usos más generalistas) implicó que lo que aparecía como un fenómeno lateral o subsidiario de los procesos descritos como modernos, comenzó a desempeñar un papel protagónico. En ese rumbo, la caracterización de la modernidad como proceso referido a una historia interior de Europa es puesta en cuestión. Lo que universaliza y explica el despliegue de una racionalidad, de un sujeto capaz de volver inteligible el mundo y afectarlo, de una secularización creciente, de una constitución de órdenes políticos que ponen en el centro de la escena la representación de la soberanía del sujeto y de un largo etcétera, ahora es visto como el resultado de la relación marcada y definida por el colonialismo.

Si se computan los procesos de mundialización, como lo llamaban los historiadores franceses, que desde el siglo XVI ocurren de manera ininterrumpida, la variable del colonialismo es menos una consecuencia subsidiaria y más la razón de ser del proceso. No habría, pues, posibilidad alguna de explicar las lógicas modernas, sean ellas económicas, culturales, en el plano simbólico, en el terreno más acotado de los desarrollos filosóficos, por ejemplo, sin tomar en consideración el hecho de que ellas ocurren a partir de un movimiento doble de inclusión y exclusión. De inclusión de espacios

3 En cierto sentido me refiero a un ambiente de la crítica producido por la relación que Said caracteriza tan bien cuando describe los legados del imperialismo a la cultura global contemporánea. Recordemos ese pasaje: “El imperialismo consolidó la mezcla de culturas e identidades a escala global. Pero su regalo más complejo y paradójico fue que permitió que los pueblos se creyesen única y sobre todo, exclusivamente blancos, negros, occidentales u orientales” (1996, p. 515).

geográficos, de sociedades, de grupos humanos y de experiencias históricas y de dislocación de las mismas. De inclusión también de un número insospechado de sociedades en las narrativas civilizatorias, tanto desde el punto de vista demográfico como cultural. Dispuestas, además, estas sociedades, dentro de esas narrativas como exterioridad y, por lo tanto, excluidas de los fundamentos que las organizan y legitiman.

En segundo lugar, al colocar las historias coloniales y sus significados en el centro de la escena, se produce una ampliación temática y una transformación en el orden epistemológico que resulta novedosa para la historia, relativamente corta, de las humanidades y de las ciencias sociales como disciplinas académicas. Para decirlo con mayor poder de síntesis, al asumir que los procesos históricos de las sociedades afectadas por el colonialismo no son derivados de menor jerarquía de una línea maestra de tiempo determinada por la trayectoria global de las estructuras históricas europeas o su consecuencia, sino zonas complejas de interacción, entonces, la estabilidad de los conceptos no está asegurada y se abre un campo semántico y expresivo relativamente ilimitado. De este modo, la crítica altera por completo la cualidad y cantidad de los conceptos y categorías destinados a pensar la relación colonialismo y modernidad(es) porque se dirige al lugar desde dónde ellos anudan su legitimidad cultural e histórica y presiona sobre las relaciones que normalizan el vínculo entre, para evocar a Foucault, las palabras y las cosas.

Aquí una distinción es importante. El vínculo formalizado como concepto entre la modernidad y el colonialismo, es un desarrollo de la reflexión decolonial y, en particular, del despliegue de las capacidades analíticas y heurísticas del concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, que luego recibiría una ampliación temática con la colonialidad del ser y del saber.⁴ Por su parte, la crítica poscolonial, como movimiento genérico, no explora esta dimensión como tal pero es inevitable no asumir que, al reflexionar sobre los procesos de subjetivación en las sociedades afectadas por el colonialismo y por las políticas imperiales, no esté haciendo una aproximación parecida a la que narra la relación modernidad y colonialidad en el giro decolonial. Las diferencias en juego, si nos vemos en la obligación de señalarlas, remiten a marcas dejadas por prácticas disciplinarias y por discusiones que atraviesan las humanidades y las ciencias sociales de manera transversal. Por ejemplo, la tensión subyacente en la noción de discurso y prácticas materiales, o en el concepto de estructura/sujeto y su función en la explicación social, o la imaginación del papel que desempeña un análisis contextual como forma de especificar y resistir el modo generalizador de una explicación estructural, o

4 Ver la nota número 1 de este texto.

las analíticas del poder que privilegian su despliegue y producción en prácticas diseminadas frente a otras que lo conciben como concentración, etc.

De todos modos, lo que ocurre es una intervención no solo destinada a entender y erosionar las formas de organización del mundo moderno por el colonialismo, lo que ya justificaría *in extenso* el proyecto, como puede leerse en los escritos de muchos intelectuales y activistas de mediados de siglo XX referidos a los casos de la descolonización africana,⁵ sino también a una analítica que entiende que los enfoques clásicos habían descuidado el carácter instituyente de la relación colonial en la producción de subjetividades modernas, tanto en las metrópolis como en las colonias. Este punto es crucial no perderlo de vista porque lo que supone es que no hay discusión posible para un análisis de alguna de las figuras conceptuales de sujeto, por ejemplo, si se retiran los componentes espaciales y temporales que aporta la colonialidad. En otras palabras, no hay historia de la subjetividad moderna que pueda funcionar sin el elemento constituyente que aporta la relación colonial. Por enfoques clásicos me refiero a las lecturas del colonialismo moderno que privilegian su carácter subsidiario frente al despliegue de etapas históricas del capitalismo a escala global que, por otra parte, tienen una representación muy fuerte en los relatos del marxismo.

Para caracterizar ese momento complejo de anudamiento de la relación colonial con la modernidad son recurrentes los textos de Edward Said, Gayatri Spivak, más tardíamente Homi Bhabha, entre muchos otros, en el universo general de intervenciones que adquirirá la denominación de crítica poscolonial y/o estudios poscoloniales. Cada una de esas intervenciones marca que para entender el mundo contemporáneo es preciso comprender la manera en que subjetividad y colonialismo o subjetividad y cultura se anudan en el contexto de las relaciones creadas por los colonialismos a escala global. Así no resulta casual que la conversación teórica y conceptual se lleve a cabo con lecturas post-estructuralistas que en concreto discuten y disputan el carácter epistemológico y filosóficamente centrado de las operaciones cognitivas modernas relacionadas a las teorías del sujeto histórico.

Lo que para unos era preciso demoler como una centralidad cognitiva de la conciencia y las figuras trascendentes que se le asociaban, como la de sujeto, para otros representaba la posibilidad de desmontar el conjunto de operaciones que constituía la subjetividad colonial sin tener que regresar a

5 Hay un mínimo despliegue de nombres cruciales del período para discutir la descolonización desde una perspectiva que aborda el problema de los procesos involucrados en la producción de la subjetividad colonial. En ese sentido no se pueden prescindir de los escritos de Aimé Césaire, de Frantz Fanon, del casi olvidado León Damas, René Depestre, Albert Memmi, Alioune Diop y todo el grupo que dio lugar a la fuerza intelectual de *Présence Africaine*.

una suerte de estado primigenio precolonial, imposible de concebir por otra parte. Al tiempo que permitía historizar, es decir, volver contextual esa extensa invención de la modernidad eurocentrada conocida como sujeto y conciencia. No hay ningún error entonces en los extensos diálogos e intersecciones que supusieron los escritos de Jacques Derrida, por ejemplo, con los de Gayatri Spivak, los de Michel Foucault y Antonio Gramsci con los de Edward Said, o los de Gilles Deleuze y Félix Guattari con los de Edouard Glissant, entre otros.

La tercera cuestión refiere directamente a las fuentes que constituyen gran parte de este trabajo en los escritos poscoloniales y decoloniales. Como señalé antes, las críticas que se suscitaron en los años intermedios del siglo xx fueron las que impactaron con mayor potencia en los dos momentos que describí en la primera y segunda cuestión, recordemos: la diferencia que impone el colonialismo a la reflexión sobre la modernidad y la modificación epistemológica que supuso ese acercamiento en relación con el vasto campo de la filosofía y de la teoría social.

El problema de las fuentes no es uno menor porque tiene dos consecuencias inmediatas. Por un lado, pone en primer plano una serie de textos e intervenciones que habían sido consideradas como colaterales en los relatos centrales de la modernidad. En segundo lugar, porque en tanto fuentes sufren un cambio inmediato de estatuto, adquieren ahora centralidad en una biblioteca sobre la modernidad que no puede evadir, desde ningún punto de vista, los procesos coloniales. En esa dirección, el papel que podrían desempeñar como lugar al que se abreva para obtener información sobre algún fenómeno específico, cede espacio al de su concepción como espacio fundamental de una articulación genealógica. Ya no serían fuentes desde una perspectiva clásica, referidas a un acervo documental del trabajo historiográfico, sino que funcionarían como una suerte de cantera crítica en la que se podrían extraer las claves de las tensiones y tramas del mundo contemporáneo. En lo que resta del texto quisiera concentrarme en estas consecuencias.

Las tramas de una genealogía

Como resulta obvio, las tres dimensiones configuran un proceso que no se puede desagregar con facilidad. De todos modos, quisiera caracterizar algunos nudos que me parecen cruciales y que remiten insistentemente a la relación modernidad/colonialismo.

Cualquier indagación a nivel escolar puede comprobar con facilidad que hasta mediados del siglo xx continentes enteros se encontraban bajo el control directo de varios poderes metropolitanos o imperiales europeos. Si

bien América había llevado adelante procesos de emancipación política con respecto a las metrópolis en el siglo XIX, el fenómeno global del colonialismo, lejos de desaparecer en el siglo XX, continuó en territorios y sociedades africanas y asiáticas mayoritariamente. Es decir, es claro que, ante cualquier cómputo de años que se haga hay una extensa relación entre Europa y el resto del mundo tramada en términos de colonización desde el temprano siglo XVI hasta el siglo XX.

Es claro también que la naturaleza de estas historias es tan radicalmente diferente en los casos específicos de los colonialismos españoles, portugueses, ingleses, franceses, holandeses, etc., que hablar de Europa como una suerte de unidad de sentido corresponde más a las ilusiones conceptuales que a un análisis histórico propiamente dicho. De todos modos, dirimir estas cuestiones no es lo que pretendo aquí, aunque me interesa dejar señalado el problema que entrañan las generalizaciones para cualquier analítica.

Creo que es clave reflexionar sobre la evidencia que indica lo que representan los colonialismos con respecto a cualquier noción de modernidad.⁶ Entonces, lo que vale la pena pensar es qué ocurre con la heterogeneidad dentro de una matriz cultural que suponen los procesos coloniales e imperiales. V. Y. Mudimbe nos ha explicado que el colonialismo procede con tres acciones más o menos estables: la dominación de los espacios físicos; la reforma de la mente nativa; la inclusión de las historias económicas locales en la perspectiva occidental (1988, p.2). De estas tres acciones descritas con crudeza por Mudimbe, hay algunas consecuencias básicas que se pueden reseñar, en especial de la segunda y de la tercera, dado que ocurren de manera tal que afectan el orden de los discursos y los procesos de subjetivación que en ellas están en juego. Quiero decir que si hay de hecho un borramiento de las historias locales, o una subsunción de las mismas, para usar un término corriente en el lenguaje analítico de Walter Mignolo, ello no implica que ocurra efectiva y totalmente, pero tampoco implica que esas historias locales permanezcan inalteradas a la espera de su reivindicación histórica. En este punto los análisis históricos y de tipo etnográfico pueden ofrecer quizás una

6 Lewis Gordon en *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*, usa la palabra *evidencia* para señalar que los solipsismos teóricos, positivismo vs constructivismo, por ejemplo, conducen a un final en el que la principal afectada es alguna forma de la verdad asociada a la evidencia de que ocurren eventos y procesos más allá de nosotros. Gordon discute esto en relación con el trabajo transdisciplinario y contra las disciplinas pensadas como ontologías, antes bien que como prácticas que se pueden modificar. En ese marco, la evidencia, es el registro de una actividad no contemplada que obligatoriamente nos conduce a replantear postulados (2013, pp.24-25). Por muchos caminos ese síntoma que detecta Gordon se hace presente en la relación entre modernidad, en cualquiera de sus modos de analizarla, y colonialismo.

cartografía más precisa que cualquier otro porque son los que se encuentran más rápidamente con la heterogeneidad de las prácticas.

A su vez, la “reforma de la mente nativa” apunta al núcleo mismo de la subjetividad y vuelve casi inconcebible su realización. No obstante ello, su persistencia es tal que aparece en el corazón de sintagmas como *misión civilizadora*, en la idea que redime la tarea imperial en Marlow,⁷ el personaje central de *El corazón de las tinieblas* (1898/2018) de Joseph Conrad, en la filosofía de la Historia hegeliana, en la idea misma de la conversión que está presente en el *requerimiento* en América, en el manual que despliega los usos del *petit nègre* de Maurice Delafosse destinado a dar órdenes comprensibles en un francés simplificado a los soldados coloniales senegaleses, en los contenidos de los planes de estudio de los colegios franceses e ingleses en las colonias y en un largo etc.⁸

Cada una de esas instancias son narrativas sobre la superioridad cultural y, ante todo, histórica y temporal, que funcionan de distinta manera en los contextos coloniales que se constituyen desde el siglo XVI en adelante. Sin embargo, hay una persistencia de registros comunes que podrían simplificarse diciendo que en los contextos coloniales se pueden relevar procesos donde se privilegian los contenidos eurocéntricos de la subjetividad moderna, al mismo tiempo que ellos son objeto de conflicto, de performatividades inesperadas y de zonas de negociación cultural. Es importante notar en este punto que la

7 Edward Said comienza *Cultura e imperialismo* (1996) con un epígrafe que trae las palabras de Marlow en *El corazón de las tinieblas*: “La conquista de la tierra, que por lo general consiste en arrebatarla a quienes tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es nada agradable cuando se observa con atención. Lo único que la redime es la idea. Una idea que la respalda: no un pretexto sentimental sino una idea; y una creencia generosa en esa idea, en algo que se puede enarbolar, ante lo que uno puede postrarse y ofrecerse en sacrificio...” Las siguientes referencias sobre este texto de Conrad las hago sobre la edición en inglés publicada por Project Gutenberg aunque para comodidad de los lectores uso el título en castellano (Conrad, 1898/2018).

8 Maurice Delafosse, administrador colonial y lingüista (1870-1826) concebía al *petit nègre* como la adaptación a una realidad mental primitiva de una lengua compleja, el francés. Escribió: “*Comment voudrait-on qu’un Noir, poursuit-il, dont la langue est d’une simplicité rudimentaire et d’une logique presque toujours absolue, s’assimile rapidement un idiome aussi raffiné et illogique que le nôtre ? C’est bel et bien le Noir - ou, d’une manière plus générale, le primitif - qui a forgé le petit-nègre, en adaptant le français à son état d’esprit. Si nous voulons nous faire comprendre vite et bien, il nous faut parler aux Noirs en nous mettant à leur portée, c’est-à-dire leur parler petit-nègre* [¿Cómo quisiéramos que el negro, cuyo lenguaje es de una lógica simple y rudimentaria, casi siempre absoluta, se asimile de forma rápida a un idioma tan refinado e ilógico como el nuestro? Es un hecho que el negro, o de una manera más general, el primitivo, forjó el *petit nègre*, al adaptar el francés a su estado de espíritu. Y si queremos hacernos entender de forma rápida y eficiente, tenemos que hablarles por lo que nos sitúa a su alcance, es decir hablarles en *petit nègre*]” (1904, p. 264).

persistencia podría definirse como continuidad de la operación performativa, en cierto punto independiente de los contenidos específicos que narran la supuesta superioridad de un grupo humano sobre otro. Al mismo tiempo, podría narrarse como la persistencia de una tensión constituyente de la subjetividad en las relaciones coloniales. De este modo, la lógica de exclusión e inclusión conflictiva de los discursos coloniales aparece en primer plano. En ese momento, por ejemplo, las zonas donde se afirma la humanidad frente a la inhumanidad de los otros culturales y de las sociedades afectadas por el colonialismo son, a la par que una dimensión instituyente de un discurso normalizador sobre los cuerpos y las historias, un espacio de disputa que se modela en la relación moderna/colonial.

Frantz Fanon es quien quizá explicó con mayor contundencia ese proceso porque situó sus reflexiones en las coordenadas de los cuerpos racializados por el colonialismo y las expectativas emancipatorias propias de la modernidad. *Piel negra, máscaras blancas* (1952/2009) habita en el linde preciso en el que los cuerpos coloniales no son objeto de promesa alguna, donde de lo único que disponen es precisamente de la interrupción de cualquier registro que naturalice su relación con el mundo y la propia historia y, al mismo tiempo, son el lugar desde donde pueden ocurrir interrupciones fundamentales del sentido. Por esa razón funciona, como lo he señalado en otro lugar, como un marcador genealógico que articula las lecturas poscoloniales (poscolonial y decolonial), en el sentido de que trabaja sobre las operaciones universalizantes de los relatos sobre las sociedades coloniales y sobre los cuerpos afectados por los procesos de racialización (De Oto, p. 162).⁹ Tanto el registro poscolonial como el decolonial, a pesar de sus diferencias constitucionales, se acuñan en lo que Walter Mignolo llama la diferencia colonial¹⁰, que es una espacialidad histórica y conceptual que se define por la emergencia de conocimientos subalternos en disputa con formas hegemónicas.

En ese contexto, el género teórico vinculado al análisis del discurso colonial, desde los textos de Edward Said, centralmente *Orientalismo* (1990) y *Cultura e imperialismo* (1996), los ensayos de Homi Bhabha, escritos a los largo de las décadas ochenta y noventa sobre el discurso colonial y reunidos

9 Para un estudio detallado de esta dimensión genealógica de la obra de Fanon ver de mi autoría “Decolonialidad. Exploraciones fanonianas” (2015).

10 Mignolo señala que —*the colonial difference is the space where coloniality of power is enacted* [la diferencia colonial es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder]— (2000, p. IX). La diferencia colonial es una suerte de espacialidad en la que se produce, en el sistema-mundo moderno/colonial, la emergencia de formas de conocimiento subalternas capaz de desplazar formas de conocimiento hegemónicas. Es ante todo un conflicto de conocimiento y estructuras de poder (2000, pp. IX-X).

más tarde en el *Lugar de la cultura* (2002) son intentos por pensar el problema de la heterogeneidad en juego cuando hay discursos que funcionan como máquinas sistemáticas de subalternización y se abren zonas de negociación impensadas. En esa saga se podría incluir con todo derecho el trabajo de Walter Mignolo, *Historias locales, diseños globales* (2000),¹¹ en particular en lo que atañe a la producción de una gnosis fronteriza. Si bien son textos ampliamente conocidos, hago la referencia a ellos aquí porque precisamente se presentan más allá de los espacios regulados por las políticas de la identidad que campearon en los largos ochentas y noventas de Estados Unidos, uno de los primeros contextos de difusión de los mismos. Y ese más allá, incluso de las diferencias fundamentales que los separan entre sí, se daba en el reconocimiento de que las tramas de la cultura contemporánea global eran afectadas profundamente por las relaciones coloniales e imperiales.

El punto que pretendo destacar es que la concepción de la cultura moderna como una arena de disputa hace de las *fuentes* marcadores genealógicos que se constituyen por dos caminos. Por un lado, por la constatación, por la evidencia tal como usé la noción antes, del carácter capilar de la relación entre cultura moderna y colonialismo. Por otro, por la evidencia también, de que las performances sociales y culturales, entendidas como procesos no necesariamente intencionales, producen los contenidos y las articulaciones de esa relación de otro modo que sus significados nucleares. Por esa doble vía se vuelve pensable que las dimensiones emancipatorias de distintas formas políticas e ideológicas acuñadas en la modernidad se hayan tramitado en el corazón de las relaciones imperiales y coloniales, provocando, como diría Edward Said, re-igniciones de la teoría, de las categorías y de los conceptos (1983; 1999). Me refiero a conceptos caros a cualquier discusión sobre la modernidad, como los que van desde la idea de un sujeto emancipado hasta los ideales de la libertad política, incluso de la soberanía del sujeto. Ese espacio de negociación, que sin duda alguna es desequilibrado, porque no se trata de un encuentro de puntos de vista equivalentes en significado y peso simbólico, ni tampoco de un movimiento dialéctico emergido del interior de las relaciones forjadas en un proceso específico, es un espacio menos atravesado por dimensiones morales y mucho más definido por *performances*. Los resultados de esas *performances* responden a razones de orden histórico y social complejas que funcionan como evidencia de articulaciones específicas, como por ejemplo, la de la raza y los procesos de racialización.¹²

11 Hago referencia a estos textos que me parecen los más substanciales en tanto que alrededor de ellos pivotan, para decirlo rápidamente, bibliotecas enteras sobre el tema.

12 Aunque es una deriva con respecto a mi exposición aquí, anclada en una dimensión epistemológica, para entender la manera en que se articulan estas complejidades vale la pena

El ejemplo, citado y analizado por Eduardo Grüner, de la constitución haitiana posterior a la revolución, inspirada en Toussaint Louverture y escrita por Jacques Dessalines, que pone en primer plano la equivalencia entre la idea de ciudadanía y la condición de ser negro, ilustra muy bien los funcionamientos de signos clásicamente modernos que producen efectos *inesperados* desde el punto de vista de la trayectoria de sus significados. Grüner evoca el famoso artículo 14 de la constitución haitiana de 1804/05 que reza que “Todos los ciudadanos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros,” para señalar que “[a] particularismo universalista del pensamiento eurocéntrico se opone, pues, el universalismo particularista de los ex esclavos” (2010, p. 275). Para Grüner se desata allí un conflicto irresoluble, y por ello mismo trágico, entre un particularismo que actúa convencido de su universalismo y otro particularismo que por su acción se convierte en la evidencia del carácter no universal del primero (2010, pp. 275-276). Este caso tiene, como bien lo demuestra el autor, una enorme potencia para concebir los modos en que los contenidos culturales modernos son negociados y producidos en los espacios coloniales, al mismo tiempo que revela el funcionamiento de los discursos coloniales y civilizatorios. No obstante, el hecho de que la mayoría de la población haitiana fuese negra no explica por sí solo la homologación entre *ciudadano* y *negro*, pero muestra, a mi juicio, un momento de hibridación, que tanto se ha debatido a partir de las lecturas de Homi Bhabha. Mi lectura allí es que el signo de la autoridad cultural en disputa se hibrida en el mismo momento en que el texto constitucional produce la homologación y, se podría pensar también, que eso escinde la autoridad porque la incluye en la diferencia cultural.

Sin embargo, lo que claramente ocurre, de manera independiente de los enfoques, es que un espacio de tensiones se expresa y parecen emerger los contornos de una crítica que habita en el límite del agotamiento representacional, dónde no hay, por otra parte, a pesar del carácter afirmativo en juego un lenguaje disponible para expresarla.

prestar atención el abordaje que realiza Laura Catelli sobre el mestizaje como dispositivo. Para esta autora “podemos pensar en el ‘mestizaje’ como dispositivo y en una función estratégica cuyo eje central se configura a partir de la relación de poder colonial. Según esta definición, el escenario del ‘encuentro’ en que generalmente se representa el mestizaje como unión amorosa entre hombres europeos y mujeres indígenas (en la literatura o en el arte), como mezcla pasiva de razas biológicas (en la biología), como mezcla de culturas (en la antropología) cambia drásticamente a una situación de guerra, conflicto y resistencia” (2017, pp. 101-102).

Las tensiones emergentes y la representación. Dos casos

Para terminar, quisiera ilustrar los modos en que estas tensiones se expresan, pero ante todo el modo en que creo funciona ese proceso genealógico que redefine la función de la fuente, en tanto crítica, en materiales de trabajo concretos con dos ejemplos que están separados entre sí por unos 50 años, desde principios del siglo xx hasta mediados del mismo siglo. El primero de ellos, refiere a un texto largamente transitado por las lecturas de la novela modernista y por los lectores atentos de las tramas imperiales, me refiero a *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad. Said, como es sabido, produjo una de las intervenciones más lúcidas sobre esta novela con lo que llamo *Dos visiones sobre 'El corazón de las tinieblas'* (1898/2018, pp. 56-72). Yo simplemente quisiera anotar unos pasajes del relato de Conrad en los cuales, creo, coagula el universo de tensiones de la cultura moderna en relación con el imperialismo y la colonización.

Hacia el final del libro hay dos grandes momentos que definen la partida: Marlow, el narrador y personaje central, intenta llevar de regreso a Europa al señor Kurtz, el corrupto mercader de marfil de la compañía colonial, pero éste está muy enfermo y se muere en el trayecto de regreso. En ese trance le pide a Marlow que le lleve unos documentos a su novia, quien en una imagen casi devota de la masculinidad imperial, lo espera en Bélgica. Las últimas palabras del señor Kurtz serán “el horror, el horror.” La segunda escena corresponde al momento en que Marlow, largo tiempo después, se dirige a la casa de la novia del señor Kurtz. La descripción del encuentro se podría decir que justifica la novela. Hay un instante en esa escena que es cuando ella le ruega que le diga cuáles fueron las últimas palabras del difunto. Marlow, lleno de tribulaciones, nos hace saber que quiere decirle la verdad. Para ello construye un escenario agobiante, representado por la casa donde el diálogo acontece. Ella, la novia, que le demanda angustiada por las últimas palabras, él que frena el impulso por decirle la verdad. La verdad como un objeto complejo, por cierto, aparece resumida en la frase “el horror, el horror.” Se contiene, duda, hasta que finalmente decide contarle que las últimas palabras del difunto fueron el nombre de ella, es decir, le miente. El telón se cierra en la novela, la niebla se despeja de la cubierta del barco donde todo el relato aconteció y está listo para zarpar.

Ese momento, por la vía de un pesimismo palpable, que se debate entre el impulso por decir la verdad acerca de una vida atormentada en los confines imperiales o mentir acerca de ella para restituir una trama de sentido, creo que muestra con mucha potencia cómo los efectos inesperados de una razón moderna y colonial, que describe positivamente el carácter épico y

masculino de la empresa imperial, queda en una zona donde ha perdido todo fundamento metahistórico¹³. Y si se observa con atención, la originalidad cultural, la que está implicada en el derecho a colonizar y sostener el imperio, desaparece dado que la mentira escasamente cubre la evidencia. Sin embargo, la mentira restituye de manera parcial los tabicamientos que permiten mantener estables las categorías coloniales, a saber, la función heroica de la conquista, la dimensión épica del sujeto racional que arriesga su vida en un espacio salvaje, la idea que justifica toda la empresa y el contraste entre el mundo de las tinieblas coloniales y la normalidad metropolitana. Pero es una restitución parcial porque nos informa que sin ella todo el mundo imaginado por la novia del señor Kurtz y por la audiencia de Marlow puede desmoronarse o, al menos, perder su centralidad y singularidad. En ese momento, creo, se constituye la arena cultural que definen las prácticas coloniales e imperiales más allá de los sentidos hegemónicos de los discursos que las soportan. Marlow al mentir hace dos cosas. La más evidente, calma la angustia de la novia y sutura la piel rasgada del relato imperial y colonial con un parche consciente. Es decir, la idea que justifica la empresa imperial ya no se sostiene, pero el único lugar para que acontezca la historia es esa misma idea. Si forzamos un poco más la lectura, la tensión revela una discontinuidad en el discurso colonial que, podríamos decir, no ofrece ninguna garantía acerca de su futuro. Hay formas de relación en juego, entonces, para las que no se dispone de recorridos predichos o prefigurados.

El segundo ejemplo se refiere directamente al texto citado de *Frantz Fanon, Piel negra, máscaras blancas*. Este libro ha sido objeto de múltiples estudios¹⁴ pero aquí me quiero detener en algo en lo que no se ha reparado con suficiente atención. Me refiero a que es un libro escrito o tramado con la estructura de la tragedia clásica, destinado a dar cuenta de los procesos de racialización que el colonialismo desplegó a partir de fundamentos que pueden ser claramente modernos en su enunciación, como las figuras de humanidad, de razón, racionalidad, etc. Al mismo tiempo, es un texto que resuelve sus encrucijadas haciendo proliferar figuras latentes, espectrales podríamos llamarlas, de la subjetividad moderna amarradas en las relaciones coloniales. Veamos esto en más detalle. *Piel negra, máscaras blancas* puede ser reivindicado como un texto que reclama el derecho a la tragedia. En principio porque los

13 Recordemos que Marlow ya había dicho lo que fundamentaba la idea del imperio. Ver nota 7.

14 Es imposible resumir en una nota lo escrito sobre la obra de Fanon en general pero también sobre este libro en particular. Recomiendo visitar de Lewis Gordon, *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to His Life and Thought* en la edición de 2015 porque hay un estudio introductorio en esa edición que hace una cartografía muy precisa de todos los estudios sobre la obra fanoniana.

recorridos que se llevan a cabo en él para ilustrar un viaje hacia el afuera de las “metafísicas disolventes de lo blanco y de lo negro,” como las llama Fanon, son recorridos de descubrimiento del error intelectual que implica pensar el mundo organizado por el símbolo blanco, el cuál para Fanon funciona como referencia en última instancia de toda representación en la sociedad colonial.

En su prosa, Fanon lleva a los lectores y a los personajes que construye en el texto por los encierros que representa dicho símbolo, con el objetivo de que experimenten las fatales consecuencias de seguirlo para explicar las vidas de las personas negras en el colonialismo francés antillano. Así, los lectores y los personajes se descubren juntos, usemos esta imagen, habitando el error que supone entender la relación metrópolis/colonia por fuera de la alienación y habitando las equivalencias que los sujetos coloniales producen como un horizonte hacia el cual orientar su actividad en el mundo. Quiero decir, el error de pensar que los cuerpos negros, otros, pueden ser desafectados como dimensión instituyente de la realidad material de los sujetos coloniales si se siguen las imágenes de la identidad ofrecidas en el espejo de los discursos civilizatorios. La anagnórisis queda expuesta con claridad. A su vez, la peripecia funciona en la estructura de la obra porque tanto Fanon como los personajes que construye para narrar ese abandono de la situación se mueven a partir de eventos desafortunados que cambian el rumbo de los acontecimientos.

Cada una de las operaciones que parecen garantizar cierta tranquilidad ontológica para los sujetos coloniales, a saber, un manejo refinado de la lengua metropolitana, un conjunto de comportamientos narrados como civilizados, desplegados para reducir la diferencia colonial, se ven sacudidas de raíz, cuando los cuerpos negros en su materialidad concreta se enfrenten al rechazo directo, a la opacidad de los otros pero no a su belicosidad, ya no solo en un discurso sino en el uso de unos asientos de tren.¹⁵ Allí, todas las representaciones que contenían esa conciencia crítica desaparecen y conducen al sujeto al momento de la catástrofe. Es una simplificación en razón del espacio disponible, pero me interesa decir que la implicación por la trama, como la definiría Hayden White, modela el recorrido de un cuerpo que se encuentra con el hecho de que las promesas emancipatorias modernas están racializadas. Ahora bien,

15 Este pasaje de *Piel negra, máscaras blancas*, lo he dicho en varias oportunidades, es quizás el más potente de todo el libro. En él Fanon describe el modo en el que desaparece cualquier posibilidad de naturalizar una relación con el mundo porque la racialización, definida como esquema epidérmico racial, borra tal posibilidad. Escribe Fanon: “En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubriría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea...” (1952/2009, p. 113).

esa implicación por la trama, sin embargo, produce eventos en la escritura fanoniana que merecen una segunda atención porque indica que la sociedad colonial es el espacio privilegiado para subvertir también los hábitos más arraigados en lo que respecta a la sujeción.

El registro de la tragedia en Fanon hace florecer figuras espectrales en cada una de las operaciones en juego porque es el que en cada ocasión, cuando está por coagular una idea de estabilidad ontológica, recuerda que tal cosa no es posible si la variable de la historia es el colonialismo. Así, cuando parece asegurado, por ejemplo, en la literatura fenomenológica el concepto de *esquema corporal*, para saldar la clásica separación del cuerpo y de la conciencia que arrastra siglos de historia en la filosofía, Fanon interpone el signo colonial que recuerda que no hay naturalización del cuerpo negro. Por el contrario, lo que sí hay es un descenso persistente de los cuerpos racializados desde las representaciones de los discursos hacia la materialidad lisa de la piel.¹⁶ Un descenso, podríamos decir, desde fuertes ontologías que no los contienen hacia zonas inefables de la experiencia. En ese nivel, que Fanon lo llamo la “zona de no ser” (1952/2009, p.42), se enlaza el momento trágico mayor de su obra: no hay mundo en ese mundo. La opción allí excede el paso arrollador de la Historia sobre los cuerpos y se convierte en el lugar donde la historia puede ser de otro modo que en el colonialismo.

Si pudiéramos en contacto el episodio de la novela de Conrad, sobre la novia del señor Kurtz y la mentira de Marlow, con el momento de la materialidad del cuerpo negro que narra Fanon, emergido de la trama trágica de su texto, podríamos decir que ambos experimentan un agotamiento representacional evidente. *El corazón de las tinieblas* hace difícil creer en la idea del imperio, *Piel negra, máscaras blancas*, hace difícil creer en el carácter salvífico de la civilización occidental. Las palabras estables de las ontologías se pueblan de espectros que resisten al acto representacional. Un poco más acá de “el horror, el horror” persiste la representación. Un poco más allá, en el acto de restitución de Marlow, ya no hay imperio, ya no hay ontologías disponibles, solo podríamos decir como en las películas policiales, que se compró un poco de tiempo. En la morfología de la tragedia Fanoniana emerge un cuerpo que en el punto más alto de su configuración cesa todo acto representacional y deja de acontecer de ese modo. En ambos casos se prefigura la posibilidad de una proliferación que creo está en la génesis misma de las relaciones moderno-coloniales, entre las modernidades y las colonialidades, concebidas como arenas donde se juegan las dimensiones concretas de la cultura contemporánea, las

¹⁶ Para un análisis extenso de este pasaje ver un texto de mi autoría titulado *Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial* (2011).

derivas de la subjetividad, sus historias, y las morfologías de nuestros saberes, sus disputas y modulaciones.

Referencias bibliográficas

- Appiah, Kwame Anthony (1991). Is the post- in postmodernism the post- in postcolonial? [Es el Pos- en Posmodernidad el Pos- en Poscolonial?], *Critical Inquiry*, 17(2), 336-357.
- Bhabha, Homi K. (1994). The postcolonial and the postmodern: The question of agency [Lo poscolonial y lo posmoderno: la cuestión de la agencia]. En *The location of culture*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Bhabha,, Homi K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Catelli, Laura (2017). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. *Intersticios de la política y la cultural/intervenciones latinoamericanas*, 6(12), 89-117.
- Conrad, Joseph (2018). *The heart of darkness* [El corazón de las tinieblas]. Recuperado de <https://www.gutenberg.org/files/219/219-h/219-h.htm> (Trabajo original publicado en 1898).
- De Oto, Alejandro (2011). Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tábula Rasa*, (15), 149-169.
- De Oto, Alejandro (2015). Decolonialidad: exploraciones fanonianas. En Hugo Biagini y Gerardo Oviedo (comps), *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea* (pp. 153-164). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Delafosse, Maurice (1904). *Vocabulaire comparatif de plus de soixante langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire* [Vocabulario comparativo de más de sesenta idiomas o dialectos hablados en Côte d'Ivoire]. Paris, Francia: Leroux. Recuperado de <https://archive.org/details/vocabulairescom01delagoog>
- Fanon, Fanon (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Ana Useros Martin, Trad.). Madrid, MD: Akal. (Trabajo original publicado en 1952).
- Fernández Retamar, Roberto (1998). *Todo Caliban*. Concepción, Chile: Cuadernos Atenea.
- Gordon, Lewis (2013). *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

- Gordon, Lewis (2015). *What Fanon Said. A philosophical introduction to his life and thought* [Lo que dijo Fanon. Una introducción filosófica a su vida y su esfuerzo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Fordham University Press.
- Grüner, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Argentina: Edhan.
- Maldonado Torres, Nelson (2008) La descolonización y el giro descolonial. *Tábula Rasa*, (9), 61-72.
- Maldonado Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-169). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Mignolo, Walter (1994). Are subaltern studies postmodern or postcolonial? The politics and sensibilities of geo-cultural locations [Son los estudios subalternos posmodernos o poscoloniales?]. *Dispositio*, 19(46), 45-73.
- Mignolo, Walter (2000). *Local histories / global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking* [Historias locales/Diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University Press.
- Mudimbe, Valentín Yves. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* [La invención de África. Gnosis, filosofía y el orden del conocimiento]. Blomington/Indianápolis, Estados Unidos de América: Indiana University Press.
- Quijano, Aníbal (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Caracas, Venezuela: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, (2), 342-386.
- Said, Edward (1983). *The world, the text, and the critic* [El mundo, el texto, y el crítico]. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Said, Edward (1996). *Cultura e imperialismo*, Barcelona, CT: Anagrama.
- Said, Edward (1999). Travelling theory reconsidered [Teoría de viaje reconsiderada]. En Nigel Gibson (Ed.), *Rethinking Fanon. The*

continuing dialogue (pp.197-214). Nueva York, Estados Unidos de América: Humanities Books.

Shweder, Richard (1993). Why do men barbecue? And other postmodern ironies of growing up in the decade of ethnicity [¿Por qué los hombres hacen barbacoas? y otras ironías posmodernas de crecer en la década de la etnicidad] . *Daedalus*, 122(1), 279-308.

Aníbal Quijano, un secreto *kipukamayuk*. La modernidad, el nudo por desatar

Aníbal Quijano, A Secret Khipukamayuk. Modernity, the Knot to Untie

José Guadalupe Gandarilla Salgado
Universidad Nacional Autónoma de México, México

María Haydeé García Bravo
Universidad Nacional Autónoma de México, México

RESUMEN En el texto abordamos la trayectoria del pensador peruano Aníbal Quijano y cómo es que llegó a la formulación por la que se le conoce, el par explicativo modernidad/colonialidad. Proponemos una lectura problematizadora de su itinerario intelectual recuperando una metáfora recurrente y altamente propositiva en su planteamiento, la alegoría explicativa del nudo. Consideramos que esta figura tiene una potencialidad múltiple, tanto en la dimensión epistémico-filosófica como político-cultural.

PALABRAS CLAVE Modernidad; nudo gordiano; nudo arguediano; Aníbal Quijano; decolonialidad; filosofía latinoamericana.

ABSTRACT *In the text we approach the trajectory of the Peruvian thinker Aníbal Quijano and how he came to the formulation by which he is known, the explanatory pair modernity / coloniality. We propose a problematizing reading of his intellectual itinerary, recovering a recurrent and highly suggestive metaphor in his approach, the explanatory allegory of the knot. We consider that this figure has multiple potentialities, both in the epistemic-philosophical and political-cultural dimension.*

KEY WORDS *Modernity; Gordian Knot; Arguedian Knot; Aníbal Quijano; Decoloniality; Latin American Philosophy.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	14/12/2018
APROBADO <i>APPROVED</i>	13/5/2019
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	1/7/2019

NOTA DE LOS AUTORES

José Guadalupe Gandarilla Salgado, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correos electrónicos: joseg@unam.mx

ORCID:

María Haydeé García Bravo, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correos electrónicos: mhgb@unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7784-8590>

Dirección postal: CEIICH-UNAM, Torre II de Humanidades, 4º piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Coyoacán, Ciudad de México, México.

Tenemos la tentación de dar por sentadas las categorías exactamente en el momento en que están en crisis. La modernidad está en crisis, la sociedad está en crisis, la materialidad de las relaciones sociales y la intersubjetividad de esas mismas relaciones sociales están en crisis...

Aníbal Quijano, en Urbano, 1991, p. 186

En la conexión de crisis y crítica se ha resquebrajado, en cierto modo, la hegemonía que llegó a tener el discurso posmoderno y han aparecido discursividades otras, poscoloniales, anticoloniales, decoloniales, pluritópicas, teórico críticas, etc., que de uno u otro modo apuntaron a la necesidad de operar un problemático desplazamiento hacia la búsqueda de alternativas al orden existente. Muchas de dichas propuestas críticas tienden a enunciar un cierto concepto o una red de conceptos como los más expresivos, metafóricos, que derivan de un específico lugar de enunciación. Si se ha revelado útil distinguir entre epistemologías del Norte y epistemologías del Sur, tal vez no sea tan arbitrario señalar discursos y prácticas críticas de la modernidad; septentrionales, ecuatoriales, australes, mediterráneas o caribeñas.

En este trabajo nos ocupamos de lo que denominaremos vertiente andina de discusión, que acredita cierta práctica crítica con relación a la cuestión de la modernidad, y que toma impulso desde una zona enunciativa y problematizadora, la de una tentativa de re-originalización cultural andina, conducente a alzar una propuesta nueva de *otra racionalidad* ante la crisis de la modernidad/racionalidad realmente existente, y que asume lo utópico como “un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad” (Quijano, 198, p. 65). De eso hemos de tratar en las siguientes páginas, de cómo se fueron colocando las marcas de una nueva vereda argumentativa, que hoy enfrenta diversos dilemas a la luz de la colocación de estos planteamientos (y de sus principales promotores) ante los agudizados problemas de nuestro presente histórico. Enfocaremos nuestro esfuerzo a presentar una cierta mirada sobre la producción quijaniana, pero sin frecuentar una literatura ya muy amplia sobre el tema de la colonialidad, sino rastreando una veta poco explorada hasta el momento, Quijano como un productor de narraciones alternativas y que entiende la complejidad de los problemas como una imbricación/anudamiento de dimensiones, épocas y temporalidades. Nos servimos entonces de la metáfora del nudo que él mismo trenzó y destejió a lo largo de su obra, no de manera literal ni lineal, sino (est)ética y política.

Si el hilo o cuerda hacen al nudo, como el paso de lo lineal a lo entrelazado, sostenemos que para el caso de Quijano el consistente uso del

nudo corresponde a un despliegue extensional de los niveles de complejidad, como se documenta el tránsito en su obra de la heterogeneidad histórico-estructural al análisis del sistema mundo moderno-colonial.

Ahondando la crisis de la modernidad: del neoliberalismo y su deriva fascistizante

Los sucesos que nos muestran, cada día, la profundización de la devastación capitalista que se expresa en las crisis humanitarias de los migrantes y refugiados, en la crisis económica con afectaciones al mundo del trabajo y la precarización global del empleo, los ajustes fiscales de los estados y el endeudamiento exorbitante público y privado, las catástrofes climáticas, la destrucción del entorno ecológico y la reemergencia del fascismo societal, parecen mostrar que el mundo entero puede inclinarse hacia escenarios conflictivos cada vez más agudos pues las amenazas de una política de derechas parecen expandirse ya no solo en las zonas centrales del sistema-mundo moderno sino hasta en sus zonas semiperiféricas y periféricas.

Estos *instantes de peligro* en que se ha situado la humanidad (y que no pueden dissociarse de la lógica constitutiva del sistema-mundo moderno/colonial, que es la de profundizar las tendencias de la polarización global), plantean la pertinencia de un desplazamiento de la crítica, la que está exigida de abordar las dimensiones, potencialidades y límites de la política de emancipación social. Los escenarios de la política en América Latina, espacio en el que se ha desplegado en los últimos cuatro décadas la batalla más significativa por la instauración del neoliberalismo o por su superación, permiten una reflexión multidimensional, transversal e interdisciplinaria a propósito de los rumbos de la democracia y la transformación social, en medio de tendencias geopolíticas nada favorables en que se combina el injerencismo más tosco con tácticas no convencionales (golpes blandos, desconocimiento de jefes de Estado “problemáticos”, incidentes parlamentarios, etc.), todo con la intención de preservar el *dictum* tatcheriano de que *no hay alternativa*. Por el lado de los de abajo, se actualizan las discusiones tendientes a plantear las cuestiones de la(s) alternativa(s) y de cómo han de encaminarse en los marcos del orden social vigente, cuando lo que anima el sentido de las movilizaciones activadas en esa dirección no solo es el agravio y el despojo persistente, sino la constatación de que *otro mundo es posible*, y de que habrá que echarlo a andar en medio de dificultades, pues nunca las condiciones serán óptimas sino, a lo sumo, propicias.

El pensamiento filosófico y sociológico latinoamericano ha producido y produce aportaciones de carácter universal en la comprensión de la crisis del programa civilizatorio moderno y de las alternativas que en nuestra región se vienen proponiendo y que expresan dimensiones de conocimiento y de práctica política en el marco mismo del conflicto suscitado entre la preservación de un orden explotador y productor de desigualdades y otro que pueda oponer una serie otra de transformaciones encaminadas a constituir sociedades más igualitarias y democráticas. La reflexión de algunas de estas cuestiones, puestas en disputa por un sistema muy complejo que preserva y renueva (reproduce) sus lógicas disimétricas en el reparto de los recursos, los activos, las capacidades y las disponibilidades, se ofrece ya suficientemente fundamentada desde un conjunto de aportaciones latinoamericanas, de cuyas formulaciones más representativas se abona a un camino que dé salida a la comprensión del debate quizá más fundamental del momento: el gozne o articulación entre modernidad y capitalismo, y el sentido mismo del pensamiento crítico como aporte a la comprensión/transformación del mundo. En las últimas décadas, el pensamiento social latinoamericano discute e interpela a las propuestas teóricas y filosóficas más difundidas para la comprensión de la problemática de la modernidad capitalista y sus alternativas. Del modo en que se ha encarado esa problemática, en nuestra región, sobresalen un par de aristas cuyos puntos finos dividen la discusión, la primera, en el debate de frontera se dividen las aguas entre la separación o no de modernidad y capitalismo (o de si ambos procesos están enlazados constitutivamente desde el evento inaugural de la historia universal moderna, con la conquista de nuestro continente y el sometimiento de nuestras culturas originarias), la segunda, separa posiciones en cuanto al alcance de las propuestas alternativas, sus niveles, escalas, profundidad, el entre juego de las mediaciones institucionales y el uso del aparato estatal, y los horizontes utópicos propios asociados a tales propuestas.

La lista de categorías que amparan propuestas conceptuales no es más animada ya con visos a alcanzar el principio de autoridad desde tradiciones consolidadas (eurocéntricas) a otras por construir (del Sur global); al día de hoy el tejido es más interconectado. Ni es privativa al barroquismo latinoamericano la idea de *múltiples modernidades* (Echeverría, 1998), también defendida por un multiculturalista como Charles Taylor (2006), ni es exclusivo el uso subalternista (Chakravarty, 2000) de la metáfora que sugiere *provincializar Europa* (que también es frecuentada por Taylor, 2006: 225-226). Tampoco se agota en un uso *suavizado* la expresión que intenta iluminar el *dark side* (lado oscuro) de la modernidad (Alexander, 2013); dicha alegoría fue ya antes empleada y radicalizada para un uso descolonial: *darker side*, el lado

más oscuro del renacimiento y de la modernidad occidental (Mignolo, 1995, 2011). De igual modo, si fue creativo hacer un arco expresivo que articula extremos, como es el caso en *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, de Louis Sala-Molins (1992), esa intención fue recogida y profundizada, con igual brillo, en la obra de Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2012).

Podríamos llenar páginas enteras si el propósito fuera el de una descripción panorámica de los significados y contenidos asociados a cierto pensamiento (teoría crítica y teoría crítica descolonial) y que, en la última etapa, ha arribado a términos y proposiciones como los de *modernidad alternativa* (Bolívar Echeverría, 1998), *transmodernidad* (Enrique Dussel, 2015), *autoconstitución del sujeto* (Franz Hinkelammert, 1996), *contramodernidad* (Eduardo Grüner, 2012), el rompimiento del *mandato de masculinidad* (Rita Segato, 2013), *desprendimiento u opción descolonial* (Walter Mignolo, 2015), *visión o mirada descolonial* (Ramón Grosfoguel, 2018), *encare decolonial* (José Gandarilla, 2012) y un largo etcétera.

Nuestro objetivo, hemos dicho más atrás, será otro, rastrear y presentar un conjunto de discusiones que antecedieron a estos planteamientos y ver cómo estas nuevas vetas de análisis se conectan con aquellas más añejas controversias. Queremos subrayar una cierta clave de lectura que ubicamos en las exploraciones primeras que configuran lo que llamamos en este trabajo la *vertiente andina de pensamiento sobre la modernidad*,¹ y que fue la que permitió a Quijano, en un determinado momento del despliegue de esas polémicas, arribar a la enunciación icónica del tópico sobre *lo moderno*. Haciendo un rebasamiento de las anteriores fórmulas, toca una cima proponiendo un nuevo enlace problematizador, el par explicativo modernidad/colonialidad. Desde esa bisagra argumentativa que exigía de la modernidad leerla de otro modo, y colocarla ante una especie de rendición de cuentas, justo por constituirse en la ontológica intención de llevar al extremo sus tentativas de racionalidad, se logra también visibilizar lo que para las teorías críticas hegemónicas resulta invisible: que las consecuencias perniciosas, a lo más asumidas, en cierta sociología sistémica, como *efectos indeseados* o, en los herederos de la escuela frankfurtiana, como *patologías de la razón* (Honneth, 2009), se amparan en lógicas más profundas de las que el proyecto moderno no puede desprenderse, desresponsabilizarse, o asumirlas como accidentalidades catastróficas o protuberancias siniestras, aviesas al mandato *emancipador* del progreso, cuando en realidad son su otra cara. Esas lógicas profundas emergen

1 Desde otra perspectiva, se intentó, por un grupo de autores, distinguir también entre vertientes (Cairo-Mignolo, 2008).

y acompañan a ésta (la modernidad) desde su propio evento de gestación, la invasión de nuestro continente desde aquel octubre de 1492, fecha en la que se echan las anclas que le mantienen atada (a la modernidad misma) a sus lógicas constitutivas con las que abrió los pasos a su primer ciclo expansivo, durante todo el *largo siglo XVI*. A esta perspectiva fundacional de un *programa de investigación* que injerta la modernidad con la colonialidad (y ve arrancar ese enlace desde sus impulsos de raíz, que obran en los procesos de conquista y colonización de unos complejos socioculturales por otros que han de alzarse como dominantes justo por esa nueva condición adquirida y defendida a rajatabla), remitirán, unos años después, las postulaciones de una “trilogía modernidad/colonialidad/decolonialidad” (Mignolo, 2014, p. 8) y las que, atando más los amarres de una heterogénea red de colegas, investigaban desde una variada procedencia de instituciones y disciplinas del conocimiento. Esos esfuerzos fueron luego encasillados en “el proyecto” (Quintero, 2010, p. 3), o hasta, más por entusiasmo que por análisis fundamentado, en algo imaginado como *un grupo*, asociado a esas siglas M/C/D (Puentes, 2017, p. 176).

La importancia del enfoque inaugurado no deriva, entonces, de erigir una cierta intelectualidad cerrada, *agrupada*, cuyas afinidades se miden por compartir una jerga terminológica asociada a un código lingüístico, o por participar de una serie de *principios* (Mignolo, 2015, p. 87) o *tesis* (Mignolo, 2015, p. 323). Quizá puede captarse de mejor modo lo que ahí (desde el lugar enunciativo andino) se puso en juego (redirigir el debate de la modernidad hacia otras cuestiones, que aún siguen enlazadas y abiertas) si los argumentos de ese nuevo *programa de investigación* son contrastados con la sobreexaltación de los valores que articulan al capitalismo y a sus reclamos modernizantes, y que encontraron y aún encuentran el desbocamiento (*recolonizador*) de una subespecie ideológica del neoliberalismo que se desprendió también de ese suelo, no enunciativo pero sí geográfico, y que encarnó destacadamente en los alegatos de dos personajes peruanos, Hernando de Soto (1987 y 2001) y, el hoy naturalizado ciudadano español, Mario Vargas Llosa,² que ejemplifican los géneros de la tragedia y de la farsa del muy rancio *neoliberalismo criollo, ladino* de nuestra región, y que no promueven otra cosa que la obediencia ciega y la servidumbre reiterada al capitalismo multinacional, a sus agencias de proyección global y la subcultura de consumo inmediato que cercena la posibilidad de cambiar el sentido común.

En el caso del primero, toda vez que la edición original de su primer libro (*El otro sendero...*) data de 1986, que son también los de una cruenta y equívoca agudización del radicalismo maoísta de Sendero Luminoso, en

2 Para una crítica de este último ver Gilly, 2012, Moraña, 2013 y Borón, 2019.

aquella circunstancia del arribo de un segundo ciclo neoliberal en la región, Aníbal Quijano emite una sutil crítica, que ha de ser leída entre líneas cuando afirma:

Esa disyuntiva es falaz. El otro sendero lleva, en definitiva, a lo mismo, al verticalismo de las corporaciones, que puede competir y compite con el Estado, pero que está siempre profundamente articulado con él. La disyuntiva entre lo privado y lo estatal, no es otra cosa que una diferencia dentro de la misma racionalidad instrumental, y cuyo dominio ha terminado produciendo la secular crisis y el desconcierto presentes. (Quijano, 1988, p. 44, cursivas nuestras).

En el caso del segundo, la crítica es abierta y frontal y se explicita en una entrevista larga que, sin embargo, no es muy conocida, y que no ha sido considerada siquiera en las antologías que se han elaborado sobre la obra del sociólogo peruano, ahí se afirma:

Vargas Llosa en una entrevista que le hacen en París, dijo, textualmente, que modernizar es europeizar y que las sociedades no podían ser exóticas. Con lo cual afirmaba que todo lo que es exótico, no es europeo y que, por lo tanto, lo europeo constituye el patrón universal de modernidad. (Quijano en Velarde, 1991, p. 49).

Resulta llamativo que a esta entrevista se le de un lugar tan significativo, cuando se subraya que “la formulación definitiva de la Colonialidad ... se hará, curiosa pero no sorprendentemente, en una entrevista” (Segato, 2014, p. 16). Por un lado, porque ciertamente el vocablo *Colonialidad* —que es puesto hasta en mayúscula— no aparezca en ninguna de las 17 páginas del diálogo sostenido con Nora Velarde. Por el otro, aunque sí se aluda al campo problemático del que se está ocupando, este ya había encontrado síntesis en un libro publicado tres años antes (*Modernidad, identidad y utopía en América Latina*), y en un largo ensayo de 1989 (“La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, publicado primero en un libro en Caracas, Venezuela, y luego en una revista limeña en la que Quijano solía publicar, *Hueso húmero*). De dicha entrevista preferimos extractar un elemento que atiende a la posición política que se desprende del nuevo enfoque que está anunciándose de diversas formas: “Debemos escapar a ambos fundamentalismos, evidentemente. El fundamentalismo entraña el peligro de mistificar las conquistas. Y todo eso es una forma de ahistorizar las categorías, de ahistorizar las propuestas y los proyectos” (Quijano en Velarde, 1991, p. 50).

La propuesta, entonces, por una “otra racionalidad” o “una nueva racionalidad liberadora” se afirma y define ante dos fundamentalismos, el del

atavismo cultural, llevado a sus extremos en la locura senderista y, por la otra vereda, desde una derecha socialdemócrata o de sesgo o inclinación al fascismo, la que ocupa la palestra a través de sus esbirros, propagandistas ideológicos que esconden sus acuerdos con un programa de recolonización integral de nuestras naciones latinoamericanas. Luego del tránsito fujimorista en los años noventa, cuyas secuelas no se acaban de desterrar sino que estallan bajo el estado de colapso en que se encuentra el sistema político de aquella nación, no resulta sorprendente que, para documentar el procesamiento (moderno/colonial) de *alta intensidad* en suelo andino, aquello que ya advertía Quijano, se ofrezca recientemente como caracterización una expresión en clara resonancia con aquellos debates, y se hable con todo rigor, en especial para el caso peruano o el guatemalteco, pero extensible a toda la región, de la imposición, por vía del neoliberalismo más brutal, de “una modernidad cruel” (Franco, 2016).

Atisbos del nuevo enfoque. Virtudes del diálogo y la polémica entre intelectuales comprometidos

Aníbal Quijano, en alguno de los tantos foros de debate en que participó, subrayó un aspecto de extrañeza respecto a Marx (que recupera de la lectura de Teodor Shanin), y que sintetizó en un par de preguntas “¿por qué, durante 30 años, Marx no publica ninguna otra obra teórica importante? ¿Por qué después de la publicación del primer volumen de *El Capital* no vuelve a publicar *nada* de ese nivel?” (Quijano en Urbano, 1991, p. 93). El sociólogo peruano encuentra la respuesta en un aspecto dilemático de las categorías marxianas no completamente resuelto en el filósofo de Tréveris: “ahora es demostrable, a mi juicio, que no llegó a sobrepasar un problema fundamental: eurocentrismo. Ni en términos culturales, ni en términos históricos. El valor universal de muchas de esas categorías tiene algunas de esas mutilaciones” (Quijano en Urbano, 1991, p.185). Insistimos en este aspecto porque algo semejante podría decirse respecto a Quijano, en cuanto a que hay una especie de vocación deliberada para no publicar, bajo el esquema de libro de autor, no durante tres décadas, pero sí durante casi una década, entre fines de los años setenta y el año de 1988, y ello se debe quizás a que siguió hasta su límite, hasta donde le fue posible, el esquema de análisis marxista, hasta el momento en que encontró, de la mano de su interés reiterado por la obra de Mariátegui, pero también desde otras fuentes muy variadas, la llave precisa para *darle vuelta* a los problemas detectados en dicho *corpus*, pero al modo de operar sobre esas aporías andando una vía en que se detectaran cuestiones que de otro modo permanecerían sin revelar sus misterios.³ De varios modos podría documentarse ese salto, como

3 De hecho, una década después, y ya siendo reconocido y promovido como uno de los

paso de los temas de la modernización a los de la modernidad; del desarrollo a la racionalidad; de la crisis del imperialismo a la crisis de la modernidad; de la *heterogeneidad* social a la *totalidad social* global.

Pero no solo interesa detectar los puntos en que se agota una determinada formulación del tema para luego reaparecer con un nuevo punto de partida hacia otras problemáticas, es también importante preguntar por las razones que atribuyen los principales comentaristas de la obra de Quijano para que haya tenido lugar esta especie de *suspensión fenomenológica* del espacio enunciativo de análisis. El mismo Quijano no fue muy elocuente al respecto, aunque sí subrayó esa especie de transición paradigmática que experimentaba, lo admitía orgulloso, casi en la frontera del milenio pasado, cuando hizo un resumen de los nuevos hallazgos, a los que, decía, “les debo la nueva partida y el nuevo horizonte que andan conmigo en el filo del camino” (Quijano, 1999/2009, p. 33). Esa nueva gramática, y el nuevo equipamiento teórico que se desprendía del nuevo hontanar categorial, daba cuenta de un síntoma que se abría paso en medio de una tensión que, en la apertura de los años noventa del siglo pasado, era una amenaza (desde el neoliberalismo) para la supervivencia misma de la noción de América Latina,

Como pocas o ninguna vez antes, la validez y la perduración de las opciones no podrán prescindir de la máxima claridad de la conciencia. En otros términos, en adelante no se mantendrán en las luchas de los explotados y dominados de este mundo, sino aquellos capaces de defenderse de las seducciones del poder. (Quijano, 1988, p. 7).

Ellos serán, agrega Quijano, los caballeros andantes, y también las dulcineas, del pluriverso social que estaría en ciernes, pues si se había y se ha desbocado el renovado patrón de poder, lo fue y lo es porque en su interior se anida una crisis muy profunda y severa, por ello fue que para Quijano “en el debate ... entre neoconservadurismo y neoliberalismo y postmodernismo, etc., lo que preocupa es que pueda surgir una alternativa real a lo que ya existe” (en Urbano, 1991, p. 118). El deslinde, es ampliado en otra oportunidad:

El problema con el debate de la postmodernidad ... es que hay gente que nos insiste en que la categoría de totalidad, o la categoría de estructura, etc., tienen que ser eliminadas y borradas; que todo es contingente, que todo es práctico, que todo es completamente inestructurado ...

principales protagonistas de la formulación del nuevo enfoque, incurrirá en un silencio semejante, pues luego de que publicara *La economía popular y sus caminos en América Latina* (Quijano, 1998), salvo la autorización para que se elaboraran las antologías con lo principal de su pensamiento, no volverá a publicar ningún material en la forma de libro de autor, con tema específico o desarrollo sistemático, quizá no vea que eso hiciera falta.

La discontinuidad y la continuidad así como las ideas de totalidad y de estructura, requieren ser vueltas a pensar en este momento en relación con lo que ocurre en el plano global. (Quijano en Urbano, 1991, p. 252).

Otros asuntos se comprometen en la reestructuración, muy vigente en aquella coyuntura, del plano de poder global, y fueron avizorados en otros dos momentos de aquel encuentro: “500 años después de la emergencia de América Latina y del capital ... podemos tener otras racionalidades posibles” (Quijano en Urbano, 1991, p. 120), y “todo son cuestiones abiertas que apuntan a las bases de otra racionalidad. Nosotros somos algunos de sus primeros balbuceantes” (Quijano en Urbano, 1991, p. 227).

Con relación a aquel breve espacio de silencio, en la entrada de los años ochenta, para ocupar luego por completo todo el escenario de renovación en nuestra tradición de pensamiento, a solo dos años de haberse iniciado los noventas, se han propuesto varias hipótesis; los nuevos planteamientos que brotan del uso imaginativo y creativo de la nueva categoría de la *colonialidad del poder*, parten de las entrañas de “la historia y el debate intelectual de su país” (Assis Clímaco, 2014, p. 14), son “un momento de ruptura de gran impacto en el pensamiento crítico en los campos de la Historia, la Filosofía y las Ciencias Sociales en América Latina ... y de nueva inspiración para la reorientación de los movimientos sociales y la lucha política” (Segato, 2014, p. 14) o, de plano, el giro de Quijano es una genuina “reinvención de sí mismo” (Rochabrún, 2015).

Por nuestra parte, queremos subrayar que en este movimiento de toda la unidad de análisis, se ven comprometidas otras dimensiones que van más allá de un asunto que atienda a la figura del pensador y a un dominio que se emplaza desde la mera autognosis, o bajo la circunstancia epifánica de los instantes en que se acude a una especie de *revelación*, creemos más bien que se trata justamente de un resultado del conocimiento como ámbito de liberación, como lo quería Freire, o la mayéutica socrática, y que emerge de la instancia dialogal, de la interlocución como ejercicio lingüístico y corporal en la esfera intersubjetiva, y de la ocupación de la palestra en foros de debate y polémica, como ha sido el caso también en otros momentos de lucidez en que han crecido nuestras ciencias sociales.

Como el mismo Quijano lo atestigua, los dos largos artículos con los que compuso su *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, “son grabaciones de conferencias públicas sin texto, que fueron textualizadas después para una publicación inmediata en Santiago y en Buenos Aires, y luego en Lima” (en Urbano, 1991, p. 118). Eso no los demerita, por el contrario, resalta, en primer lugar, la importancia de la oralidad para

Quijano y también el no agotamiento aún de los debates promovidos por la CEPAL, en una de cuyas conmemoraciones, a propósito de José Medina Echavarría, se despliega ya el anuncio de la reconsideración de los temas de la *heterogeneidad histórico-estructural*. Con un fondo más amplio que el de la marginalidad y dependencia, esto es, aquella proposición —la situación de dependencia histórica es expresión de la condición de heterogeneidad social que atraviesa la entera historia de América Latina y del Caribe— reaparece pero se actualiza en una argumentación que la pone en consideración desde una apertura filosófica del tema que se sirve de la herramienta metodológica de la *totalidad social*, lo que es útil para confrontar esa “nueva heterogeneidad histórico estructural” ante los asuntos de la crisis de la modernidad y la “otra racionalidad”. El segundo de los textos, que pasó a ser el título del libro, reivindica los trabajos que se estaban desarrollando, por aquella época, en la otra institución de impacto regional para la ciencia social latinoamericana —i.e. CLACSO—. Ante los integrantes, entre otros, del Grupo de estudios sobre modernidad y postmodernidad, y de cuyos avances se daba cuenta en la publicación periódica de CLACSO (*David & Goliath*) que, sin embargo, unos años después, desaparecería, el artículo de Quijano no solo establece interlocución con lo que otros autores vierten en aquellas páginas (Ángel G. Quintero Rivera, Alejandro Piscitelli, Frantz Hinkelammert, entre otros), sino que se ofrece como aportación original al evento que fue llamado a conmemorar los veinte años de un trabajo ininterrumpido, la Conferencia “Identidad Latinoamericana, premodernidad, modernidad, postmodernidad”, realizada en Buenos Aires del 14 al 16 de octubre de 1987. El texto de esa exposición se integraría a un volumen que ofreció variados ángulos de discusión del tema, *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna* (Calderón, 2018).

Será ese mismo elemento (la encrucijada postmoderna) ya inmiscuido en el subtítulo de aquel libro de CLACSO, el que estará rondando los matices de otra discusión que un par de años después (del 13 al 16 de febrero de 1990), tendrá por escenario la ciudad de Cusco, Perú. En un evento convocado por el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas y que reunió por cinco días a unos treinta intelectuales, provenientes mayoritariamente de los claustros peruanos, contando con algunos invitados extranjeros, y bajo una metodología que puso en consideración de los contenidos de las ponencias presentadas (como un llamado por ponerse al día), las formulaciones más recientes que circulaban en la academia euro-norteamericana en sendos extractos de la obra de algunos de sus más difundidos exponentes (Jean François Lyotard, Jürgen Habermas, Agnes Heller, Hans-Georg Gadamer, Marshall

Berman, etc.). Los trabajos expuestos en Cusco se compilaron, y lo que es más importante para nuestra argumentación, incluyendo las discusiones de cada una de las ponencias, dando por resultado un libro que apareció un año después (Urbano, 1991). El coordinador de la obra, Henrique Urbano, sin embargo, presenta los temas reproduciendo muchos de los lugares comunes de las visiones tradicionales y eurocéntricas sobre la modernidad:

Las expresiones marxistas del continente se fueron envolviendo con un manto con olor a sacristía y a incienso. El llamado ‘discurso teológico de la liberación’ es un excelente ejemplo... (Urbano, 1991, p. xxv).

La modernidad ... siendo una actitud mental... (Urbano, 1991, p. xxvi).

La modernidad ... es un problema de discurso racional” (Urbano, 1991, p. xxvii).

Es precisamente ese tipo de lectura [la llamada utopía andina] el objeto de la crítica del discurso de la modernidad, pues parte del principio de que la Historia tiene una Razón, de que los hechos pasados sirven de ejemplo para alguna sociedad posible, que las instituciones de épocas pretéritas pueden aún ser retomadas para los tiempos presentes o futuros ... Cosas por el estilo son las que caracterizan el discurso antimoderno, tradicional, y, en algunos casos, cavernario. (Urbano, 1991, p. xxviii).

Los grandes clásicos en el asunto dentro de una perspectiva de discurso crítico son Benjamin, Horkheimer, Marcuse y Habermas ... La noción de utopía dentro de un lenguaje crítico debe ser definida con los rigores que el pensamiento ilustrado impuso a la ideología. (Urbano, 1991, p. xxxiv).

En contraste con ese *espíritu de época*, que capta y encierra al propio prologuista de la obra, se alzarán los planteamientos que Quijano propuso ante sus colegas, tanto en su ponencia como en las preguntas y respuestas en las que defiende sus nuevas indagaciones. Con firmeza y brevedad, en aquel encuentro, sostendrá, “la idea de sujeto-objeto ... [base de todos los dualismos que articulan el proceder del sujeto moderno]... está colapsando en este mundo y sus consecuencias epistemológicas serán devastadoras en los próximos años” (Quijano en Urbano, 1991, p. 72) y en complemento “es también una derivación de las notas principales del debate actual de las investigaciones en la física contemporánea” (Quijano en Urbano, 1991, p. 33). Cuestiones reiteradas en la entrevista concedida a Nora Velarde, de la que ya dimos cuenta más arriba, y en la que se aprecia un proceder de carácter

interdisciplinario, una sensibilidad atenta a los planteamientos del conjunto de formas de producción del saber:

Somos parte de un momento en el cual hay un desplome, una desintegración muy visible de lo que se puede llamar los paradigmas cognitivos, los paradigmas epistemológicos que están en el origen de la racionalidad europea ... De esta relación y formación de las categorías sujeto y objeto como dos entidades independientes entre sí, externas la una de la otra. De la idea, en fin, de la relación entre causa y efecto en una secuencia, ...[como]... en un complejo que incluso a veces puede ser circular... La separación ... está en cuestión... La relación entre logos y mito comienza a ser ahora en cierta forma restaurada. Y juzgo que en una medida importante a ello está conduciendo el avance actual de las ciencias naturales, así como las investigaciones en las ciencias sociales. (Quijano en Velarde, 1991, pp. 44-45).

Los planteamientos no se limitan al dominio del conocimiento, este remite a estructuras de muy larga duración, desde las que se aprecian ángulos que han de ir precisándose en el nuevo planteamiento: “la división central en los últimos 500 años es entre lo europeo y lo no europeo, es decir, una división de carácter étnico” (Quijano en Urbano, 1991, p. 225), que se complementa finamente en una inquietud volcada en la entrevista, unos meses después, “cuánto de discriminación cultural, cuánto de discriminación de color llamada raza, todavía puede haber en la sociedad” (Quijano en Velarde 1991, p. 48). Ese bloque de problemas en el mundo del conocimiento y en el mundo de lo social y cultural desatan una nueva perspectiva cuando revelan su profundo origen histórico:

Hace 500 años hubo una brutal redistribución de recursos a escala mundial. La conquista y la colonización de América Latina son un incidente de ese proceso, por espantoso que sea: fueron una parte de un proceso global mayor. Entonces se da una instrumentalización de la razón y de la idea de modernidad, y fundamentalización de la idea de razón y modernidad. (Quijano en Urbano, 1991, p. 252).

Si en aquel Foro de Cusco alcanzó alturas insospechadas con un juego de proposiciones que perseguían el objetivo de conducir hacia otros terrenos el problema de la modernidad (las cuestiones del poder y la razón de Estado), más definitorio será el planteamiento que ofrezca en un trabajo presentado a fines de 1991. Ante colegas y auditorio de la academia estadounidense, toda vez que ya ha caído el Muro de Berlín, que en ese instante se está disolviendo la URSS e imponiendo el programa neoliberal por el mundo

entero (con los tratados bilaterales o multilaterales de libre comercio y la procedimentalización e instrumentalización de toda exigencia democrática), pero sobre todo porque “no está concluido, aún, lo que comenzó con la conquista y la colonización”, Aníbal Quijano despliega un enérgico alegato que postula como única vía de solución al dilema de la subsistencia de la región latinoamericana, “una descolonización radical y global de la sociedad, la cultura y la política” (2014a, p. 57). El mundo que Quijano tiene ante sí, es uno en que se ha agudizado y profundizado, como en ningún otro momento, “el colonialismo del poder” (2014a, p. 56). Se habría radicalizado, para Quijano, “el colonialismo del actual poder mundial” (2014a, p. 51) por la imposibilidad reiterada de las fuerzas democratizadoras “de concluir el proceso de desmantelamiento del poder colonialista” (2014a, p. 52), por ello es que las dimensiones pantagruélicas alcanzadas en la “concentración de recursos y poder mundial” (2014a, p. 51) solo encuentran una situación comparable, el trastocamiento en la redistribución de los recursos del mundo que desató la conquista y la colonización del continente hacía cinco siglos, proceso del que emergió, en simultáneo, América, la modernidad y el capitalismo. Cada una de esas tres dimensiones cargada constitutivamente de un estatuto que produce y reproduce la clasificación jerárquica de europeos y no-europeos, desigualdad y negación ontológica que se vive en los cuerpos de las y los conquistados y colonizados, en el asimétrico modo de operar las relaciones intersubjetivas, en los procesos materiales e inmateriales que definen autoridad, trabajo, género y racialización.

Como se aprecia, la clave de bóveda del nuevo planteamiento estaba formulada desde aquí hasta casi de manera textual, hubo solo que esperar otro anudamiento para que apareciera el nuevo juego categorial y se operara esa suerte de *revolución copernicana*. El hallazgo definitivo concurrió, como era de esperarse, en un Simposio Internacional llamado a discutir el tema *1492 y la población indígena de las Américas*, a ese evento convocó la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, y en la Ciudad de Quito se dieron cita, en enero de 1992, colegas de diversas procedencias coordinados por el historiador peruano Heraclio Bonilla. El vuelco epistemológico se concentra en un par de proposiciones muy condensadas pero que abren cuestiones hasta ahora inagotables en el mundo del conocimiento y tareas colosales e incesantes en la práctica política:

Es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad ... La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña

también la libertad de todas las gentes ... Es parte, finalmente, del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación. (Quijano, 1992b, p. 447).

De la modernidad/racionalidad a la modernidad/colonialidad o el rey va des-nudo

Como hemos argumentado hasta aquí, los textos en que se registra el paso hacia el nuevo enfoque son ellos documentos que derivan de la transcripción de exposiciones en conferencias y foros de discusión u homenaje, o bien largas entrevistas y escritos de circunstancia, en que se van puliendo los argumentos y éstos van midiendo sus fuerzas ante auditorios exigentes y nada complacientes, incluso, en ocasiones, nada favorables, a las nuevas proposiciones; mediante la discusión y el diálogo Quijano fue configurando un pensamiento que tiene un gran alcance.

Será en el intervalo de los años ochenta del siglo pasado, en que Quijano logrará subsumir y reformular las adquisiciones teóricas del anterior enfoque: remitir la agenda de temas de la heterogeneidad estructural hacia la situación de dependencia y la crisis del imperialismo, y en el que está madurando las reflexiones (muy en específico su crítica al eurocentrismo) que producirán el vuelco hacia la nueva condición epistemológica: la del giro descolonizador. Intervalo de años, de aparente alejamiento del medio editorial local (síntoma quizá de esa *insularidad* que algunos le han reprochado) en el que influyeron motivaciones de carácter político, de entre las más importantes, el agotamiento de dos proyectos en que estuvo más que nadie comprometido, la revista *Sociedad y Política* (editada entre 1972 y 1983) y el Movimiento Revolucionario Socialista (vigente también en esos mismos años). Por otro lado, con el ataque y posterior cierre temporal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos iniciará una diáspora intelectual que lo obliga a estancias académicas, por varias ocasiones, en universidades de Puerto Rico, y en el Centro Fernand Braudel de la Universidad de Binghamton, en Nueva York. De ese cimarronear procede su acercamiento con sus colegas boricuas, y su amistad con Ángel G. Quintero Rivera y con Immanuel Wallerstein, y la ampliación de perspectiva hacia los temas de la corporeidad y los procesos de racialización.

Proponemos abordar aquí ese *bucle* desde un enfoque que se desplaza en los anudamientos de temporalidades y acude a la cualidad comunicativa del *Khipu* —“registro en cuentas anudadas. Cuerda para contar y narrar” (Mazzi

Huaycucho, 2016: 417)—. Retomamos una proposición que Guillermo Rochabrún hace en una entrevista respecto de Arguedas, en la que rememora:

Escuché a Edmundo Murrugarra una metáfora que él tomó de José Martí y que me parece extraordinaria: ¿cuál es el tronco y cuál es el injerto? Para Arguedas el tronco es el quechua, hay que injertarle el castellano. Y terminarán hablando en castellano, pero un castellano a través del cual, el quechua es el que se expresa. (2011, p. 127).

En esa misma tónica, proponemos que Quijano fue un *kipukamayuy* —“contador, narrador por nudos” (Mazzi Huaycucho, 2016, p. 417)— y está en la médula de un proceder de su pensamiento el *kipuy* —“contar por nudos, anudar datos” (Mazzi Huaycucho, 2016, p. 417)—.

El *kipu* es un sistema y dispositivo complejo de registro cuantitativo y narrativo “estaban compuestos por un número variable de ‘cuerdas colgantes’, hechas de algodón hilado, plegado y, a menudo teñido, y/o fibras de camélido que se unían a ‘cuerdas primarias’ más gruesas” (Urton, 1998, p. 409). Mucho se ha discutido sobre la significación y rol de los *kipus* como objeto que contiene y transmite historias, que incluyen censos, genealogías, relatos, canciones, y epístolas narrativas. Cada vez se refuerza más la idea de que no sólo es un objeto mnemotécnico sino una estructura o dispositivo textil que permite una semiosis más amplia. Y que no pueden pensarse sin la organización societal y la perspectiva epistémica que les dio forma y contenido, es decir, no se puede obviar el vínculo dialéctico con las tradiciones orales quechua y aymara, y con los creadores de nudos, los *kipukamayus* quienes eran tanto los productores, ejecutores así como intérpretes y guardianes de los mismos (Brokaw, 2002 y Urton, 2017).

Refuerzan nuestra idea de pensar a Quijano desde el prisma de esa figura, los más recientes estudios biográficos sobre nuestro autor fallecido el año pasado, quien según queda demostrado, cursó sus primeros años de primaria (entre 1938 y 1940) en su pueblo natal Yanama, provincia de Yungay, departamento de Ancash, en una escuela cuyo director era su padre “reconocida autoridad intelectual, era públicamente un serio defensor de la ‘raza’ indígena, identificado con sus protestas y reclamos frente al gamonalismo de la región y solidario con ellos ante la explotación y dominación de que eran víctimas” (Valladares, 2018, p. 50). En esa región del Perú y particularmente en esa escuela,

El quechua era la lengua dominante ... el director y los demás profesores impartían las clases en quechua y castellano. Dicho trabajo docente dentro y fuera de las aulas, con participación activa de los propios

alumnos, consistía en la traducción oral del idioma oficial al quechua y viceversa. Con el tiempo, los escolares manejaban correctamente los dos idiomas y eran bilingües. Como consecuencia, sus conocimientos de las cosas en general revelaban una mayor asimilación del pensamiento andino o “indígena”. (Valladares, 2018, p. 50).

En su temprana juventud desarrolló una sensibilidad respecto a los géneros literario y ensayístico al punto que Manuel Scorza (ese gran rememorador de las gestas del pueblo andino, de sus mitologías y sus afluentes civilizacionales) le encargó la elaboración de dos antologías: *Los mejores cuentos americanos* y *Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui* (Valladares, 2018, p. 52). También desde su etapa temprana trabajó amistad con José María Arguedas, y publicó reseñas sobre su obra narrativa, justo en los mismos años en que Arguedas estaba traduciendo del quechua al español el Manuscrito de Huarochirí. (1966).

Nuestra argumentación también encuentra sustento en una tradición de la historia intelectual andina ineludible para cualquiera de sus pensadores. Tanto el Inca Garcilaso de la Vega en el capítulo XIX del libro primero relativo a “la protestación del autor sobre la historia” en los *Comentarios Reales* (1609) anota que cada espacio del incario “tiene sus cuentas y nudos con sus historias anales y la tradición de ellas, y por esto retiene mejor lo que en ella pasó” (De la Vega, 1609/1985, p. 45). Sólo unos años después (1615) —aunque la obra se conoció tres siglos después— Guamán Poma en *El Primer nueva corónica y buen gobierno*, registró la imagen de Juan Yunpa, que lleva en la mano izquierda un *kipu* y en la derecha un bastón de siembra, y a quien se le atribuye tal sabiduría comparable con un astrólogo-poeta que “sabe del ruedo del sol y de la luna y eclipse, y de estrellas y cometas, hora, domingo y mes y año, y de los cuatro vientos del mundo para sembrar la comida, desde antiguo” (Guamán Poma de Ayala, 1615/1980, p. 275).

Como bien afirma Brokaw, estudioso del siglo xvii peruano:

The textual anomalies in the Nueva corónica y buen gobierno raise interesting questions because they are not products of a homogeneous cultural system that dictates its conventional parameters. As Guaman Poma composed the text, he had no choice but to submit to the generic conventions of the alphabetic medium specific to European culture. It is equally unavoidable, however, that as a native Andean he had no choice but to make every effort to reconcile this medium with his own epistemic paradigms associated with indigenous forms of textual representation (i.e. the khipu and its numerical conventions) [Las anomalías textuales en la *Nueva corónica y el buen*

gobierno plantean preguntas interesantes porque no son producto de un sistema cultural homogéneo que dicta sus parámetros convencionales. Como Guamán Poma compuso el texto, no tuvo más remedio que someterse a las convenciones genéricas del medio alfabético específico de la cultura europea. Sin embargo, es igualmente inevitable que, como nativo andino, no tuviera más remedio que hacer todos los esfuerzos para reconciliar este medio con sus propios paradigmas epistémicos asociados con las formas indígenas de representación textual (es decir, el *kipu* y sus convenciones numéricas)]. (Brokaw, 2002, p. 299).

Ni los *kipus* están solo en los museos ni el *kipukamayuk* es una figura ajena a los rituales o ceremonias andinas contemporáneas (Pimentel, 2005, Salomon, 2007 y Hyland, 2017). Son ambas presencias vivas de ese universo cultural. Si en la figura Juan Yunpa del cronista antiguo Guamán Poma aquel cobra atribuciones que combinan el aseguramiento del sustento con la memoria que acredita nuestro lugar en el mundo en un sistema cosmogónico; según nuestra interpretación, Quijano, quizá sin ser totalmente consciente de ello, nos legó un saber de aspiraciones planetarias, donde cada unidad de análisis (por ejemplo, la choleidad, las luchas campesinas o la economía popular) está interconectada y debe verse dentro de un universo más amplio, que él recupera con el concepto de totalidad social global. Esta parábola es también en sus alcances metodológicos un modo de efectuar la conexión entre una postura crítica ante la originalidad de la América profunda y los grados más altos alcanzados por el marxismo crítico.

Ese apego al arraigo de las culturas originarias, su vocación de encontrar en ellas potencial utópico de transformación, y la preferencia por dirigir la mirada hacia el acervo de la cultura incaica, y en específico al gesto cultural y político de Guamán Poma, se sostuvo en Quijano hasta la última etapa de su vida. Esa afinidad electiva con el trabajo de integración transcultural efectuado a inicios del siglo XVII por el cronista andino se muestra, en primer lugar, en la referencia a la que ha de remitir (justo el contenido civilizacional recuperado por Guamán Poma de Ayala) el enlace contemporáneo del concepto de “bien vivir” y la noción de “des/colonialidad” (que fue argumentada en uno de sus trabajos más difundidos de su última etapa) (Quijano, 2012) y, en segundo lugar, durante su participación en la presentación (15 de diciembre de 2015) de la más reciente edición de la *Nueva crónica y buen gobierno*, cuya edición crítica correspondió a Carlos Aranibar y fue publicada por la Biblioteca Nacional, en donde se permitió leer esta primera historia escrita desde la mirada de un indio como el primer libro revolucionario del Perú y sugiere que

Ese texto aun *con sus propios enredos* [contiene] no solamente una revuelta epistémica sino además una propuesta revolucionaria ... cuya importancia histórica extraordinaria no podemos soslayar ... no solamente es una protesta constante sino además una propuesta de un otro modo de vivir. (Quijano, 2015, 41:36, cursivas nuestras).

Desde esta proposición, que no hemos encontrado en otras pesquisas, el espacio temporal de cierre argumental de una época y la apertura de otro campo desde el que brota un nuevo planteamiento son momentos coyunturales de un reconocimiento, de un sondeo que se mide ante la imposibilidad de desatar ciertos *nudos*, una metáfora redundante con visos explicativos, que recorre por completo la obra de Quijano, sin distinción de épocas. Tropo al que desde otras latitudes y procedencias se le han extraído muchas consecuencias. Podemos referir, muy al paso, dos ejemplos, ambas atenidos a ilustrar temas relacionados con la cuestión de la continuidad y la discontinuidad. En primer lugar, para el campo teológico-político, toda la obra de Agamben abre caminos que recaen en su insistencia en la imagen de la *nuda* vida. Por otro lado, en proposiciones que nos interpelan de manera más cercana, el más reciente trabajo de Armando Bartra, se propone esclarecer el lugar del acontecimiento en la historia, por ello da como título a su trabajo, el siguiente, *Experiencias desnudas...* (2018). Sin embargo, no damos por agotado ese tropo y creemos pertinente apropiarnos de esa *alegoría quijaniana* para extraer de ella apreciaciones de carácter epistemológico y filosófico político, que eran preocupaciones persistentes del propio autor.

Los *nudos* que hemos de abordar aquí son, de la mano con lo sugerido por Quijano, de un diverso tipo: nudos marítimos ligados con anudamientos históricos, que remiten al avance de los barcos en las travesías náuticas del siglo XVI, elemento que fue retomado en el XVIII. Los dichos anudamientos configuran problemas que anclaron sus orígenes en la conquista y la época colonial y la praxis de varios sujetos históricos prometían desatar y desplegar temporalidades otras y nuevos horizontes.

La modernidad se abrió paso de un mundo cuyo circuito comprometía las puntas del mediterráneo a uno en que los límites se ensancharon, rompiendo diques de contención, con la apertura hacia la mar Océano (Gandarilla, 2012). A partir de la expansión atlántica del largo siglo XVI, la velocidad de los barcos se midió en nudos: se lanzaba una cuerda al agua, con nudos hechos a una determinada distancia y se medía el avance con un reloj de arena. En el siglo XVIII hay una primera estandarización de esa medida hecha justamente por Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en su viaje a la América meridional y de forma paradójal al gran Perú, incluido el Caribe, que en la época era considerado

su mar interno. Los dos sabios emprenden su viaje iniciado en 1735, en dos barcos de guerra, que irónicamente, por su literalidad, llevaban por nombres *Conquistador* e *Incendio*. Al narrar en su texto la travesía, indican:

Mucha parte de este error se podrá atribuir a la poca exactitud de la Corredera Esta falta de señalar mal la Corredera es quasi general entre todos los Pilotos Españoles, y de otras Naciones; la qual, con otros que se comenten en la Navegación, no se corrigen, por la poca atención, que se pone en ellas. La corredera debe tener de nudo a nudo 1/120 de Milla, en el supuesto de ser la ampollita de medio minuto justo. (Ulloa, 1748, l. 1, c. 1, p. 12).

Aníbal Quijano, en un texto muy poco conocido y citado, porque la versión castellana tal vez estaría en los archivos del intelectual peruano, pero que fue presentado en París en el Coloquio internacional sobre la interdisciplinariedad, organizado por la UNESCO, del 16 al 19 de abril de 1991, publicado en francés un año después con el título “*Reflexions sur l’interdisciplinarite, le developpement et les relations interculturelles,*” concluye enfatizando: “*Le caractère colonial des relations entre les peuples et les cultures, traits caractéristiques de l’exploitation de classe, est l’élément crotique, le vrai nœud du problème du développement, comme de la connaissance* [el carácter colonial de las relaciones entre los pueblos y las culturas, rasgos característicos de la explotación de clase, es el elemento crítico, el verdadero *nudo* del problema del desarrollo, y también del conocimiento]” (Quijano, 1992a, p. 355, énfasis agregado).

Por otra parte, nuestro *Khipukamayuk* también recupera la figura del nudo gordiano, que hace alusión a la historia de Alejandro Magno que al llegar a Gordio, ciudad del reino de Frigia, su más reciente victoria, cortó el intrincado amasijo con su espada, lo que le convertía, según la leyenda, en el conquistador de Asia y dijo: es lo mismo cortarlo que desatarlo (Curcio Rufo, 1986).

La idea del nudo gordiano fue plasmada en el escudo de los reyes católicos (“tanto monta” referido a la frase completa “tanto monta cortar como desatar”), debido a que era el lema de Fernando II de Aragón (Menéndez Pidal, 2005) —que se hizo rey en buena parte del Mediterráneo: Nápoles, Sicilia, Cerdeña durante 1492— y que junto con Isabel I de Castilla, en esa misma fecha, impulsaron los viajes de Colón, prendiendo la mecha al *incendio* que significó la conquista para las tierras y pueblos que luego fueron denominados América.

He aquí la conexión que sugerimos. El tema esconde una cuestión central, la que Quijano indica en su insistencia por descubrir el fondo histórico y multidimensional de los procesos, dado que cuando la exploración marítima

avanza a más nudos se inaugura el *nudo gordiano* que amarró la clasificación racial, la distribución desigual del poder y, en fin, la lógica de la modernidad/colonialidad, como la llamó después. Y lo citamos extensamente:

¿Qué quiere decir esta relación entre Estado independiente y sociedad colonial? Para lo que aquí nos interesa, se trata principalmente de cómo en el discurso de la “modernidad”, está armado un horizonte de sentido en el que se asocia una *episteme* racista, que parte del radical dualismo cartesiano entre “razón” y “naturaleza”, con una veta utopística que incluye la idea de igualdad social, de reciprocidad o solidaridad y de libertad y de autonomía del individuo. Esa veta utopística remite en medida importante, cierto de manera magnificada y sin duda idealizada, aunque no por eso menos real, a lo que había en el mundo primero llamado “indígena” y después “indio”, sobre todo en el área que hoy llamaremos andina.

En esa asociación constitutivamente ambivalente, tan conflictiva como real, se da al hombre un don divino, la “razón”, que reduce todo lo demás, incluido el propio cuerpo humano, a “naturaleza”. De esta manera, se justifica la “explotación de la naturaleza”, y se declara “naturales” a las demás poblaciones víctimas de la Colonialidad del Poder, a las que llama “razas inferiores” y en ese sentido, próximas a la “naturaleza”. La “explotación de la naturaleza” y la “raza” como instrumento mental de clasificación social de la población mundial en el poder, corresponden a la misma *episteme* racista que se origina en América y se consolida y se sistematiza con la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo. Y con la Independencia, esa *episteme* racista es cada vez más dominante bajo el nuevo Estado independiente, capturado por minoría muy pequeña, mientras la abrumadora mayoría de la población —que son “indios”, “negros”, “mestizos”— está excluida, no solo socialmente impedida, sino legalmente prohibida, en ese momento, de toda participación en la generación y en la gestión del nuevo Estado. (Quijano, 2011, pp. 16-17, énfasis del autor).

Quijano elabora reiteradamente, tal como lo hace con todas sus propuestas, la idea del nudo gordiano, en otros pasajes le llama *nudo histórico*, la metáfora le sirve como una forma de pensar, configurar, reconstruir la totalidad.

A inicios de los años setenta del siglo xx, su visión era sólida respecto a cómo plantear y analizar los problemas del desarrollo y en particular el mote asignado a algunos países como subdesarrollados. Se vislumbra, desde entonces, un despunte pluridisciplinar, para el sociólogo peruano el examen

del desarrollo no debía circunscribirse únicamente a la economía, a la política o la historia, cada una por separado, sino de manera interrelacionada:

La dimensión económica no es siempre privilegiada de manera arbitraria, sin embargo, nadie podría discutir seriamente que todo posible desarrollo de una sociedad, sólo puede ocurrir dentro de un desarrollo intensivo de la capacidad productiva de esa sociedad. Pero, en cambio, es bien claro a esta altura del debate, que *privilegiarla de manera aislada es teóricamente erróneo y prácticamente ineficaz* y, por sobre todo, conduce a ocultar el hecho de que en todas las sociedades llamadas hoy día “subdesarrolladas”, *las relaciones de poder económico en que consisten, en lo fundamental, las llamadas “estructuras económicas”, se sostienen y se expresan en relaciones de poder político y social y que las relaciones políticas entre los principales grupos de interés social y los instrumentos de dominación política que dichos grupos disputan de modo permanente forman el nudo gordiano de las “estructuras del subdesarrollo”*. (Quijano, 1973, pp. 234-235).

En ese momento específico de las luchas en América Latina, marcadas por un auge de los movimientos guerrilleros, la resolución de ese hiato, para el sociólogo peruano, era tajante:

Ahora bien, el “desarrollismo” convencional en América Latina parece haber estado tratando de repetir por cuenta propia, una experiencia que la historia y la leyenda hace ya largo tiempo mostraron como absolutamente imposible: *desatar el nudo gordiano*. Puede ser ya, acaso, la hora de volver a las viejas enseñanzas alejandrinas, según las cuales *lo único que puede hacerse con ese nudo es... cortarlo*. (Quijano, 1973, p. 235).

Consideramos que Quijano, al paso del tiempo, se distancia de esa perspectiva y la plantea de otra manera. Operó un salto también aquí, pasó del *nudo gordiano* al *nudo arguediano*. Del mismo modo en que, desde otro plano, pasó de la dependencia/marginalidad a la modernidad/racionalidad: “entonces, la idea de la colonialidad del poder y el nudo arguediano están asociados. Sin la colonialidad del poder no podríamos tener nudo arguediano” (Quijano, 2015, p. 45).⁴

Con el paso del tiempo, y en exposiciones o fragmentos, irá dándole varios sentidos a este nuevo tropo. Uno en relación directa con la vida y muerte de Arguedas, el otro con el sentido y contenido de la por varios autores reivindicada como utopía andina (José María Arguedas, Alberto Flores Galindo, Manuel Burga), y por otros llamada errónea y conservadoramente *utopía arcaica* (Vargas Llosa, 2014). Uno de los planteamientos de Quijano en

⁴ Agradecemos a Victor Hugo Pacheco que nos haya proporcionado este documento.

aquella larga entrevista de 1991, toma distancia de ambas polaridades, “no está en mi pensamiento el sentido de racionalidad alternativa como equivalente de utopía andina” (Quijano, 1991b, p. 50). La cita larga a la que nos vemos obligados a acudir clarifica también la afirmación anterior:

¿Cómo es que este nudo histórico fue asumido, vivido y finalmente *morido* por José María Arguedas? No es posible explicar la vida, la trayectoria y el final de Arguedas sin este nudo histórico que fue plenamente asumido como un nudo personal. Es por este motivo que podemos llamar a este nudo histórico latinoamericano *nudo arguediano*. ... De algún modo, los nudos de ese carácter parecen tener solo soluciones violentas y eso, sin duda, es lo que desde un momento muy temprano –como se puede leer en su trayectoria y en sus testimonios– sintió, maduró y finalmente decidió José María Arguedas. El nudo histórico se había transformado para él en un nudo personal que no tenía otra solución que esa, la equivalente a la de Alejandro. La pregunta que hoy nos convoca es ¿cuál era la utopía arguediana del Perú? ¿Cómo desatar este nudo? Desatarlo no solo en términos personales sino desatarlo histórica y socialmente. (Quijano, 2011, p. 18).

206

Cuando Quijano, en algún momento de los debates y entrevistas en que al mismo tiempo que está exponiendo su teorización de la modernidad va germinando el nuevo enfoque de la descolonialidad, hace conexión de esos planteamientos con lo que, en los años sesenta y setenta, se discutía en América Latina, “el problema de la dependencia, de la heterogeneidad estructural” (en Urbano, 1991, p. 94) y, en otra instantánea del debate, recuperará alguno de los rendimientos analíticos que se habrían obtenido en aquel impulso de la ciencia social latinoamericana: “la pobreza no es un mero asunto de carencias materiales, sino que tiene algo que ver con las características del orden general de dominación y explotación en un determinado momento histórico” (en Urbano, 1991, p. 185). Pues bien, de esos planteos que pretenden avanzar respuestas a nudos problemáticos, se ha de ir configurando un acercamiento de una mayor complejidad, desde los argumentos del Quijano tardío, la inclusión de perspectivas más amplias resultan acordes al uso metodológico de la *totalidad social*, aptas para dar respuesta a una trabazón civilizacional que se habría complejizado también. Debemos citar *in extenso*:

Esto constituyó un auténtico nudo histórico para toda América Latina, del cual no hemos salido aún. ... Pero tras el aplastamiento de la originalmente triunfante revolución haitiana, lo que quedaba era perseguir ese mismo sueño de modernidad, de liberación y democracia,

paradójicamente producido en esa raigalmente ambivalente colonialidad/modernidad/eurocentrada, desde el eurocentrismo pues, aunque asumido como propio de todos modos. Siendo gente en proceso de salir de un largo colonialismo, víctima de la Colonialidad del Poder, necesitábamos identidad, modernidad y democracia. ¿Por qué llamamos a esto un nudo? Porque ninguno de sus problemas, identidad, modernidad o democracia pueden lograrse uno tras otro. No pueden lograrse los unos sin los otros. Y es eso lo que los convierte en un nudo del cual no terminamos hasta hoy de salir. (Quijano, 2011, pp. 16-17, énfasis del autor).

A manera de conclusión

En este trabajo hemos planteado una lectura transversal, mediante el abordaje de distintas facetas del trabajo de Quijano para destacar la noción de nudo como una metáfora recurrente, donde encontramos una veta muy rica desde la cual pensar y rediscutir la modernidad/colonialidad. La obra del autor peruano fue enlazando los nudos histórico, gordiano, arguediano. Quijano volverá a revisitar la imagen en varias oportunidades, pero quisiéramos concluir remitiendo a dos de esos usos explicativos. En primer lugar, la de lo entretelado de la realidad, esa es una interpretación de la imbricación profunda de lo económico, la materialidad de las condiciones para la reproducción; lo cultural y los procesos identitarios, y la historicidad o simultaneidad de los tiempos. Y volvemos a su palabra/plegaria de nueva cuenta:

La identidad, la modernidad, la democracia, la unidad y el desarrollo, son los fantasmas que pueblan hoy el imaginario latinoamericano. Con ellos ha comenzado a cohabitar, desde el fin del milenio pasado —en rigor, desde que cumplimos 500 años—, uno nuevo y más sombrío, más temible en definitiva: el de la continuidad o sobrevivencia del proceso mismo de producción de la identidad latinoamericana.

Como está implicado en este debate, la solución de los problemas que son inherentes a cualquiera de ellos implica, requiere, la de cada uno de los demás. Esa condición los ha hecho hasta aquí invulnerables a todos los intentos de erradicarlos de nuestra existencia social cotidiana, toda vez que la hegemonía de la perspectiva eurocentrista de conocimiento ha llevado a la mayoría, de una parte, a pensar tales problemas separados entre sí y, de la otra, a intentar resolverlos gradualmente y en secuencia.

Por todo eso, dichos fantasmas nos habitan entrelazados entre sí inextricablemente.

Y parecen haberse hecho permanentes. Luego, han terminado por hacerse familiares, en verdad íntimos, y forman parte constitutiva de nuestra experiencia y de nuestras imágenes. Se podría decir, por eso, que ahora son virtualmente inherentes a la materialidad y al imaginario de nuestra existencia histórica. En ese sentido, forman el específico nudo histórico de América Latina. (Quijano, 2006, pp. 11-12).

En segundo lugar, nuestro *Khipukamayúq* nos lega también una propuesta que es simultáneamente epistemológica y política, en tanto, en un mundo en que las poblaciones están cada vez más indigenizadas (Quijano, 2015, pp. 46-47) no se puede estudiar y accionar una sola cuerda del nudo. Para entender y transformar la condición de colonialidad es necesario pensar y actuar en todas las dimensiones, interdisciplinariamente en el ámbito del conocimiento y de manera intercultural en la esfera política-simbólica.

En América Latina, como en el Estados Unidos negro, probablemente por ser los dos territorios más antiguos del dominio colonial y de la migración, se levanta un proceso de reoriginalización cultural, esto es, de producción de significados originales, no meramente de versiones subalternas de la cultura criollo-euronorteamericana (José María Arguedas: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*; Toni Morrison: *The Song of Solomon*). El “nudo arguediano”, ese entrelazamiento peculiar entre la utopía de la liberación social y la de la identidad, resulta no ser privativo del mundo andino o de América Latina, sino de todo el mundo histórico constituido en la dominación colonial. Pero, quizás, termine apretando también a los propios dominadores. En sus propias sedes. (Quijano, 2014b, pp. 738-739, énfasis agregado).

Desplegamos, por último, una apuesta respecto a lo que pudo pensar Quijano al abandonar la idea de seguir la acción de Alejandro de cortar el nudo, porque sabía que eso era reproducir el patrón que hizo y constituyó la colonialidad/modernidad, si lo vinculamos, tal como hemos hecho, con el lema de los reyes católicos que da cuenta de su actuar: no importaban los medios, sino la conquista. Quijano no quería, imaginamos, replicar ese mismo método, no era posible, siendo congruente con su propio análisis. De ahí que podríamos aventurar en pasar del *nudo arguediano* al *nudo quijaniano*, incluso intentando ligar a los dos Quijanos: Alonso (el de La Mancha) y Aníbal (el andino). Ese pasaje sería también el de afrontar de mejor modo *los molinos de viento* que nos aguardan por delante, y que amenazan ya no sólo con incendio

y conquista, sino con un *diluvio universal* como solía decir Marx, por eso es que, quizá uno de los significados de la desfetichización del poder sea reconfigurarlo analíticamente en toda su crudeza, exhibiendo así la *desnudez del poder*, para exaltar nuestra dignidad desde los cuerpos intersubjetivamente ligados a comunidades vivientes.

Y tal como Quijano se cuestionó respecto de Arguedas si “¿era la utopía arguediana de la lengua, la utopía arguediana de la cultura, la misma utopía para la sociedad y el Estado?” y él mismo se apresuró en responder con una paradoja o ambivalencia: “probablemente sí y probablemente no. Arguedas es en eso también una cuestión abierta” (2011, p. 20). Como abierta y en disputa sigue estando la cuestión del poder y la política en nuestra América y el Caribe. De ahí la importancia de seguir tejiendo en conjunto las luchas, procediendo bajo el legado implícito de Quijano para obrar en *Khipuqta T'iuy* —“sumar, juntar todas las cuentas en *kipu*” (Mazzi Huaycucho, 2016, p. 417)—, sólo así seremos capaces de conducir nuestros procesos de re-originalización cultural y no ser conducidos por las fuerzas heterónomas del patrón global de poder.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida* (Antonio Gimeno, Trad.). Valencia, VC: Pretextos.
- Alexander, Jeffrey (2013). *The dark side of modernity* [El lado oscuro de la modernidad]. Cambridge, Reino Unido: Polity.
- Arguedas, José María (Trad.). (1966) *Dioses y hombres de Huarochiri*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Assis Clímaco, Danilo (2014). Prólogo. En Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp. 13-53). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Bartra, Armando (2018). *Experiencias desnudas. El lugar del acontecimiento en la historia*. Ciudad de México, México: UAM-X/MC.
- Borón, Atilio (2019). *El hechicero de la tribu. Vargas Llosa y el liberalismo en América Latina*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Brokaw, Galen (2002). Khipu Numeracy and alphabetic literacy in the Andes: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno* [La aritmética khipu y la alfabetización en los Andes: *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala]. *Colonial Latin American Review*, 11(2), 275-303

- Cairo Cauro, Heriberto y Mignolo, Walter (2008). *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid, MD: Trama.
- Calderón, Fernando. (comp.) (2018). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO. (Trabajo original publicado en 1987).
- Curcio Rufo, Quinto (1986). *Historia de Alejandro Magno*. Madrid, MD: Gredos.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University. (Hay traducción al castellano: (2008) *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona, CT: Tusquets).
- De Soto, Hernando (1987). *El otro sendero. La Revolución Informal*. Ciudad de México, México: Diana.
- De Soto, Hernando (2001). *El misterio del capital: ¿Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo?* Ciudad de México, México: Diana.
- Dussel, Enrique (2015) *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México, México: Akal.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México, México: Era.
- Franco, Jean (2016). *Una modernidad cruel*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Barcelona, CT: Anthropos/CEIICH-UNAM.
- Garcés, Fernando (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 217-242). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre *et al.*
- Gilly, Adolfo (2012). José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas. *Argumentos*, 25(69), 131-144.
- Grosfoguel, Ramón (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade*, (21), 29-47. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100029>

- Grüner, Eduardo (2012). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva corónica y buen gobierno*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1615)
- Hinkelammert, Frantz (1996). *El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto*. San José, Costa Rica: DEI.
- Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Hyland, Sabine (2017). Writing with twisted cords: The inscriptive capacity of andean khipus. *Current Anthropology*, 58(3), 412-419.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (2016). *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación*. Lima, Perú: Edición del autor.
- Menéndez Pidal, Faustino (2005). Tanto monta. El escudo de los Reyes Católicos. En Luis Suárez Fernández (Coord.), *Isabel la Católica vista desde la Academia* (pp. 99-138). Madrid, MD: Real Academia de la Historia.
- Mignolo, Walter D. (1995). *The darker side of the renaissance. Literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor, Estados Unidos de América: University of Michigan. (Hay traducción al castellano: (2016). *El lado más oscuro del renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Cali, Colombia: Universidad del Cauca).
- Mignolo, Walter D. (2011). *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. Durham & London, United Kingdom: Duke University.
- Mignolo, Walter D. (2014). Prefacio. En Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (Comps.) *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 7-9). Buenos Aires, Argentina: Del signo.
- Mignolo, Walter D. (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona, CT: Centre d'Informació i Documentació Internacionals a Barcelona y Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Moraña, Mabel (2013). *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*. Madrid, MD: Iberoamericana.
- Palermo, Zulma y Quintero Pablo (Comps.). (2014). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires, Argentina: Del signo.

- Pimentel, Nelson D. (2005). *Amarrando colores: la producción del sentido en quipus aymaras*. Oruro, Bolivia: Centro de Ecología y Pueblos Andinos.
- Puentes, Juan Pablo (2017). Comentario 6. ¿Por qué resulta tan difícil ir más allá de la crítica? En Peyloubet, Paula (comp.). *Reconocimiento de saberes*. (pp. 176-181) Buenos Aires, Argentina: Diseño.
- Quijano, Aníbal (1973). Política y desarrollo en América Latina. En Antonio Murga Frasinetti y Guillermo Boils (Comps.), *América Latina: dependencia y subdesarrollo* (pp. 215-235). San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.
- Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Perú: Sociedad y política.
- Quijano, Aníbal (1989). La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En Heinz Sonntag (Comp.), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo* (pp. 29-51). Caracas, Venezuela: UNESCO/Nueva Sociedad.
- Quijano, Aníbal (1992a). Réflexions sur l'interdisciplinarité, le développement et les relations interculturelles [Reflexiones sobre la interdisciplinariedad, el desarrollo y las relaciones interculturales]. En Eduardo Portella (Comp.), *Entre savoirs. L'interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, perspectives* (pp. 349-355). Toulouse, Francia: Erès/UNESCO.
- Quijano, Aníbal (1992b). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Peru Indígena*, 13(29), 11-20. (También en Heraclio Bonilla (Comp.). (1992). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-450). Bogotá, Colombia: Tercer mundo/FLACSO-Ecuador/Libri Mundi).
- Quijano, Aníbal (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima, Perú: Mosca Azul/CEIS/CECOSAM.
- Quijano, Aníbal (2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Pasos*, Segunda época, (127), 1-13.
- Quijano, Aníbal (2009). Fiesta y poder en el Caribe. Notas a propósito de los análisis de Ángel Quintero. En Ángel G. Quintero Rivera, *Cuerpo y cultura. Las músicas "mulatas" y la subversión del baile* (pp. 33-36). Madrid, MD: Iberoamericana/Vervuert/Bonilla Artigas. (Trabajo original publicado en 1999).

- Quijano, Aníbal (2011). El nudo arguediano. En *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura* (pp. 13-23). Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, Aníbal (2012). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, (122), 46-56.
- Quijano, Aníbal (2014a). ¿Sobrevivirá América Latina? En Zulma Palermo y Pablo Quintero (Comps.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 45-69). Buenos Aires, Argentina: Del signo.
- Quijano, Aníbal (2014b). Estética de la utopía. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 733-741). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2015, enero 6). *Presentación Nueva Crónica y Buen Gobierno Huaman Poma de Ayala* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=SJL7zpmkzq8>.
- Quintero, Pablo (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de trabajo-Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (19).
- Rochabrún, Guillermo (2011). El árbol, el injerto, el nudo. En ¿He vivido en vano? La mesa redonda sobre Todas las sangres *del 23 de junio de 1965* (pp. 119-127). Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rochabrún, Guillermo (2015). Quijano, la reinención de sí mismo (mimeo), 10 p.
- Sala-Molins, Louis (1992). *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage* [Las miserias de la Ilustración. Bajo la razón, el ultraje]. París, Francia: Robert Laffont.
- Salomon, Frank (2006) *Los quipocamayos: el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Segato, Rita (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Segato, Rita (2014). La perspectiva de la colonialidad del poder. En Z. Palermo y P. Quintero (Comps.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 13-42). Buenos Aires, Argentina: Del signo.
- Taylor, Charles (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona, CT: Paidós.
- Ulloa, Antonio y Jorge Juan. (1748). *Relacion historica del viage a la America Meridional hecho de orden de S. Mag. para medir algunos grados de*

meridiano terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la tierra, con otras observaciones astronomicas y phisicas, Madrid, MD: Antonio Marin.

Urbano, Henrique (Comp.). (1991). *Modernidad en los andes*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Urton, Gary (1998). From knots to narratives: Reconstructing the art of historical record keeping in the Andes from spanish transcriptions of inka *kipus* [De nudos a narrativas: reconstruyendo el arte del registro histórico en los Andes a partir de las transcripciones españolas de los *Khipus* incas]. *Ethnohistory* 45(3), 409-438.

Urton, Gary, (2017). *Inka history in knots: Reading khipus as primary sources* [La historia Inca en nudos: leer khipus como fuente primaria]. Austin, Estados Unidos de América: University of Texas.

Valladares Quijano, Manuel (2018). Aníbal Quijano: origen de su lucha contra el poder. *Ojo Zurdo, revista de política y cultura*, 3(6), 50-52.

Vargas Llosa, Mario (2014). *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Vega, Garcilaso de la (1985). *Comentarios reales, Tomo I, Libro Primero*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1606)

Velarde, Nora (1991). Aníbal Quijano. América, la modernidad y el capitalismo nacen el mismo día. Entrevista. *Illa. Revista del centro de educación y cultura*, (10), 42-57.

Dos teorías críticas acerca de la modernidad en el contexto latinoamericano: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel

Two Critical Theories about Modernity in the Latin American Context: Bolívar Echeverría and Enrique Dussel

Dante Ramaglia
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

RESUMEN La intención del texto es revisar algunas de las tesis elaboradas en el marco del pensamiento crítico latinoamericano para abordar la cuestión de la crisis de la modernidad. En particular se han retomado las distintas teorías que han propuesto dos autores contemporáneos: Bolívar Echeverría y Enrique Dussel. Diferenciadas claramente sus posiciones teóricas de la crítica que se había presentado en el discurso posmoderno, las mismas tratan de dar cuenta del significado de la modernidad con relación a fenómenos que la caracterizan de modo estructural, representados por el desarrollo del capitalismo y su derivación en la globalización. En este sentido, si bien se atiende al lugar de enunciación de estas teorías críticas, que se ubica en la situación singular de la experiencia moderna en América Latina, sus reflexiones tienen un alcance mundial desde el cual se pretende explicar el carácter contradictorio y complejo al que dio cauce este proceso civilizatorio. En el caso de Bolívar Echeverría se analiza su original propuesta en torno al *ethos* barroco, mediante el cual identifica un modo peculiar de realización de la modernidad que tiende a ofrecer una alternativa a la modernidad capitalista. Con respecto a Enrique Dussel se destaca su concepto de *transmodernidad*, que intenta ofrecer una respuesta superadora del eurocentrismo y la colonización que marcaron el devenir histórico desde la modernidad hasta el presente.

PALABRAS CLAVE Pensamiento crítico; Modernidad; América Latina; Bolívar Echeverría; Enrique Dussel.

ABSTRACT *The purpose of this paper is to analyze some of the thesis developed in the context of the Latin American critical thought in order to address the question of the crisis of modernity. We particularly consider the theories of two contemporary authors: Bolívar Echeverría and Enrique Dussel. Their theoretical positions are clearly different from the critique that had occurred in the postmodern*

discourse and they intend to account for the meaning of modernity in relation with certain phenomena that characterize it structurally, which are represented by the development of capitalism and the consequent globalization. In this sense, albeit taking into consideration where these critical theories have been enunciated, that is, the particular experience of modernity in Latin America, their reflections have a global scope and try to explain the complex and contradictory characteristics of this civilization process. We analyze Bolívar Echeverría's original proposal regarding the baroque ethos by which he identifies a particular way of modernity that tends to offer an alternative to the capitalist modernity. As regards Enrique Dussel, we underscore his trans-modernity concept that gives a new response to the Eurocentrism and colonization that marked the historical changes since modernity to the present.

KEY WORDS *Critical Thought; Modernity; Latin America; Bolívar Echeverría; Enrique Dussel.*

RECIBIDO RECEIVED 20/2/2019

APROBADO APPROVED 7/5/2019

PUBLICADO PUBLISHED 1/7/2019

NOTA DEL AUTOR

Dante Ramaglia, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo / INCIHUSA-CONICET, Argentina

E-mail: ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Dirección postal: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Argentina (código postal: 5500)

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5739-6331>

Partimos de considerar la significación que reviste la modernidad para el pensamiento contemporáneo, en particular a partir de las tesis que han efectuado una revisión crítica de sus alcances en cuanto período histórico-cultural y, fundamentalmente, de acuerdo a las características del proyecto civilizatorio que supone este proceso histórico en relación con la hegemonía detentada por el Occidente europeo y su extensión a nivel mundial. Los cambios estructurales que entraña el desarrollo de la modernidad han incidido en la configuración de aspectos institucionales que se vinculan con la tendencia a la modernización introducida en la dinámica que afecta de modo desigual a diferentes formaciones históricas, al mismo tiempo que se extiende a las modalidades novedosas que implica respecto a las identidades y las interacciones sociales que se reproducen en la vida cotidiana. Indudablemente su expansión a distintas realidades, desde la inicial generación de transformaciones profundas en los países europeos hasta abarcar las más diversas regiones geográficas del mundo no occidental, contiene una lógica que sustituye las formas tradicionales al mismo tiempo que crea innovadoras expresiones en todos los ámbitos de la experiencia por parte de un sujeto que se vuelve central a partir de la experiencia moderna. Esta apertura a la conquista de nuevas posibilidades todavía no alcanzadas hasta entonces en el terreno del conocimiento, junto con la amplitud que se logra en las relaciones interhumanas, trae aparejada una clausura a lo diferente y a los otros, en la medida que estos *últimos* no se sometieran a la lógica uniforme y homogeneizadora que se impuso frente a esa diversidad social y cultural que se estaba reconociendo a partir de una mayor conexión mundial.

Sin duda podría advertirse que existen fuertes nexos entre la trayectoria seguida con la modernidad y el proceso que desemboca en la actual globalización. Una mayor interrelación entre regiones geográficas, poblaciones y culturas se produce precisamente a partir del comienzo de la etapa moderna, cuando las naciones europeas se abren paso hacia el Atlántico y llegan a América, en lo que se ha caracterizado como un acontecimiento relacionado con la *mundialización*. Igualmente ambos hechos históricos, el de la modernidad y el de la globalización, han sido acompañados de una construcción hegemónica que se encuentra asociada a la gravitación que adquieren ciertas configuraciones geopolíticas: Europa junto con la invención vinculada a Occidente, en el primer caso, y este mismo constructo con su extensión a una serie de países centrales y otros que resultan marginales, en el segundo caso. Desde la perspectiva del pensamiento crítico se han cuestionado las ideologías que se presentan como excluyentes en la dirección seguida por estas formaciones históricas, ya sea su significado eurocéntrico para referirse a

la expansión de la modernidad, o la afirmación de un *pensamiento único* que niega cualquier manifestación alternativa en el nuevo mundo global orientado por el neoliberalismo.

En este sentido, se trata de contraponer una perspectiva que considere la complejidad de esta situación de una marcada interconexión mundial, que supone el entrelazamiento de diferentes civilizaciones con un grado creciente respecto de las relaciones interétnicas e interculturales, sin desconocer los efectos negativos que son evidentes. En el origen y avance de la modernidad, mediante lo cual Europa va a alcanzar un papel relevante a nivel mundial, se muestran también las consecuencias devastadoras acaecidas sobre la vida de otros pueblos y culturas. En el caso particular de América Latina se ha indicado su vinculación inmediata con el inicio de este proceso histórico, en que las poblaciones nativas y las traídas de África como mano de obra esclava sufrieron las peores atrocidades e injusticias todavía no saldadas. Las secuelas de la colonización, dependencia y formas de dominación, que se impusieron desde ese momento y van mutando en el tiempo, constituyen factores estructurales que inciden y se continúan reproduciendo en el curso de la globalización que corresponde a la fase actual atravesada por el sistema capitalista, siendo este último un aspecto constitutivo que sobredetermina la trayectoria que confluye en el presente.

De este modo, ha sido referida la situación vigente en la actualidad como una radicalización de la modernidad, debido a que varias de las tendencias que la orientaron siguen actuando en nuestro tiempo. En esta línea de análisis se habla igualmente de una *modernidad global*, que implica comprender, entre otras cosas, como se desplaza la anterior significación asociada a la noción de tiempo hacia la atención concedida al espacio. Asimismo, como señala Oliver Kozlarek (2015, p. 24 y ss.), las teorías de la globalización han puesto de relieve una experiencia que se relaciona con *el desarraigo* que afecta a las culturas regionales, ya que al mismo tiempo que borra las diferencias significativas en lo cultural al inscribirlas en un espacio indiferenciado, lleva a crear nuevas fronteras culturales, sociales y políticas. En consecuencia, la realidad global tiende a ser una realidad unificada y homogénea, a la vez que se presenta como fragmentada y heterogénea.

Un aspecto que igualmente resulta destacado se relaciona con la crisis en que desemboca la fase global de la modernidad relacionada con el capitalismo avanzado que predomina en nuestra *época*. Las consecuencias que conlleva el sistema capitalista expandido mediante corporaciones transnacionales han empujado a una desigualdad social creciente y alarmante. Una desigualdad que no solo se manifiesta entre países periféricos y centrales, sino que el

desmantelamiento del Estado de bienestar implica una brecha entre sectores sociales que se viene acelerando en cada realidad nacional; con mayor énfasis, por cierto, en aquellos que histórica y estructuralmente han resultado más empobrecidos.¹ Esta situación de inequidad y de injusticia distributiva ha sido y sigue siendo un motivo central del que se ocupan las reflexiones a que ha dado lugar lo que se conoce de modo amplio como pensamiento crítico, que tiene una dilatada trayectoria y expresiones significativas en el caso de la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas. Sin poder agotar en este trabajo la diversidad y variantes que presenta este movimiento intelectual contemporáneo, nos limitaremos a las reflexiones sobre la modernidad que se encuentran en dos filósofos representativos: uno es Bolívar Echeverría y otro es Enrique Dussel. En sus propuestas respectivas, que muestran coincidencias y enfoques en los que difieren, encontramos una serie de orientaciones que renuevan la teoría crítica desde una perspectiva latinoamericana.

Bolívar Echeverría: modernidad, capitalismo y *ethos* barroco

En las reflexiones desarrolladas por el pensador ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría se encuentra una singular y actual teoría acerca de la modernidad. En particular, su obra ofrece una elaborada crítica sobre las consecuencias de la modernidad capitalista y la necesidad de su superación, para lo cual apela en forma principal —dentro una meditación filosófica que posee marcados rasgos originales— a la relectura del pensamiento de Karl Marx, a la vertiente que procede de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, especialmente atendiendo a la derivación teórica que se desprende a partir de la obra de Walter Benjamin, y siguiendo esta línea que conjuga la filosofía social y política con la teoría cultural, repara en su articulación para comprender acontecimientos claves de la historia mundial, con sus proyecciones en aspectos que han signado el devenir histórico en el caso de América Latina.

En este último sentido, resulta fundamental la identificación y descripción de lo que ha denominado *ethos barroco*, comprendido como configuración particular de la cultura latinoamericana. Cabe aclarar que, si bien esta caracterización contribuye a desentrañar fenómenos propios del ámbito inmediato representado por la situación de los países latinoamericanos, el horizonte de su reflexión apunta a mostrar la conformación global que va a ir adquiriendo el proceso civilizatorio impulsado a partir del avance de la modernidad occidental, cuya definición última está marcada por la impronta

1 La comprensión acerca de estos procesos contradictorios de la modernidad, junto con las alternativas que se presentan actualmente en América Latina, está reflejada en mi trabajo Ramaglia, 2015.

hegemónica del capitalismo. La finalidad que orienta la elaboración teórica de Echeverría supone tanto la recuperación de otras formas históricas en las que se reconoce una modernidad alternativa, como la aspiración utópica de lograr la concreción de la misma en una formación inédita que se prefigura básicamente como poscapitalista.

Con el objetivo de abordar algunos núcleos centrales de su pensamiento vamos a considerar, en primer lugar, un texto significativo de su producción intelectual: “Modernidad y capitalismo (15 tesis).”² Para Echeverría la realidad mundial a que ha dado lugar el desarrollo de la modernidad se presenta como un hecho consumado e irreversible, en el cual se desenvuelve la existencia individual y colectiva sin que se pueda dejar de estar sometido a este proceso de alcance universal. Aun cuando registre diferentes variantes históricas, el mundo transformado por el proyecto moderno resulta decisivamente orientado por la formación del capitalismo en su interior. Independientemente que va a aclarar acerca de que este modo dominante sería solo una de sus realizaciones posibles, por lo que entiende que se requiere de su crítica deconstructiva para iluminar otras posibilidades superadoras.

En cuanto proceso civilizatorio la modernidad consiste en una forma histórica de totalización de la vida humana, de la cual el capitalismo es un momento parcial que comprende al modo de reproducción de la vida económica del ser humano. El hecho remarcado en su interpretación se refiere a que esta dimensión económica, bajo la forma capitalista, ha extendido su influencia sobre otras dimensiones de la existencia, incluida la que considera fundamental para todo proyecto, que se vincula al *trabajo productivo*. Desde este punto de vista, la relación fundamental que se verifica entre modernidad y capitalismo guía la tarea de la crítica, tal como dice Echeverría:

Dos razones que se complementan hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo. (2011, p. 71).

Asimismo distingue en la modernidad entre dos niveles que configuran su realidad: uno “posible o potencial,” definido teóricamente a partir de su faceta de forma ideal de totalización de la vida humana, que se presenta como

2 Este texto fue publicado por primera vez en 1989 y en una versión ampliada fue incluido luego en: Echeverría, 1995. Hemos seguido la reproducción del mismo en: Echeverría, 2011, pp. 67-115.

una realidad en suspenso, todavía indefinida; y otro “actual o efectivo,” que responde a la característica de constituirse como una configuración histórica, lo cual revela su carácter plural al remitirse a distintos proyectos que se suceden o entran en conflicto, de acuerdo a formas particulares sumamente variadas. No obstante este señalamiento de su pluralidad, el fundamento de la modernidad se reconoce en la profundización de un cambio tecnológico que surge lentamente en la Edad Media, recibe un impulso durante el siglo xvi, hasta desembocar en su avance irrefrenable desde la Revolución Industrial hasta el presente.³

De acuerdo a su descripción, la modernidad se caracteriza por la transformación de las sociedades tradicionales a partir de acontecimientos que corresponden a la historia de la civilización occidental, que tienen especialmente su epicentro en Europa. Este desafío que se presenta principalmente para el ámbito europeo como una situación de ruptura, aclara que se traslada posteriormente a otras civilizaciones con una interiorización menor. En la perspectiva ofrecida por Echeverría la modernidad encuentra su origen y desarrollo principal en el derrotero seguido por el *Occidente europeo*, a partir de lo cual se ha dado lugar a proyectos globales o parciales que suponen una *invención* o re-formación de sí mismo. De allí se derivan las configuraciones históricas efectivas, o las distintas *modernidades*, las cuales se han presentado en el curso de este proceso civilizatorio, que tiene como motor que lo anima hasta la actualidad al hecho del “revolucionamiento de las fuerzas productivas” (cfr. Echeverría, 2011, pp. 72-74).

Aun cuando el análisis del despliegue histórico de la modernidad se centre en las condiciones generadas en los países europeos, no descuida Echeverría sus efectos sobre otras regiones geográficas no occidentales, tal como veremos especialmente en sus referencias a la deriva que se sigue en el caso latinoamericano. Igualmente resulta evidente que su enfoque privilegia el surgimiento de diversas formas modernas a partir de su ubicación en la hegemonía que van adquiriendo las sucesivas potencias imperiales europeas y los distintos modelos impulsados sucesivamente por el capitalismo —*mediterráneo, nórdico, occidental y centro europeo*—; a partir de lo cual se identifican los

³ En otros estudios va a precisar los cambios paulatinos que contribuyen al surgimiento de la modernidad, en particular en el artículo: “Un concepto de modernidad”, publicado originalmente en 2008 y difundido en su página oficial: http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/concepto_modernidad.html.

Allí menciona, respecto a la debatida cuestión acerca del origen de la civilización moderna, la revolución tecnológica que se presenta inicialmente durante el siglo x en Europa, la cual responde a una modificación de la productividad del trabajo humano con la introducción de nuevos medios de producción y capacidades instrumentales que inciden en las formas de relación entre el ser humano y la naturaleza.

diferentes *ethos* históricos incluido el barroco. Este último constituye una formación cultural inicial que alcanza manifestaciones características en América Latina, motivo que ha llevado en otras interpretaciones a preguntarse si efectivamente no se trata de una expresión que reconoce un sentido original y propio en la cultura latinoamericana.

Según afirma Echeverría, se gestaron esas condiciones particularmente en Europa a partir del siglo XII en la situación que denomina como *protomodernidad*, lo cual supone un conjunto de realizaciones históricas que son caracterizadas de acuerdo a tres aspectos: 1) “la construcción del orbe civilizatorio europeo,” en que Europa a partir de tener un lugar funcional apto va a modificar las capacidades de las fuerzas productivas en la dirección de la formación de una *economía-mundo*; 2) “la subordinación de la riqueza a la forma mercantil,” en especial en la forma de circulación y en el intercambio que se hace en referencia al valor adquirido por las mercancías, que se va a extender socialmente para modificar las formas de producción y consumo; 3) “la consolidación católica de la revolución cultural cristiana,” hecho que acompaña la expansión de la modernidad desde la misión civilizatoria que se asigna Occidente al coincidir con la idea de salvación del género humano. Este último rasgo lleva a proponer un *sentido único* y una racionalidad común a diferentes comunidades particulares mediante un proceso de universalización. En síntesis, la serie de fenómenos protomodernos que describe se encuentran a la base de la formación del capitalismo como modo dominante de reproducción de la riqueza social, al mismo tiempo que este genera a partir de esos antecedentes una forma desarrollada de la totalidad social, es decir, entiende que se alcanza de este modo una modernidad efectiva (cfr. Echeverría, 2011, pp. 92-96).

A la base de la mayoría de las tesis esbozadas se encuentra presente la referencia a propuestas teóricas que provienen de Marx. La obra del pensador alemán había sido objeto de una lectura singular que se apropia de algunas de sus categorías por parte de Bolívar Echeverría en su anterior producción, que luego resulta articulada con sus estudios sobre la modernidad. La crítica de la economía política entiende que es una vía fecunda para desentrañar algunos de los problemas conceptuales del desarrollo histórico moderno, en particular acerca de la significación que tiene el capitalismo para su última etapa. En su análisis va a diferenciar, a la vez que indica su complementariedad, a la estructuración mercantil de la vida económica con respecto de la configuración que va a adquirir en el sistema capitalista el proceso de producción/consumo, las condiciones de propiedad y la dialéctica entre necesidades y capacidades. Igualmente señala que los conceptos de *cosificación* y *fetichismo* reciben

distintos sentidos en la fase mercantilista o mercantil-capitalista. La cosificación mercantil supone que el proceso de autoconstitución y socialización de los individuos se realiza de manera unificadora a través del mecanismo circulatorio de las mercancías, debido a lo cual la *autarquía* deja de conformarse como un atributo del sujeto social. En consecuencia, el *mundo de las mercancías* conecta mediante una forma de sociabilidad abstracta a los individuos privados, como expresión de la *fetichización* que lo sustenta al no ser percibido ese mundo como creación humana. En la cosificación o enajenación mercantil-capitalista se añade el hecho de que en esta socialización abstracta interviene la explotación laboral regulada por la desigualdad de los medios de producción y, por lo tanto, está atravesada por las relaciones de dominación entre clases (cfr. Echeverría, 2011, pp. 76-79).

De allí que señale Echeverría el carácter destructivo del sistema capitalista en relación al modo de reproducción de la riqueza social según la finalidad de generación de plusvalor, orientada por la “ley general de acumulación capitalista” enunciada por Marx. Las consecuencias negativas asociadas a la asimilación de la modernidad bajo el capitalismo resultan descriptas también a partir de otra característica que se traslada a la comprensión de los diferentes *ethos* históricos. La misma se refiere a la subsunción que se produce del proceso *real* de la transformación de la naturaleza y la existencia concreta de la vida económica como formación de riqueza a partir del proceso *formal* de producción de plusvalía y acumulación de capital, en cuanto forma abstracta de la dimensión económica. Este es un fenómeno que entraña una fuerte contradicción que se experimenta en la conformación las sociedades modernas, como afirma Echeverría (2015, p. 85):

A un tiempo fascinantes e insoportables, los hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan bajo la forma de la ambivalencia aquello que constituye la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso de trabajo/disfrute (un sentido “social-natural”), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación (un sentido “social-enajenado”), por otro.

De acuerdo a este señalamiento se explica también la ambivalencia de la modernidad capitalista impulsada por la civilización europea, ya que conjuntamente con las posibilidades que genera con relación a la realización de su fundamento relativo a lograr en forma renovada la abundancia, lo desvirtúa al orientarse por su modo de reproducción de la riqueza a instalar una insatisfacción del conjunto de las necesidades sociales, en que se impone el reino de la escasez artificial.

A partir de mostrar esta contradicción fundamental de la modernidad capitalista, Echeverría identifica diferentes formas de comportamiento que han caracterizado lo que designa como distintos *ethos históricos*, de los cuales desarrolla una explicación sistemática en varios de sus escritos, que aquí serán sintetizados en sus rasgos fundamentales. En primer lugar, podría observarse que la significación otorgada a cada uno de ellos responde a un análisis que enfatiza principalmente lo que denomina como *dimensión cultural*, indicando la necesidad de comprender las vinculaciones de la cultura con el conjunto de los fenómenos sociales, políticos y económicos a los que se refiere. La cultura para el autor no se limita únicamente a la esfera intelectual, sino que posee su materialidad concreta, que se manifiesta en las formas mediante las que el ser humano establece sus relaciones con el otro y la naturaleza cuando produce y consume bienes, además de codificar y decodificar consciente o inconscientemente el significado de los mismos. Si el ámbito cultural representa la posibilidad de realización autónoma en el *ámbito* fundamental de la vida política, se encuentra también sometido al proceso de valorización del valor según la lógica de la acumulación capitalista, que orienta los comportamientos a la automatización y la homogeneización en las sociedades modernas.

224

Sobre la base de esta concepción acerca de la cultura se desprende la noción de *ethos* histórico, que pretende explicar fenómenos concretos de la actividad cultural a partir de su acontecer histórico. Mediante este concepto, en primer lugar, se trata de captar un acontecimiento profundo que conduce a la transformación de las sociedades, el cual se despliega en procesos de larga duración; para luego, en segundo lugar, atender a las diferentes modalidades en que ese acontecimiento es asumido y asimilado dentro de los comportamientos de la vida cotidiana. En tal sentido, la propuesta que hace el autor acerca del *ethos* histórico se relaciona desde el punto de vista de su caracterización con un sentido amplio, que abarca desde las expresiones culturales en sentido restringido, hasta los usos y tradiciones, instituciones sociales, maneras de actuar y pensar, de organizar el trabajo y otras modalidades de comportamiento que se reproducen en lo cotidiano, las cuales, en última instancia, están vinculadas a las formas de producción y consumo de bienes. Igualmente incluye los diversos modos de comunicación y lenguaje, que se identifican con lo que se considera como formas de producción y consumo de significaciones. De acuerdo a la aclaración que hace Echeverría respecto al hecho de que todos estos *ethos* se han dado dentro de la modernidad capitalista, se deriva que ninguno de ellos resulta ajeno a las contradicciones insalvables que se encuentran asociadas a esta forma de reproducción de la vida social y

económica de los individuos y las comunidades. En una de sus definiciones acerca del *ethos* histórico afirma lo siguiente:

Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible; una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una sustancia previa o “inferior” (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla. (Echeverría, 1988, p. 37).

Inmediatamente identifica esta contradicción con el fenómeno del capitalismo en que se desenvuelve la vida práctica de los sujetos, atravesada por dos dinámicas contrapuestas: una relativa al proceso de trabajo y de disfrute con relación a valores de uso y otra referida al proceso de valorización del valor abstracto según la lógica capitalista, que termina subordinando y sacrificando a la primera. Este enfoque acerca de la crisis que entraña la cultura moderna muestra también la concepción singular que tiene Echeverría acerca del marxismo, que recuerda el antecedente importante de sus posiciones vinculadas a la primera Escuela de Frankfurt, a través de las obras de Horkheimer, Adorno y Benjamin, entre otros desarrollos originales de la misma.

En particular, su propia interpretación acerca de este sentido ampliado de lo cultural se plantea ante la contradicción que se asocia a la consolidación de la modernidad, teniendo en cuenta las formas de resistencia o no que se han presentado a partir de una revisión de sus manifestaciones y variantes históricas. Cuando Echeverría afirma que la modernidad es múltiple, asigna este hecho a las distintas estrategias que se presentan en relación con su desarrollo temporal y espacial, según una caracterización que atiende a los diferentes comportamientos que se plasman en la vida cotidiana. Estos comportamientos son los que caracteriza como *ethe* básicos que se presentan en la modernidad, designándolos de acuerdo a categorías estéticas. De este modo, reconoce cuatro formas diferentes: el *ethos realista*, el *ethos romántico*, el *ethos clásico* y el *ethos barroco*. Cada uno muestra distintos modos de enfrentar los desafíos que sobrevienen en el mundo moderno, siendo el *ethos realista* el que se adapta más claramente a las reglas y principios de la modernidad capitalista —tal como Max Weber describe a la ética protestante con respecto al *espíritu del capitalismo*— y, en cambio, el aporte del autor comentado consiste en desentrañar el significado que reviste el *ethos barroco*, en el cual se ubica una

estrategia de supervivencia que ofrece un modo particular de resistencia a los cambios que introduce el capitalismo. Todas estas formaciones culturales han surgido en el decurso de la modernidad según las coyunturas experimentadas inicialmente por las naciones europeas, de acuerdo a las distintas modernidades que se han mencionado, siendo el *ethos* realista el que alcanza una hegemonía en los países del centro y norte de Europa para extenderse luego a los Estados Unidos y no deja de estar presente en la mayoría de las regiones en que ejerce su decisiva influencia. Con respecto a la última forma, el *ethos* barroco, es señalada como la que va a caracterizar a las sociedades latinoamericanas, ya desde la colonia por parte de las culturas indígenas y mestizas hasta llegar a las expresiones actuales.

Como se mostró anteriormente, la contradicción fundamental que trae aparejada la civilización moderna es retomada a partir de las tesis de Marx, en el sentido que la misma entiende que se da:

entre el modo concreto, natural o no mercantil de reproducción de la vida social, por un lado, y el modo abstracto, artificial o mercantil-capitalista, por el otro. Esta es la contradicción que aparece en el mundo objetivo bajo la forma de la contradicción entre el “valor de uso” de las cosas, por una parte, y su “valor de cambio”, por otra. (Echeverría, 2011, p. 180).

Según lo expresa claramente Echeverría en su reflexión crítica, el desarrollo de la modernidad provoca que los sujetos deban vivir en un mundo rígido por dos dinámicas que responden a principios diferentes: una obedece a la reproducción de lo concreto, a una dinámica cualitativa y *natural* de producción y consumo de valores de uso; y otra se orienta a la reproducción de lo abstracto, una dimensión cuantitativa del mundo según la dinámica de producción y consumo de valores puramente económicos dentro del sistema capitalista. A esto agrega que la dimensión cualitativa de la vida termina siendo sacrificada a la dimensión cuantitativa; o en otros términos, que la dinámica concreta y *natural* de la vida social queda subordinada a esa dinámica abstracta según una lógica mercantil-capitalista.

La cuestión central radica en el modo en que se enfrenta esta contradicción a través de distintas estrategias presentes en la vida cotidiana, ya que esta es una condición ineludible que se ha impuesto con la irradiación de la modernidad. Cada uno de estos *ethos* que son reconocidos implican una actitud diferente frente a las transformaciones profundas que introduce el capitalismo en la vida de los sujetos sociales, que desarrollan así distintos comportamientos prácticos para sobrellevar lo que se considera como una

situación *invivable* desde la perspectiva de la posibilidad de una existencia asociada con la dimensión cualitativa. Asimismo aclara que ninguna de estas estrategias civilizatorias se dan aisladamente y de modo exclusivo, sino que aparecen combinadas entre sí de distintas maneras, remarcando el hecho de que el *ethos* realista adquiere un papel dominante que obliga a las demás formas a traducirse a su propia lógica. Esto último remite a la cuestión relativa a que, si bien reconoce que los tipos de *ethos* surgen de diferentes momentos de la modernidad y el capitalismo, no dejan de configurar la vida social contemporánea desde su manifestación como *estratos arqueológicos*, o por su decantación histórica.

En el caso del *ethos* realista indica que en él no está ausente la contradicción capitalista, pero ella resulta neutralizada mediante el recurso de su negación. Para este modo de comportamiento las necesidades concretas cualitativas son equivalentes a las necesidades cuantitativas abstractas-mercantiles. La acumulación del capital y la satisfacción mediante los valores de uso son prácticamente lo mismo; la primera se corresponde con la segunda para darle un sentido a la reproducción social. En tal sentido, aclara que esta es la forma básica cultural más funcional que se presenta en la modernidad capitalista.

Con respecto al *ethos* romántico afirma que comparte con el anterior la actitud de negación frente a la contradicción generada por el capitalismo. Su estrategia consiste también en hacer coincidir la realización de los valores de uso y la reproducción del capital, pero considera que esto no sucede porque la forma concreta de la vida humana sea reducible a la forma capitalista, sino porque esta última resulta una configuración particular histórica de realización de la primera. La acumulación no se observa solo como obligación económica, ya que se remite a un trasfondo espiritual concreto, el *espíritu de empresa*, a su vez asociado a sujetos soberanos dentro de una comunidad representada por un sujeto-macro, el Estado-nación, *que controla la acumulación de capital*.

Lo que identifica como *ethos* clásico contiene ya un reconocimiento del sacrificio que implica la subordinación de la vida *natural* bajo la *vida* del capital. No obstante, desarrolla una actitud positiva hacia el capitalismo, en la medida que entiende que este ofrece nuevas posibilidades a la vida humana mediante la realización del progreso técnico. Como ejemplo de este *último ethos* menciona a los filósofos del período de la Ilustración.

Con relación al *ethos* barroco, destacado en su interpretación como expresión de una modernidad alternativa, señala que presenta una estrategia de neutralización de esa contradicción del capitalismo a través de un comportamiento disfuncional y negativo. En contraposición a los *ethos* realista, romántico y clásico —de los cuales claramente se diferencia—, la

actitud barroca no internaliza el destino capitalista y rechaza la subsunción de la “dinámica natural de la reproducción social” a la “dinámica de la autovalorización del valor económico.” Por este motivo, Echeverría realiza una sugestiva indicación de la forma en que se sobrelleva la vida cotidiana en el caso de este particular *ethos*:

Este comportamiento Barroco convierte el sacrificio de la consistencia cualitativa real del mundo en una construcción de una segunda consistencia cualitativa imaginaria para él. “El hombre puede soportar las condiciones reales, insostenibles de la vida en la modernidad capitalista, solamente si al mismo tiempo se re-crea para sí mismo su experiencia de una manera diferente, una manera imaginaria y “transreal.” Este podría ser el lema del *ethos* barroco. (Echeverría, 2011, pp. 184-185).

La denominación que remite al arte barroco resulta explicada desde ese mismo impulso a la recreación imaginaria de lo real, en que la representación cobra un valor en *sí misma*. En este sentido, retoma el concepto de *decorazione assoluta* que surge de los estudios sobre el barroco realizados por Adorno, quien señala que lo ornamental deja de ser un medio y se transforma en un fin, alcanzando el desarrollo de su propia ley formal. En la obra de arte barroca se desdibujan los límites entre los elementos esenciales y accesorios; en este caso lo accesorio remite a lo ornamental que se termina convirtiendo en protagonista y contiene su *principio de formación*, sin abandonar su forma subordinada dentro del conjunto estético. Igualmente afirma Echeverría que los mecanismos de representación en el arte barroco le dan una significación incierta —la obra se trasciende a *sí misma* diciendo más de lo que dice—, similar a la actitud que prevalece en el *ethos* barroco cuando crea una consistencia cualitativa imaginaria para los valores de uso que están siendo sacrificados a la acumulación del capital. De allí también se desprende la tendencia a una estetización de la vida cotidiana propia de este *ethos* frente a los signos que muestran la agonía de una forma de existencia histórica, la cual resulta recuperada en ese plano imaginario a la vez que la transforma a partir de su afirmación como valiosa. En consecuencia, identifica a lo barroco como subyacente a la cultura latinoamericana, representada por la tendencia a crear una consistencia imaginaria, de tipo cualitativo, frente a una realidad que se vuelve invivible al ser colonizada por el avance del capitalismo.

En su referencia histórica a la situación experimentada en el caso particular de Latinoamérica, afectada por la dominación colonial establecida durante varios siglos, Echeverría propone estudiarla con relación a la clave barroca que caracteriza su configuración cultural. El *ethos* barroco intenta

sobrellevar esta contradicción señalada mediante manifestaciones de resistencia que varían en el tiempo. En el origen y desarrollo del barroco reconoce una serie de cambios históricos que se producen en el ámbito hispanoamericano. Estos abarcan desde comienzos del siglo xvii a mediados del siglo xviii, cuando la reorganización del Imperio español bajo el despotismo ilustrado clausura la experiencia de un mundo histórico peculiar que se había venido manifestando hasta entonces. Entre otros aspectos menciona la destrucción de las Reducciones guaraníes y la cancelación de la política jesuita después del Tratado de Madrid en 1750. Aparte de esta modernidad de signo religioso que se contrapone al individualismo abstracto, repasa en el hecho de la formación de un orbe económico informal en las colonias, que se remite al proyecto histórico de reconstitución de la civilización europea que encabezan los propios *criollos*, pero que no excluye formas de mestizaje con las civilizaciones indígenas y africanas que sobrevivieron a la destrucción generada por la conquista y la colonización (cfr. Echeverría, 1988, pp. 49-50).

El fenómeno del mestizaje cultural resulta central en la interpretación de Echeverría, que es el que va a dar por resultado la formación del *ethos* barroco. Tal como describe al mestizaje se trata más de un proceso semiótico al que denomina sugestivamente como *codigofagia*:

Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometándose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después. (Echeverría, 1998, pp. 51-52).

Cabe agregar que esta tesis interviene con originalidad en torno al prolongado debate sobre la caracterización de la cultura latinoamericana, además de mostrar otra dimensión de la temática del mestizaje que muestra la posibilidad de coexistencia de diferentes culturas, en este caso la europea y la americana, en un proceso que las transforma radicalmente pero que no anula las características peculiares de cada una, que culminan fundiéndose en una creación inédita.

En este sentido, la formación básica del barroco se origina debido a la misma declinación del modelo civilizatorio europeo en América, ante lo cual señala la iniciativa desplegada por las poblaciones indígenas de los centros urbanos de México y Perú en ese momento histórico, cuya estrategia de supervivencia consistió en el mestizaje cultural. Esto significa que, a partir de la

aceptación de que su mundo había sido avasallado y que no tenían la posibilidad de remplazar a la civilización europea en decadencia, dejaron que su cultura fuera devorada para reconstruir desde adentro a esa cultura dominante, lo que dio lugar al surgimiento de una modalidad americana de la civilización occidental. El período que abarca el *largo siglo XVII* consiste en el surgimiento de estrategias de comportamiento que permean la vida cotidiana y alcanzan su expresión en la dimensión cultural. En este proceso histórico entiende Echeverría que se generaron las formas culturales que caracterizan a las sociedades latinoamericanas hasta el presente. Si se cifra en el *ethos* barroco la posibilidad de vislumbrar una modernidad alternativa, tiene que ver precisamente con su capacidad de reconstrucción de otras posibilidades para la realización de la existencia humana que no sean sacrificadas al modo capitalista de reproducción económica y social. Aun cuando la opción ofrecida por el modelo barroco no sea radicalmente revolucionaria, no deja de indicar que una auténtica superación se puede dar en la alternativa ofrecida por el socialismo, que para el autor se orienta de modo utópico hacia una sociedad emancipada.

Eurocentrismo, descolonización y transmodernidad en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel

El cuestionamiento de la visión eurocéntrica que acompaña a diversas referencias acerca del debate sobre la constitución de la modernidad occidental es particularmente desarrollado por Enrique Dussel, en una extensa elaboración conceptual que en sus últimas referencias alude a la noción de *transmodernidad*. Este planteo, que en el autor mencionado se origina a partir de sus formulaciones acerca de la filosofía de la liberación, ha sido retomado por líneas teóricas actuales que se reconocen en el *giro decolonial*. El punto de partida de su enfoque crítico tiene como eje central a la idea de *exterioridad*, que ha caracterizado sus posicionamientos filosóficos desde diversas perspectivas, especialmente en el campo de la ética y la política, la cual resulta trasladada a una comprensión acerca de la modernidad que privilegia la reivindicación de quienes han sido *víctimas* y excluidos del proceso civilizatorio occidental en su expansión a nivel mundial. No obstante, resulta necesario revisar esta misma representación de una exterioridad absoluta a partir de la cual se piensa la transformación social y la reversión de las consecuencias de la modernidad occidental, en la medida que las condiciones generadas por ese proceso llevan a modificar las realidades preexistentes e involucrar en su desarrollo dialéctico a las formas de subjetividad y relaciones sociales que se transforman bajo la conjunción de la modernidad y el capitalismo. Esto significa que quienes resultan excluidos y marginados en el curso que sigue la modernidad capitalista,

igualmente están implicados de modo subordinado en las relaciones dialécticas que se establecen dentro de un sistema de dominación.

En diversas intervenciones Dussel ha venido postulando un enfoque interpretativo histórico y geopolítico de la significación de las alternativas que se presentan con la conformación de la modernidad occidental, desde una propuesta original que aporta a la discusión de problemas cruciales del mundo contemporáneo a partir de una perspectiva de largo plazo, tanto extendida en relación al pasado como proyectada hacia el futuro de la humanidad. En el esquema de interpretación ofrecido en sus tesis la modernidad no es solo un fenómeno intraeuropeo, sino que tiene su origen con la llegada de los españoles al continente americano; un acontecimiento que está vinculado con el proceso de acumulación originaria y la formación de un sistema colonial que se afianzará en los siglos siguientes. Con la apertura realizada hacia el Atlántico, el resultado es que Europa deja de estar aislada y de ser periférica como lo era hasta ese momento, lo cual es forzado en parte por el cerco que había sido establecido por el mundo islámico y la mayor importancia que posee en lo productivo y comercial China y la región indostánica hasta finales del siglo XVIII. El señalamiento de la existencia de una modernidad temprana, originada con la colonización llevada adelante en América a partir de 1492, indica también el hecho de la paulatina constitución del dominio europeo como centro de ese sistema-mundo, que se continúa afianzando en otros momentos del despliegue del progreso moderno para alcanzar su apogeo con la Ilustración, la Revolución industrial y el desarrollo del capitalismo.⁴

Mediante una tesis central respecto a la mutua implicación de esta serie de procesos históricos, que resulta indicativa de la orientación que lo vincula al grupo denominado modernidad/colonialidad,⁵ afirma

4 En relación con este tema, la hipótesis inicial de la configuración de Europa como centro a partir de 1492 resulta reconsiderada por Dussel cuando afirma que eso se logra después del avance histórico de la modernidad comenzada en esa fecha, ya que se ejerce con mayor propiedad recién a partir del dominio mundial alcanzado con la Revolución industrial y la consolidación del sistema capitalista, que posee su contraparte en lo cultural con la Ilustración, por lo que dice: “La hegemonía central e ilustrada de Europa no tiene sino dos siglos (1789-1989) ¡Sólo dos siglos!” (Dussel, 2006, p. 47).

5 El grupo modernidad/colonialidad hace referencia a una serie de autores que animan una línea de pensamiento crítico desde hace aproximadamente dos décadas, entre ellos: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres. Un texto que explicita las postulaciones iniciales de este grupo se encuentra en la compilación de su encuentro inaugural, editada como: Lander, 2000. Asimismo, es posible advertir que las proposiciones críticas de Dussel sobre la modernidad y el eurocentrismo son asumidas por parte de este movimiento intelectual, tal como se refleja en: Mignolo, 2001.

precisamente: “modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente” (Dussel, 2006, p. 40). Esta conjunción es la que se intenta mostrar a partir de constataciones históricas que desmontan el mismo relato eurocéntrico acerca de la modernidad, mediante el cual se desconocen los alcances efectivos de la relación de subordinación de otras culturas que van a ser negadas y menospreciadas a partir de la constitución de un sistema económico y político bajo el poder colonial que detentan distintos países europeos. Ese relato, que desconoce e inferioriza al otro diferente, a la vez contiene una representación ilusoria de la cultura occidental como equivalente a lo universal, en que inadvertidamente los propios valores se colocan como pautas que justifican el dominio ejercido.

De este modo, entonces, es interpretado el lugar central que asume Europa a partir del horizonte mundial inaugurado por el periodo moderno, tal como lo expresa Dussel en sus posicionamientos críticos:

Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia,” podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad.” El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonzada por Europa como “centro”. (Dussel, 2000, p. 48).

En consecuencia, se trata de mostrar una dirección alternativa que busca contrapesar las representaciones derivadas del etnocentrismo europeo que se instaura como parámetro valorativo durante los siglos que corresponden al mundo colonial. Pero las culturas que han sido despreciadas e ignoradas en la conformación de ese sistema-mundo, aclara Dussel que son “culturas universales y milenarias, como la China y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etcétera), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural)” (2006, p. 47). En ellas se cifra un núcleo de resistencia que las ha hecho subsistir, a pesar de la acción interna de las élites modernizadoras y occidentalizadas, y en esa diferencia entiende que se constituyen como la *exterioridad* a la misma modernidad europea, desde donde puede ser recreada una respuesta superadora a las aporías en que ha desembocado el mundo actual. La posibilidad de alcanzar otro estadio histórico, diferente al que dio origen a la civilización moderna, se visualiza en esta capacidad de interacción

de las distintas culturas a nivel mundial y, en especial, por las contribuciones que puedan hacer para enfrentar algunos desafíos del presente. A esta superación que daría inicio a otra edad histórica la ha caracterizado Dussel con la noción de *transmodernidad*: “*Trans*-modernidad indica todos los aspectos que se sitúan ‘más allá’ (y también ‘anterior’) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas” (Dussel, 2006, p. 49).

Asimismo, frente a la preocupación actual por la comunicación entre diferentes culturas —un hecho acentuado a partir de la misma globalización—, plantea Dussel una opción diferente a la que supone el multiculturalismo liberal, que desconoce las asimetrías existentes al momento de plantear relaciones tendientes a la obtención de un consenso. El horizonte que se proyecta más allá de los problemas generados con el desarrollo de la modernidad capitalista hegemónica entiende que requiere de la concreción de un diálogo para retomar los aportes de cada una de esas culturas tradicionales todavía vigentes. Desde esta perspectiva, este proceso de cambio es promovido a partir de la alteridad representada por las culturas de esos pueblos en una fase histórica considerada como poscolonial, cuya interacción no deberá reflejar una unidad indiferenciada y vacía sino un mundo pluriverso, conformado por distintas universalidades que participan de un diálogo crítico intercultural.

Una consideración similar en relación al modo en que se está abriendo una etapa distinta a nivel mundial que requiere de la elaboración de una comprensión diferente de la filosofía, en particular del modo en que se aborda y estudia su historia, resulta expuesta en otro texto al que Dussel le ha dado una especial difusión: “Una nueva edad mundial en la historia de la filosofía”, publicado originalmente en 2008 (cfr. Dussel, 2015, pp. 11-30). Bajo la idea de la entrada a un nuevo estadio histórico, se plantea la necesidad de alcanzar un mejor conocimiento e integración de diferentes manifestaciones culturales que superen el eurocentrismo que se impuso a partir de la filosofía moderna, en que una expresión particular se erige hegemónicamente con pretensión de universalidad. Frente a esta situación de validación del predominio occidental, aceptada comúnmente por la comunidad filosófica internacional, se trata de mostrar como todas las culturas en sus orígenes han elaborado concepciones acerca de lo que denomina como *núcleos problemáticos universales*, esto es, preguntas fundamentales de carácter ontológico acerca del mundo exterior y también referidas a la interioridad humana.

Las elaboraciones conceptuales de las culturas antiguas pasaron desde las narraciones asociadas al mito —al que no se le debe negar racionalidad, sino que funciona en un nivel simbólico— a un momento posterior del desarrollo

de esas civilizaciones, llegando a la enunciación de un discurso racional con categorías filosóficas que procuran una mayor univocidad en la significación, pero pierden sugestión respecto al sentido. En consecuencia, se generaron diferentes escuelas que cultivaban la *sabiduría* aplicada a la vida, aunque no estaba totalmente desligada de contenidos míticos, tal como se refleja en algunos textos antiguos de la India, China, Persia, Mesopotamia, Egipto, Grecia, de Mesoamérica en los aztecas y mayas, y del mundo andino entre los quechuas y aymaras que organizaron el Imperio Inca, como ejemplos a partir de los cuales se expone la argumentación del autor (Dussel, 2015, pp. 15-18). Con esta observación se cuestiona igualmente el origen exclusivo de la filosofía en Grecia, que forma parte de la misma construcción de Europa como heredera de ese mundo clásico y, por lo tanto, se reafirma la presencia efectiva de desarrollos filosóficos en otras grandes culturas de la humanidad.

A partir del reconocimiento de la pluralidad cultural que está a la base de diversas tradiciones filosóficas se visualiza la posibilidad de llegar a establecer un diálogo entre ellas. Una forma alternativa de enseñar la historia de la filosofía se estima que partiría de estudiar y valorar esas diferentes tradiciones, como sería el caso de impartir cursos de filosofía que tengan en cuenta a los grandes pensadores de las distintas culturas de la antigüedad. También supone considerar las cuestiones que han sido tratadas de modo novedoso, o desde un enfoque diferente, de acuerdo a la pertenencia cultural y geopolítica de cada tradición filosófica. En esta tarea de redefinición que se presenta a comienzos del siglo XXI resulta entonces necesario afianzar el diálogo interfilosófico, dentro de lo que concibe el autor como un “proyecto mundial analógico de un pluriverso *transmoderno*” (Dussel, 2015, p. 30).

Como se ha mencionado anteriormente, la crítica efectuada por Dussel al eurocentrismo y su emplazamiento a partir del sistema-mundo moderno consiste en un elemento conceptual que lo vincula a pensadores representativos del giro decolonial. Igualmente hay que considerar que su relación con los planteos sobre la descolonización está mediada por las formulaciones que corresponden a la filosofía de la liberación que ha seguido promoviendo el autor comentado, a partir de lo cual se incorporan algunas proposiciones teóricas de estos nuevos movimientos intelectuales, como en otros casos podrían visualizarse incompatibilidades. El mismo Dussel ha dado cuenta de cuáles eran esas posibles mediaciones que existían entre estas diversas tendencias generadas tanto en América Latina como por parte de los latinoamericanistas de Estados Unidos dentro de un balance realizado hacia finales de los '90, en un artículo titulado: “La filosofía de la liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad” (2015, pp. 31-50).

En cierta medida, se muestra permeable a algunas de las críticas que se le efectuaban al latinoamericanismo, ya sea desde la óptica posmoderna en su recusación de los esquemas duales simplificadores o de acuerdo a la localización del discurso que plantean los estudios culturales. Sin embargo, defiende a la filosofía de la liberación, en particular en sus propias teorizaciones, que han adelantado críticas a la modernidad a partir de un horizonte mundial no eurocéntrico y ha propiciado un discurso desde el lugar de los sujetos subalternos, de acuerdo a la categoría de *alteridad* o refiriéndose a los excluidos y *víctimas* que genera la globalización. Esta tendencia política crítica es lo que entiende Dussel que debe seguir sosteniéndose, frente a la ausencia de compromiso del posmodernismo.

Por otra parte, considera que la preocupación por situarse desde la periferia y la situación vivida por los grupos subalternos, tal como lo proponen los *Subaltern Studies* y los *Cultural Studies* que desembocan en la crítica poscolonial, encuentra puntos de contacto con el pensamiento latinoamericano y la filosofía de la liberación que habían tratado anteriormente estos temas. Igualmente, desde una perspectiva diferente que nos lleva a cuestionar esta vinculación teórica aludida por el autor, es posible afirmar que existe un desconocimiento generalizado de los desarrollos teóricos y discusiones surgidas dentro del latinoamericanismo filosófico por parte de quienes impulsan los estudios subalternos latinoamericanos, mayormente autores de esta procedencia geográfica que se encuentran en universidades norteamericanas dentro de departamentos dedicados a la crítica literaria antes que a la filosofía. Aun cuando se plantea que estos últimos estudios podían tomar el relevo de la discusión sobre el latinoamericanismo, no se observa claramente que muchas de las categorías y enfoques propuestos por el pensamiento latinoamericano y la filosofía de la liberación hayan sido sobrepassados, ya que el eje ha sido desplazado hacia otros intereses e incluso parecen ignorarse los aportes de estas líneas de indagación.

Si bien predomina la intención de acercar posiciones entre lo que se contempla como corrientes actuales de pensamiento crítico, que de hecho terminan de confluír parcialmente en el grupo modernidad/colonialidad, pueden advertirse ciertas cuestiones teóricas que tensionan esta convergencia. Con respecto a las concepciones posmodernas la posición de Dussel ha sido generalmente crítica, no solo por la discusión entablada sobre su trasfondo ideológico-político, sino también por la idea de racionalidad y universalidad que él ha sostenido, tal como se ve representado en la fundamentación de la ética y de la política de la liberación, que aluden a la vida humana como principio material y universal. Desde este punto de vista también propone que

la crítica a la modernidad no debe entenderse como renuncia a la racionalidad, a diferencia de los planteos posmodernos, cuando afirma:

La crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.). La afirmación y emancipación de la *diferencia* va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es *diferencia* o *universalidad*, sino *universalidad* en la *diferencia*, y *diferencia* en la *universalidad*. (Dussel, 2015, p. 48).

Otro tema que reviste una notoria diferencia se evidencia en la orientación asumida por Dussel en su lectura de Marx para incorporar sus tesis a la reformulación de la filosofía de la liberación que realiza, independientemente que la suya es una versión singular del marxismo. Esta tendencia es claramente visible en las propuestas elaboradas desde mediados de la década de los ochentas hasta el presente; si bien, como vimos en la cita anterior, en su idea de emancipación son incluidos sujetos políticos que no se limitan a una distinción solo clasista. En el caso de los autores latinoamericanos que sustentan la teoría poscolonial (o decolonial), en su mayoría son renuentes a los análisis provenientes del marxismo, salvo algunos ejemplos destacables como es el del sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien registra una trayectoria anterior asociada a la orientación heterodoxa de esta corriente intelectual hasta desembocar en sus innovadoras ideas acerca de la *colonialidad del poder*.⁶ En general, dentro de la tendencia que se identifica como perteneciente al *giro decolonial* se ha tomado distancia de las categorías marxistas, al remarcar a la cuestión racial como motivo central de subordinación y clasificación social, junto con el señalamiento de las consecuencias del fenómeno de la colonialidad que se reconoce en su extensión a distintos ámbitos (cfr. Castro Gómez y Grosfoguel, 2007).

Este último asunto de la presencia de la colonialidad a partir de la experiencia histórica moderna, leído desde el polo opuesto referido a la necesidad de promover la descolonización, ciertamente está retomado en reflexiones recientes elaboradas por Dussel, conjuntamente con la tesis acerca de la transmodernidad ya comentada. Desde esta perspectiva va a participar y promover un diálogo filosófico intercultural, en una primera instancia concebido como Sur-Sur, para abrirse posteriormente a uno de tipo Sur-

⁶ Las distintas etapas del pensamiento de este autor se presentan en la compilación: Quijano (2014). Con respecto a sus tesis sobre la colonialidad del poder puede consultarse: Quijano, 2000; 2001.

Norte. En un texto que surge precisamente de uno de esos encuentros, hace una serie de propuestas en torno a los temas prioritarios para plantear en relación con ese diálogo Sur-Sur, que convoca a la interlocución entre filósofos de Asia, África y América Latina.⁷

En principio, se sugiere comenzar por un autocuestionamiento de la situación crítica a que se ha llegado respecto a la filosofía de los países periféricos, en que se duda de su existencia, se cuestiona su capacidad creadora y, en general, no se ha promovido suficientemente el conocimiento histórico de las propias tradiciones. Los orígenes de este estado de cosas se remontan a la influencia que posee la filosofía occidental a partir de la modernidad, que se afianza en el mundo contemporáneo como correspondiente a los países del Norte con el dominio detentado por Europa y Estados Unidos de Norteamérica, no solo a través de ejercer el poder político, económico y militar, sino también en el plano cultural e ideológico. En este sentido, Dussel va a hablar de una forma de colonialidad que se hace patente en lo filosófico, lo cual responde en parte a estas causas externas de dominación ya mencionadas, pero que se terminan internalizando por los mismos sujetos subalternizados. De allí, por ejemplo, se desprende que sean los mismos filósofos de las culturas que revisten estas condiciones subordinadas quienes efectúen la negación de la posibilidad de alcanzar ámbitos de reflexión relevantes a nivel internacional o no reconozcan elementos valiosos en la propia historia filosófica, propiciando así una mayor marginación.

En consecuencia, afirma que la colonialidad filosófica tiene un doble sentido: 1) en el centro, responde a la pretensión de universalidad de la filosofía regional europea desde su irradiación en la modernidad; 2) en la periferia, resulta reproducida cuando se acepta la universalidad de la filosofía occidental y se ignora o subestima la reflexión filosófica de las culturas convertidas en dependientes, sin poder valorar adecuadamente sus distintos momentos históricos, incluso su misma existencia previa a la etapa moderna. Asimismo, señala Dussel que hay una justificación filosófica que sustenta la realidad del colonialismo, que tiene un carácter antropológico, histórico y ético, al intentar demostrar su legitimidad debido a la superioridad de los seres humanos europeos, la de sus culturas y la misión civilizatoria que se autoasignan con un sesgo teleológico, entre otras argumentaciones falaces que se han esgrimido. Pero encuentra que obedecen en última instancia a una fundamentación ontológica, en que se impone la subjetividad —caracterizada

7 El texto se denomina: “Agenda para un diálogo inter-filosófico Sur-Sur” y fue una ponencia presentada en el I Diálogo Filosófico Sur-Sur, organizado por la UNESCO en Rabat, Marruecos en junio de 2012 (cfr. Dussel, 2015, pp. 81-101).

como *yo europeo*— en cuanto fundamento último del mundo, tal como se expresó en el *Discurso del método* elaborado por Descartes y se subtiende hasta las meditaciones de Heidegger (cfr. Dussel, 2015, pp. 89-90). Esta tendencia a entender la filosofía con una marcada referencia en el eurocentrismo, mediante lo cual se instaura un determinado modelo a seguir, es lo que debe superarse para avanzar al reconocimiento de las diferentes formas de comprender y practicar la filosofía que se han dado en el pasado y se presentan actualmente a nivel mundial.

La entrada en una situación poscolonial, que fue produciéndose en distintas instancias con la independencia política de los pueblos de América Latina, Asia y África, representa la condición de posibilidad de una liberación de lo que Dussel identifica como *filosofía del Sur*, o también en plural como *filosofías del Sur*. Para avanzar en la reconstrucción de estas filosofías propone, por una parte, incorporar los saberes que provienen de sus culturas ancestrales, como es el caso del material narrativo simbólico, ya sea filosófico, mítico o religioso, sobre el cual se puede igualmente aplicar una hermenéutica filosófica que recupere esas tradiciones. Por otra parte, se requiere una profundización en los estudios relativos a las historias filosóficas que abarquen los desarrollos alcanzados según las trayectorias seguidas en los respectivos países. En esa misma dirección considera que se deben realizar interpretaciones de los diferentes períodos que las conforman, con sus pensadores y textos más significativos, los cuales deben ser leídos desde una mirada crítica y atendiendo a los procesos históricos en que se inscriben esas obras filosóficas. Igualmente entiende que esta tarea de reconstrucción crítica encuentra también un sentido, y es a la vez más eficaz, en la medida que incide en la actividad docente de la filosofía, ya sea en colegios secundarios o en la universidad, y se consolida a partir de investigaciones que se impulsen desde centros e institutos especializados. En definitiva, las sucesivas realizaciones que pueden ir lográndose a partir de estas iniciativas se traducen en el afianzamiento de una reflexión que logrará una mayor relevancia y utilidad respecto a la propia realidad de la que parten los filósofos del Sur, de los que se espera una acción que: “produzca pensamiento claro, fundamentado y comprensible a los responsables de la realidad concreta, política, económica, cultural, estética, tecnológica, científica, de los países del Sur; una filosofía propia, expresión del Sur y útil para su comunidad” (Dussel, 2015, p. 97).

La posibilidad que se indica con relación al resurgimiento cultural que experimentan algunos países ante un proceso de cambio geopolítico mundial, ofrecen la oportunidad de alcanzar ciertos consensos en el Sur en vistas a un diálogo con el Norte, que debe establecerse a partir de una actitud que se califica

como *simetría filosófica* respecto a la consideración que se tiene de los otros como *iguales*, al desplazar la universalidad asociada al eurocentrismo, y que contribuya a desarrollar la creatividad derivada de la apertura a otras perspectivas. El marco en que Enrique Dussel prevé la interacción creciente de las diferentes tradiciones culturales y filosóficas de la humanidad está relacionado con el fenómeno que designa como relativo a la realización de la transmodernidad, ya descrito anteriormente. No obstante, parece distinguir escenarios complejos como es el que puede darse con la imposición de la universalidad de una sola cultura hegemónica bajo la globalización, ante lo cual la tendencia a una superación consistiría en “ir más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo” (Dussel, 2015, p. 100). Esta última apuesta teórica es la que defiende el autor ante una crisis profunda que afecta en la actualidad a la humanidad en su conjunto y no resulta ajena a una cierta proyección utópica de esa nueva edad a nivel mundial, cuya concreción igualmente se visualiza en un horizonte futuro.

Reflexiones finales

Del recorrido efectuado en torno a las teorías críticas de la modernidad que se presentan en las tesis elaboradas respectivamente por Bolívar Echeverría y Enrique Dussel pueden encontrarse ciertas formulaciones análogas, a la vez que se observan diferencias significativas en algunos planteos. Ambos pensadores parten de señalar que la trayectoria seguida por el desarrollo histórico moderno está marcada por la hegemonía que detenta el capitalismo. De la revisión crítica realizada acerca del fenómeno capitalista se desprende el señalamiento de una crisis profunda, que ha marcado el rumbo seguido por las diferentes etapas de la civilización moderna hasta llegar a su agudización en el momento presente, caracterizado por la instauración de la globalización. Dentro de ese marco común que considera los efectos adversos de la extensión mundial que alcanza el sistema capitalista, se remarca su incidencia en la transformación de las formas de relación entre países y culturas diferentes que acompaña a la realización efectiva de las distintas fases de la modernidad. No obstante, existen divergencias en las interpretaciones de estos autores respecto a las características en que se manifiesta el período inicial que da origen a la modernidad, el impacto de las diversas formaciones capitalistas y la respuesta superadora a la situación de crisis que conlleva.

En el caso de Echeverría afirma que las manifestaciones iniciales que corresponden al período histórico abierto por el proyecto moderno tienen lugar principalmente en el ámbito propicio de Europa. Como se ha indicado

antes en la exposición, sitúa sus primeras manifestaciones en los cambios experimentados en lo que designa como *protomodernidad*, en que se conforma el orden civilizatorio europeo asociado a una economía-mundo, aparece el mercantilismo como forma de circulación e intercambio de la riqueza y se produce el afianzamiento del catolicismo que provoca una profunda mutación cultural. Asimismo, el cambio fundamental que marca el desarrollo propiamente de la modernidad radica en la consolidación de una revolución tecnológica, cuyos antecedentes se encuentran en la Edad Media, recibe una aceleración en el siglo *xvi* y resulta profundizada desde la Revolución Industrial hasta la actualidad, lo cual tiene como resultado la revolución de las fuerzas productivas. Este último aspecto es el que entiende que contribuye de modo decisivo a la formación del capitalismo asociado a la trayectoria que sigue la modernidad en los países europeos —principalmente del centro y norte en su forma hegemónica—, a partir de lo cual se reconocen distintos momentos que marcan su devenir y dan lugar a la generación de lo que caracteriza como *ethos* históricos. Igualmente en su interpretación resulta mencionado el alcance mundial que poseen la modernidad y el capitalismo al trasladarse a distintas regiones geográficas, en algunos casos asociados a procesos de colonización. Esta temática, referida al colonialismo, tampoco es remarcada como un fenómeno que reviste su especificidad y resulta fundamental, independientemente que no deja de estar como supuesto en la misma configuración que presenta el *ethos* barroco.

Por su parte, Dussel ha enmarcado su concepción sobre el despliegue histórico de la modernidad dentro de una consideración geopolítica que cuestiona su explicación basada exclusivamente en la centralidad de Europa.⁸ De modo previo a la realidad dominante que se reconoce frecuentemente en la formación europea de raíz latino-germana, señala la existencia de una *modernidad temprana* a partir de finales del siglo *xvi* en los países europeos del oeste, principalmente España. En particular, valora especialmente la apertura hacia el Océano Atlántico como modo de superación del enclaustramiento europeo por el límite territorial que imponía el mundo islámico, además de la superioridad que en lo comercial, tecnológico y cultural poseían otras regiones no occidentales, como es el caso destacado de la civilización alcanzada por China desde una época previa, que para Europa representa su Edad Media. Esta conexión con el Atlántico va a dar inicio a una serie de transformaciones

8 Estos puntos de vista distintos a las tesis de Echeverría, así como los numerosos aspectos que valora de su interpretación, los ha expuesto el mismo autor en el siguiente trabajo suyo: “Modernidad y *ethos* barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría”, incluido en: Dussel, 2015, pp. 295-317.

económicas, sociales y culturales, que marcan una nueva orientación que se traslada al conjunto de los países europeos.

La tesis acerca de esta primera modernidad representada por España y Portugal como Estados unificados, según propone Dussel, va a dar lugar en su prolongación colonial trasatlántica a la acumulación de capital mediante el sistema mercantil basado en la extracción de metales preciosos, además del comercio de otros productos. La plata que se extrajo de América Latina constituye una mercancía con valor de cambio, ya que consiste en el primer *dinero* que aparece en la historia mundial, a partir del cual se desarrolla este capitalismo mercantil. Asimismo, la confrontación de la cultura hispano-lusitana, que contiene un grado avanzado de civilización en el siglo XVI, con las grandes culturas amerindias de esa época da por resultado el mestizaje cultural que caracterizará al *ethos* barroco. La cuestión que se plantea el autor es si no será inicialmente la experiencia americana colonial con su hibridación cultural la que da lugar al proceso barroco en la Península hispánica para luego extenderse a otros países de Europa. De allí también que plantee una clara diferencia entre el barroco americano y el barroco europeo, en cuanto se remarca el momento colonial como constitutivo de la modernidad, junto con los otros aspectos anteriormente ya señalados relativos al capitalismo y al eurocentrismo.

No obstante las observaciones señaladas, es posible observar que Echeverría muestra acertadamente algunas de las facetas implicadas en la manifestación particular que posee el barroco desarrollado en América Latina. No solo ubica su interpretación en el marco de la contradicción fundamental que plantea a partir de la subsunción de la dimensión cualitativa de la existencia humana en la dimensión cuantitativa orientada por intereses económicos, sino que muestra los modos de comportamiento involucrados en el *ethos* barroco que le ofrecen resistencia. En tal sentido, indaga un aspecto significativo de la modernidad que se refiere a las experiencias particulares que genera en el contexto de la vida cotidiana. La singularidad de lo barroco en el caso americano, además de las obras significativas en lo arquitectónico, artístico e intelectual a que ha dado lugar en sus orígenes, se refleja en las formas complejas de relacionarse y de comunicarse que se presentan de manera vigente en las sociedades actuales latinoamericanas.

En contraposición a la suposición del *ethos* realista de un ideal de claridad racional en la comunicación, el *ethos* barroco se percata de la imposibilidad de una verdadera comunicación en las condiciones de una sociedad donde impera la rivalidad y la competencia en las relaciones de reconocimiento con los demás. Por este motivo, su carácter contradictorio y paradójico lleva a establecer formas de comunicación indirectas, en que el sentido se expresa

de modo complejo y puede dar lugar a inexactitudes, que no representan formas menos racionales sino la apertura a la posibilidad de coexistencia en una realidad que de por sí contiene su irracionalidad. Desde este punto de vista, Stefan Gandler (2013, pp. 96-112) pondera la perspectiva crítica que se desprende de la obra de Echeverría frente a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, representante actual de la Escuela de Frankfurt, e incluso de la acción comunicativa expuesta por *Jürgen Habermas*.

Otra distinción que resulta significativa en los dos autores analizados se refiere a las opciones que se proponen en cada caso frente a la crisis civilizatoria a que ha conducido la modernidad capitalista. Especialmente esto nos sitúa ante la posibilidad de su superación en el momento actual, en que existe una coincidencia acerca de la insuficiencia teórica y práctica de las tesis que se desprenden del pensamiento posmoderno. En ambos se juega un compromiso ético-político radical que se asocia, además de la posición asumida ante la realidad injusta que se agudiza en nuestro tiempo, a la relectura del marxismo de un modo creativo y no dogmático, junto con el recurso a otras vertientes críticas de la filosofía contemporánea, como es el caso que se ha destacado de la teoría crítica frankfurtiana en sus momentos iniciales.

Para Echeverría se trata de superar las contradicciones que trae aparejado el modo hegemónico impuesto a partir de la expansión de la modernidad capitalista, ante lo cual se plantea como alternativa la posibilidad de reconocer otras modalidades que se han producido en su interior como es el caso del *ethos* barroco, pero cuya superación radical se orienta hacia un cambio revolucionario representado por el socialismo, aunque expresa claramente su crítica a la experiencia del socialismo realmente existente. Por su parte, Dussel piensa en una forma de rebasamiento de la modernidad dominante, en que prevalece el capitalismo, el eurocentrismo y el colonialismo, a partir del desarrollo futuro de una civilización transmoderna, que se vislumbra como una creación a realizar por parte de las culturas dominadas y marginadas por el despliegue moderno hasta el presente. Aun cuando se presenten estos matices diferentes, un elemento común es la identificación de una potencia que se encuentra en ciertos momentos históricos y tradiciones culturales precedentes para impulsar la utopía de realidades sociales que se orientan hacia un horizonte emancipatorio. Indudablemente esta es una postura crítica alternativa que parte del lugar de enunciación relativo al contexto latinoamericano, en el que se encuentran las secuelas negativas del lado más destructivo derivado de la modernidad capitalista, pero que no deja de proyectarse con un alcance mundial en la medida que este proceso ha llevado a un punto crítico las relaciones interhumanas y con respecto a la naturaleza.

Referencias bibliográficas

- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Dussel, Enrique (1992). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, MD: Nueva Utopía.
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Dussel, Enrique (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Coyoacán, México: Akal.
- Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México, México: UNAM / El equilibrista.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México, México: Editorial Era.
- Echeverría, Bolívar (2008). Un concepto de modernidad. *Contrahistorias*, 11. Recuperado de http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/concepto_modernidad.html.
- Echeverría, Bolívar (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz, Bolivia: OXFAM / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Gandler, Stefan (2013). *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de Querétaro / Siglo XXI Editores.
- Kozlarek, Oliver (2015). *Modernidad, crítica y humanismo. Reivindicaciones y posibilidades conceptuales para las ciencias culturales*. Morelia, México: Silla Vacía.
- Lander, Edgardo (Comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Mignolo, Walter (Comp.). (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.

- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (Comp.) (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 117-131). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Ramaglia, Dante (2015). Cambio social, crítica de la modernidad y reinención de la política en América Latina. En Á Sierra González (Ed.), *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina* (pp. 173-190). Barcelona, CT: Laertes.

Reseñas

Reviews

Fricker, Miranda (2017). *Injusticia epistémica* (Ricardo García Pérez, Trad.). Barcelona, CT: Herder. 300 p.

Tras su consagración como filósofa de referencia en cuestiones de ética, epistemología social, filosofía feminista y filosofía política, la obra cumbre de Miranda Fricker, *Injusticia epistémica*, ha sido traducida al castellano y publicada por Herder. Doctora en Filosofía por la Universidad de Oxford, Fricker ya había publicado anteriormente, junto con Jennifer Hornsby, *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (Cambridge University, 2000), así como recientemente *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives* junto con Michael S. Brady (Oxford University, 2016). En la obra que aquí nos ocupa, la autora explora dos tipos de injusticias específicamente epistémicas: la testimonial y la hermenéutica. Mientras que la primera se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a disminuir la credibilidad de los juicios de un emisor, no en un instante de exclusión accidental sino de forma estructural-sistemática, la segunda se corresponde con una fase anterior en la que una falta en los recursos de interpretación colectivos dificulta a un sujeto la comprensión de sus propias experiencias (2017, pp. 17-18). Con la caracterización de estos dos fenómenos de corte específicamente epistemológico (“la idea es explorar la injusticia testimonial –junto con la hermenéutica– como una injusticia específicamente epistémica, como un tipo de injusticia según el cual alguien resulta *agraviado específicamente en su capacidad como sujeto de conocimiento.*” [2017, p. 45]) y mediante el reconocimiento, al mismo tiempo, de que toda epistemología se encuentra imbricada irremediabilmente con las esferas de la ética y la política, la autora clarifica cuestiones de muy diversa índole como la naturaleza de los prejuicios, del poder (social) o la autoridad discursiva. Tal y como ella misma indica a la altura de las conclusiones de la obra, de lo que se trata es de desarrollar nuevas formas de analizar el papel de la ética del poder en nuestra vida como sujetos de conocimiento. De este modo, las cuestiones del valor y del conocimiento intersecan en un enfoque filosófico tanto histórica como socialmente situado (2017, pp. 281-282).

El análisis de Fricker parte del reconocimiento de que el modo en el que la historia de la filosofía se ha ocupado de la cuestión de la justicia nos induce a pensar, falsamente, que lo justo es la norma y la injusticia la aberración (2017, p. 75). No obstante, siguiendo a Judith Shklar en *Los rostros de la injusticia* (Herder, 2013 [1990]), la autora mantiene que ocurre lo contrario: en realidad es la injusticia, incluida, por supuesto, la variante epistémica, la situación social habitual. En este sentido, no encontramos un ensayo que busque paliar

situaciones de excepción en un contexto de justicia epistémica, sino un análisis detallado de la injusticia en tanto que norma y una búsqueda de aquellas virtudes que permitirían neutralizarla. El primer paso es la definición de una de las nociones transversales a toda la obra: la de poder social. Esta primera tarea revela ya el modo de argumentación que la autora reiterará a lo largo del libro: se comienza partiendo de una definición suficientemente amplia del fenómeno que se pretende analizar, el cual se va circunscribiendo a medida que la autora va registrando las manifestaciones fundamentales de este para la tarea que la ocupa. Nos explicamos: dado que la idea en el primer capítulo es dar con el ejemplo central de lo que se ha denominado *injusticia testimonial*, la autora parte para su caracterización de una definición amplia de la categoría de poder (social) sin la cual no se comprendería la naturaleza de una injusticia de este tipo. Tras la definición de este fenómeno tan amplio como es el poder, aparecen las subespecies de poder estructural y poder agencial, así como otro tipo de poder aún más concreto y fundamental, el *poder identitario*. Esta noción, por tanto, no es presentada de súbito, sino que es fruto de una rigurosa y pormenorizada exposición genética que además se acompaña de numerosos ejemplos extraídos de grandes obras de la literatura universal o el cine —una de las más comentadas es la novela de Harper Lee *Matar a un ruiseñor*. Lo que permite el análisis del impacto que tiene este poder identitario sobre nuestras relaciones discursivas y epistémicas es precisamente comenzar a perfilar un acercamiento a la injusticia característica que produce, esto es, a la injusticia testimonial (2017, p. 41).

Fricker tampoco vacila en desandar lo andado en su argumentación con tal de agotar todas las vías de análisis que cada noción abre, asegurándose así de que el fenómeno que examina queda debidamente circunscrito. En su búsqueda del ejemplo central de injusticia testimonial dedica varias páginas a explorar la posibilidad de que esta disfunción prejuiciosa del testimonio pueda deberse tanto a un exceso de credibilidad como a un déficit de esta, a pesar de que parezca lógico que la injusticia se deriva únicamente de la falta de credibilidad, como concluirá al término de la sección (“No cabe duda de que el déficit de credibilidad puede constituir un agravio semejante, pero aunque (en raras ocasiones) el exceso de credibilidad resultara desventajoso en diversos aspectos, no menoscaba, insulta ni cancela en modo alguno una faceta concreta de la hablante qua sujeto de conocimiento; por tanto, en sí mismo no le inflige ninguna injusticia epistémica y, *a fortiori*, ninguna injusticia testimonial.” [2017, pp. 45-46]).

Después de esta más que pormenorizada exposición, la autora consigue localizar el ejemplo central de injusticia testimonial en un *déficit de credibilidad*

prejuicioso identitario (2017, p. 58) que la lleva a examinar la naturaleza de los estereotipos y los prejuicios, en base a los cuales construimos nuestros juicios de credibilidad (2017, p. 61). Una vez más, ya a lo largo del segundo capítulo, la noción principal (en este caso la de prejuicio-estereotipo) se presenta en un primer momento de forma amplia y neutra, se muestran sus matices tanto negativos como positivos (por ejemplo, el estereotipo de que las mujeres son intuitivas puede, según la autora, evocar irracionalidad, ser elogioso o algo intermedio (un cumplido hiriente) dependiendo del contexto [2017, p. 63]), como inicio de una respuesta a la cuestión de si todo estereotipo es *a priori* y prejuicioso y si, por tanto, comportaría en todo caso una injusticia de tipo testimonial. El resultado del capítulo es la depurada noción de *estereotipo prejuicioso identitario negativo*, que opera mediante creencias radicadas en la imaginación social colectiva. Como conclusión a este primer acercamiento a la noción de injusticia testimonial, la autora destaca algunos de sus rasgos más dañinos para el sujeto que la sufre: en primer lugar, puede deteriorar y limitar su rendimiento intelectual, o incluso truncar su desarrollo (“en algunos contextos, el prejuicio que opera contra la hablante puede tener capacidad de autocumplirse, de tal manera que la sujeto de la injusticia acaba socialmente *constituída* precisamente como el estereotipo que la representa (aquello que se la considera desde el punto de vista social), y/o se acaba *causando* que de hecho termine pareciéndose al estereotipo prejuicioso que opera contra ella (lo que, en cierta medida, acaba siendo)” [2017, p. 99]), y en segundo lugar, puede apartarle de lo que Fricker considera un atributo esencial de la condición de persona, esto es, la capacidad de participar en la difusión del conocimiento mediante el testimonio (2017, p. 105).

Presentada la noción de sensibilidad testimonial, que permite caracterizar al oyente virtuoso (2017, pp. 125-139), la autora plantea (a la altura del capítulo cuarto) la cuestión de si podemos señalar una virtud concreta que contrarrestara el riesgo del déficit de credibilidad causado por un prejuicio identitario. Esto es, se pregunta por la carga específicamente *antiprejuiciosa* que debería tener la sensibilidad del oyente virtuoso para evitar cometer injusticias testimoniales (2017, p. 147). Unas páginas después, la estructura de esta virtud, a la que la autora denomina (no pudiendo ser de otra manera) *justicia testimonial*, muestra sus dos caras: es al mismo tiempo una virtud ética e intelectual la que permitiría a la oyente neutralizar aquellos prejuicios que afectan a sus juicios de credibilidad. Se trataría de mantener una conciencia crítica reflexiva pero también espontánea que, por la naturaleza “psicológicamente furtiva e históricamente dinámica” (2017, p. 165) de los prejuicios, y por pertenecer estos no solo al plano de la creencia individual

sino al de la imaginación social, requerirá para su mantenimiento de una “poderosa fuerza visceral” (*ibid.*).

El segundo tipo de injusticia epistémica, la *injusticia hermenéutica*, no aparece hasta el capítulo séptimo. Fricker reconoce como un ejemplo central de este tipo de injusticia lo experimentado por una mujer acosada sexualmente antes de que el término “acoso sexual” se fundara efectivamente como concepto analítico (2017, p. 243). Este vacío en las herramientas de interpretación ubicaría a la sujeto en una situación desigual en la medida en que no podría ni comprender de forma adecuada lo que la sucede ni transmitirlo, lo que incluso podría llegar a coartar su capacidad de defenderse y sobreponerse. El ejemplo es del todo adecuado porque logra dar cuenta de cómo una desventaja cognitiva puede derivar de una situación de desventaja material (social) (“determinadas ventajas materiales generarán la pretendida ventaja epistemológica; si se tiene poder material, entonces se tenderá a ejercer influencia en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales” [2017, p. 238]) e incluso tender a agravarla, esto es: es el carácter marcadamente patriarcal de determinadas sociedades (como aún lo es la nuestra) lo que impide que manifestaciones de violencia sistemática contra la mujer (el acoso sexual, en otras) no se hayan reconocido como tal, derivando en situaciones de *marginación hermenéutica* cuyo daño principal es una *desigualdad hermenéutica situada* (2017, pp. 247 y 259), y lo que en última instancia ha contribuido al retraso en la adopción de medidas cuyo fin sea erradicarlas. Lo que este tipo de injusticia muestra es que nuestras herramientas de interpretación colectivas pueden ser prejuiciosas también a un nivel *estructural*. Pero ello no hace inviable, sin embargo, la posibilidad de ejercer una sensibilidad crítica contra estas, de neutralizarlas gracias al ejercicio de la virtud: “aun cuando esta virtud solo pueda mitigar alguna situación concreta de injusticia hermenéutica, y no tanto anticiparse a ella, en todo caso el ejercicio colectivo de la virtud podría conducir en última instancia a la erradicación de la injusticia hermenéutica” (2017, pp. 278). Hablamos de la *justicia hermenéutica*, virtud con la que la autora consigue mostrar, una vez más, cómo las esferas del conocimiento y del valor (de la ética y la política) están irremediamente interconectadas, cómo ambas provocan efectos en y sufren los efectos de su respectiva. En este sentido podemos tomar la obra de Fricker no solamente como un análisis teórico de la injusticia en cuanto tal, sino como un espacio de resistencia que nos ayuda a pensar cómo comenzar a erradicarla.

Ravecca, Paulo. (2019). *The Politics of Political Science. Re-Writing Latin American Experiences*. New York, Estados Unidos de América: Routledge. 275 p.

“La política es la continuación de la guerra por otros medios.” Así rezaba la inversión del clásico aforismo de Clausewitz pronunciada por Michel Foucault en su curso del Collège de France 1975-1976 (*Hay que defender la sociedad*) y ahondaba: “la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (Foucault, 2000, p. 29). Esta concepción agonística de la política es el suelo sobre el que se levanta *The politics of political science. Re-Writing Latin American Experiences* (Las políticas de la ciencia política. Reescribiendo experiencias latinoamericanas) (Routledge, 2019), de Paulo Ravecca, quien no duda en colocar como primer enunciado de su libro: “*Knowledge is a battlefield*” (El conocimiento es un campo de batalla) (p. 16). Si aceptamos que el conocimiento, en sí mismo, es un campo de batalla, debemos abandonar cualquier pretensión de presentar el quehacer de los intelectuales en términos de autonomía, neutralidad, asepsia; los centros de producción de conocimiento se convierten así en una privilegiada factoría de armamento político, pero no ya para el despliegue de una dominación sustentada en la coerción, sino para el diseño de las nuevas bases del consenso, de una nueva hegemonía.

Paulo Ravecca, profesor del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de la República (Uruguay), orienta su investigación, según confiesa, en torno a dos *obsesiones intelectuales*: la relación entre conocimiento y poder y, por otra parte, el poder liberador de la autorreflexión. Desde este punto de partida, *The politics of political science* se propone como una (auto) crítica de la ciencia política desde su interior, intentando desentrañar las raíces históricas de algunas de las configuraciones presentes que se han ido barnizando en un proceso de naturalización, mezcla de olvido y discurso: ¿existen conexiones significativas entre las concepciones dominantes de la democracia y la derrota del socialismo?, ¿en qué medida el neoliberalismo ha afectado la práctica de la ciencia política en la región y más allá?, ¿cuáles son las implicaciones políticas del positivismo?, ¿cuál es nuestro rol como científicos políticos y como profesores en este mundo roto e injusto? (2019, pp. 1-2).

El análisis de las políticas de la ciencia política llevado a cabo por Ravecca se centra en dos escenarios en los que el discurso más extendido se había encargado de resaltar afinidades: Chile (1973-1990) y Uruguay

(1973-1985) bajo sus respectivos regímenes dictatoriales. El argumento que sostiene la exploración es que “political science mutations in the region have been interlinked with broader political transformations and that these mutations—more importantly—are themselves political.”¹ (Ravecca, 2019, p. 2). La metodología empleada por el politólogo uruguayo se vale de herramientas de diversa forja: desde un exhaustivo examen de los artículos publicados en tres revistas académicas de gran relevancia en estos países —*Revista Uruguaya de Ciencia Política*, *Política* (Chile) y *Revista de Ciencia Política* (Chile)—, pasando por entrevistas a protagonistas del campo de la ciencia política uruguaya que dan testimonio de la dimensión vivencial durante el tiempo de dictadura, sin dejar de lado el autoanálisis del propio autor, que en ocasiones deviene en confesión. Esta amplia gama de metodologías y estrategias, entronca con una tercera obsesión que se presenta como batalla subterránea, como si del clásico film *El tercer hombre* se tratase, que Ravecca despliega en su escritura: la lucha por una apertura a la pluralización epistemológica en el campo de la ciencia política.

En el primer capítulo, *Power, Knowledge, and Complex Relationality* (Poder, conocimiento y relacionalidad compleja), se sientan las bases teóricas sobre las que se analizarán, en los siguientes capítulos, tanto los elementos empíricos que surgen de la investigación cuantitativa desarrollada a partir de las publicaciones académicas en Chile y Uruguay, como el trabajo de autoexploración de la academia en sus horizontes actuales, fundamentalmente uruguaya, y del propio autor como objeto que ya no puede ser considerado autotransparente sin un previo análisis. Hemos destacado la relevancia de la naturaleza política del conocimiento, premisa que aproxima a Ravecca, según él mismo reconoce, a los trabajos de Foucault, Nietzsche, Marx, Marcuse y, en general, al amplio espíritu emanado del quehacer intelectual de la Teoría Crítica, pero también a las lecturas decoloniales (Spivak, Fanon, de Sousa Santos, Dussel) y a la teoría *queer*. En línea con tales postulados, la tarea que se propone la investigación, es la de un ejercicio de “*epistemological introspection* [introspección epistemológica]” que revele la forma en que los poderes y los saberes, en su inmanente inseparabilidad, configuran lo que entendemos por academia y la propia identidad de los científicos políticos (2019, p. 20).

El segundo capítulo, *When political science was authoritarian* (Cuando la ciencia política fue autoritaria), nos ofrece un estudio del desarrollo de la ciencia política en Chile entre 1979-1989, período marcado por la dictadura

1 Las mutaciones de la ciencia política en la región han estado relacionadas con transformaciones políticas más amplias y que estas mutaciones —lo que es aún más importante— son en sí mismas políticas.

militar de Augusto Pinochet. Ravecca procura desmontar, y en nuestra opinión lo consigue, el relato dominante que sostiene que el régimen militar fue hostil *in toto* en su vínculo con la ciencia política: “fundamental elements of the discipline’s current infrastructure were produced during, *and in some cases by*, the authoritarian regime.”² (2019, p. 48). Ravecca categoriza al espacio institucional e intelectual creado en el seno de la dictadura militar como *authoritarian political science* (Ciencia política autoritaria), y lo concibe como una de las armas fundamentales en la construcción política chilena: al mismo tiempo que se tortura, se asesina y se hace *desaparecer* personas, los politólogos están pensando y discutiendo sobre la naturaleza del marxismo y los pros y contras de los distintos sistemas electorales (2019, p. 50). Lo que estaba en juego para el régimen militar, y los más sagaces de sus miembros poseían plena conciencia, era la construcción de una nueva hegemonía que desterrara para siempre del juego político al fantasma de Salvador Allende y la Unidad Popular. La importancia de esta elaboración de un discurso que disimulara la desnudez de la coerción militar, queda patente en la preocupación constante, tanto en la revista *Política* como en la *Revista de Ciencia Política*, por la denominada *transición institucionalizada*, esto es, el pasaje hacia una democracia diseñada, tutelada y protegida por el régimen militar. En consecuencia, tanto el marxismo como cualquier fuerza popular o aproximación intelectual considerada afín fueron denostados y excluidos del espectro político y considerados enemigos por los principales agentes intelectuales del régimen. Sobre estas premisas se *refundó* la política chilena, apoyándose en tres patas fundamentales: democracia protegida (*Protected Democracy*), economía de mercado (*Market Economy*) y propiedad privada (*Private Property*). El neoliberalismo es el marco inmovible dentro del cual la democracia ha de tener lugar. Los *Chicago Boys* y los miembros de la *Authoritarian political science* se abrazan sellando el nacimiento de una nueva era para la política chilena, donde la mano nada invisible del régimen militar, deja paso a la mano ocultada del libre mercado.

El tercer capítulo, *From revolution to transition* (De la revolución a la transición), funciona como el complemento perfecto del capítulo anterior, podríamos decir que es el espejo quebrado que enfrenta dos realidades que tuvieron lugar en paralelo, la uruguaya y la chilena, que guardan estrechas afinidades, pero que, al mismo tiempo, se diferencian de tal forma que demarcan un campo de autonomía de lo político, desvaneciendo la pretendida homogeneidad estratégica de los regímenes militares en el Cono Sur. Ravecca

2 Los elementos fundamentales de la actual infraestructura de la disciplina [Ciencia Política] fueron producidos durante, *y en algunos casos por*, el régimen autoritario.

intenta demostrar que, a diferencia de lo ocurrido en Chile, no hubo una ciencia política autoritaria en Uruguay, sino que, por el contrario, lo que el gobierno militar llevó a cabo fue una política de destrucción de las instituciones académicas dedicadas a las ciencias sociales y una persecución despiadada de los intelectuales miembros de estas. Es posible afirmar, parafraseando a Gramsci, que partiendo de la doble perspectiva de la acción política, aquella que se patentiza en la doble naturaleza del Centauro maquiavélico, “ferina y humana, de la fuerza y del consenso, de la autoridad y de la hegemonía, de la violencia y de la civilización” (Gramsci, 1999, p. 30), el régimen militar uruguayo jugó todas sus cartas a la fuerza y la autoridad, renunciando por completo a construir las bases de un nuevo consenso. Esta coerción estatal sin aditamentos se complementaría con lo que Ravecca identifica como un *trauma* entre los miembros de la academia uruguaya: si la teoría y la praxis intelectual, de perfil predominantemente marxista, había favorecido la polarización política que desencadenó el golpe de Estado, entonces ellos eran también responsables del dolor colectivo generado por la dictadura (2019, p. 107). Este trauma colectivo entre los principales activos de la ciencia política uruguaya, desembocó en un abandono de los postulados marxistas y un acercamiento a los marcos liberales de la democracia, sobre los que se asentaría la ciencia política postdictadura en el Uruguay.

El capítulo cuarto, *Doing research, from fortress to intimacy* (Investigando, de la fortaleza a la intimidad), supone un giro en el objeto y en la estrategia retórica; se pasa de una investigación sobre un objeto recortado y externo, hacia una autoexploración que intenta dar cuenta de la no transparencia del investigador respecto a sí mismo, esto es, la asunción de que el sujeto no es un dato natural, sino que deviene sujeto para sí tras un arduo ejercicio de desocultamiento, que es el otro nombre de la verdad. *Lo político es personal* (2019, p. 173) y, por tanto, la famosa sentencia del oráculo de Delfos, el socrático “conócete a ti mismo,” se convierte en otra batalla imprescindible para poder hacer ciencia política. Paulo Ravecca nos narra cómo las experiencias del rechazo (a su solicitud de residencia permanente en Canadá; en la infancia, motivadas por la discriminación por ser homosexual; en la academia, por no ajustarse a los estándares exigidos) han sido fundamentales en la construcción de su identidad personal. La experiencia de ser homosexual dentro de una academia que, según sostiene Ravecca, mantiene mayoritariamente una posición homofóbica, que “is an extension of the aggressive masculinity of politics”³(2019, p. 174), ha sido otra de las experiencias relevantes para la elaboración de su pensamiento en relación a los procesos de naturalización

3 Es una extensión de la masculinidad agresiva de la política.

discursiva, de ocultamiento de las relaciones de poder que se inscriben en los cuerpos y que opacan las identidades, demarcando un espacio de los que están “out of place” (“fuera de lugar”) (p. 175).

El capítulo quinto, *The temperatures of thinking and politics* (Las temperaturas del pensamiento y la política), propone una reevaluación de la investigación a partir de la metáfora de las temperaturas, que ha servido para clasificar los capítulos anteriores en torno a diferentes niveles (*cold, warm, hot*). Esta metáfora funciona como “useful conceptual infrastructure for (self) reflection as long as it does not reinsert linearity into the project. In other words: so long as hot does not overcome cold.”⁴ (Ravecca, 2019, p. 211). Este capítulo final explicita lo que hemos denominado batalla subterránea del libro, o dicho en otros términos, realiza una apuesta por un nuevo enfoque dentro del campo de la ciencia política, a partir del cual estadísticas y narrativa van juntas (2019, p. 212). Ravecca propone el concepto de *complex relationality* (relacionalidad compleja) como herramienta para construir unas nuevas bases epistemológicas que atiendan la interseccionalidad entre las distintas capas que constituyen el quehacer de la ciencia política y que han sido puestas de manifiesto en *The politics of political science*.

Al concluir el inspirador trabajo de Paulo Ravecca, me asalta a la memoria aquel pasaje con el que Marx da comienzo a *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*: “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa” (2003, p. 10). La farsa que la historia reproduce no deja de ser una tragedia invertida, grotesca, ridícula, pero no por esto menos dolorosa. Mientras escribo estas notas, el Ministro de Educación del gobierno de Bolsonaro, en Brasil, declara que se propone una desinversión en las secciones de Filosofía y Sociología de las universidades públicas del país, primer paso para la demolición del pensamiento crítico y las libertades fundamentales y necesarias para que una democracia pueda tener lugar. Ravecca nos ha mostrado cómo no existe una única vía para la destrucción de los cimientos de nuestras convivencias y cómo esas desviaciones dejan sus huellas cicatrizadas en los cuerpos y en los imaginarios colectivos. Es nuestra tarea conjurar las farsas, destrozando los espejos cóncavos que reproducen esperpentos, desenmascarar la tragedia del presente para que no cobren vida, nuevamente, los fantasmas del pasado.

4 Útil infraestructura conceptual para la (auto) reflexión, en tanto que no reinserta una linealidad en el proyecto. En otras palabras: siempre que lo caliente no supera a lo frío.

Referencias bibliográficas

- Foucault, Michel (2000). *Hay que defender la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel* (t. 5). Ciudad de México, México: Era.
- Marx, Karl (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid, MD: Fundación Federico Engels.
- Ravecca, Paul (2019). *The politics of political science* [Las políticas de la ciencia política]. Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.

David Cardozo Santiago
Universidad Complutense de Madrid, España
Correo electrónico: dcardozosantiago@ucm.es

Capizzi, Antonio. (2018). *Heráclito y su leyenda: propuesta de una lectura diferente de los fragmentos* (José M^a Villoria Losada, Trad.). Zaragoza, AR: Prensas de la Universidad de Zaragoza. 210 p.

Esta obra, que podemos encontrar dentro de la oportuna colección de Humanidades de las Prensas de la Universidad de Zaragoza es la primera traducción en castellano que se ha realizado de *Eraclito e la sua legenda* publicada en 1979, que hasta 2018 solo estaba al alcance de quienes hablaran italiano.

Como su título indica, es un trabajo realmente útil para la investigación e interpretación de los textos de Heráclito de Éfeso. Su tesis es una propuesta de interpretación sustentada en una rigurosa contextualización de la que se da cuenta a lo largo de la obra, cuya conclusión es que las lecturas que se han venido realizando han extraído y descontextualizado los ejemplos de carácter físico que el filósofo usa para explicar el objeto político de su obra, con lo que la tradición habría perdido de vista el sentido de la misma: la política del momento.

Su autor, Antonio Capizzi (1926-2003) desarrolló su docencia en la Universidad de La Sapienza de Roma, en la que se especializó en la historia de la filosofía griega. Sus trabajos se caracterizan por una detallada contextualización histórica, alejándose de otras interpretaciones heredadas de la tradición. Destacan sus trabajos *Introduzione a Parmenide* (1986) y *Platone nel suo tempo* (1984), dedicados a Parménides y a Platón, respectivamente.

Capizzi manifiesta a lo largo de este libro que su hallazgo más relevante no es tanto la conclusión a la que llega y que citábamos al comienzo, sino el método histórico que ha aplicado para llegar a ella; es un método guiado por dos criterios: la correcta contextualización del personaje estudiado y la revisión crítica del modo tradicional de interpretación tanto del pensamiento heraclítico como del antiguo en general, lo que lleva a sostener que se ha producido una deformación progresiva de buena parte del pensamiento presocrático.

Al igual que muchos otros autores, Capizzi entiende que tanto el intento de Aristóteles de recoger los pensamientos de los autores que le precedían, como las posteriores lecturas realizadas por los peripatéticos, causaron una especie de *falsificación* de la historia de la filosofía al proyectar en los presocráticos los problemas que se estaban discutiendo en el Liceo durante el siglo IV a.C. A juicio del autor, es esa falta de voluntad de hacer historiografía, y no la falta de información, la razón por la cual la tradición que nos ha llegado (fundamentalmente por parte de los peripatéticos) carece de valor histórico y

no es, por tanto, una herramienta adecuada para comprender e interpretar la obra presocrática.

La premisa fundamental en la que Capizzi se apoya es la afirmación de que el gramático Diódoto no se equivocaba en su interpretación de Heráclito, desarrollada en su escrito *Sobre la naturaleza*. Diódoto señalaba que el efesio no abordaba la problemática de la física de una forma central en su filosofía, sino que todas las citas que se referían a esa disciplina eran meros ejemplos y parábolas para la explicación de su discurso ético-político, que en realidad constituía el verdadero núcleo de su pensamiento.

En la primera parte de la obra, Capizzi trata de verificar su hipótesis hermenéutica en torno a cinco conceptos que dan título a sus respectivos capítulos. El primero, la *Skoteinotēs* (oscuridad) atribuida a Heráclito. La falta de claridad de los textos heraclíteos, que era explicada por su supuesta misantropía y su intento de atraer tan solo a los más capaces, se trataba en realidad de un reflejo de la incomprensión de quienes, tiempo después, lo estudiaron sin contextualizarlo. Esos intérpretes no tuvieron en cuenta que el libro de Heráclito sí era comprensible para los habitantes de la Éfeso de comienzos de siglo v. Heráclito, al igual que otros pensadores presocráticos, no escribía a sus conciudadanos sobre conceptos filosóficos abstractos, sino que lo hacía sobre asuntos de su *polis*. La falta de atención al contexto de escritura impidió entender que las citas sobre asuntos físicos eran en realidad ejemplos que trataban de ilustrar sus ideas de filosofía práctica.

El segundo concepto es el *logos*. Capizzi niega que el término *logos* hiciera referencia a una razón universal. La clave para la comprensión de este concepto es entender que existía un gran interés en ese momento por parte de los jonios por las cuestiones del lenguaje porque se hallaban en plena transición de la poesía a la prosa, en un momento en el que convivían tradición oral y escrita. Por lo tanto, resulta más coherente entender el *logos* como discurso. De esa manera, se comprende mejor el fragmento 1 y con él, los objetivos de Heráclito: explicar la ley de Hermodoro tanto a los ciudadanos que no podían leerla (mediante discursos) como a los jueces que no querían aceptarla, aunque tratar de hacerlo fuera inútil por la negativa de aceptarla de los jueces.

El tipo de texto que Heráclito querrá explicar es expresado en el tercer concepto: el *Nomos*. Al principio de este capítulo, Capizzi demuestra por qué Heráclito no entendía el *logos* ni como una facultad cognoscitiva ni como un texto determinado, como el del propio Heráclito; sino más bien como el discurso mediante el cual se interpretan las leyes. Eso es precisamente a lo que se refería Diódoto cuando señalaba que el objetivo de Heráclito era el de actuar de intérprete de la ley para los magistrados encargados de aplicarla. Con

este fin, Heráclito habría usado el recurso del paralelismo entre el orden de la ciudad y el del mundo y en ese contexto es en el que cabe interpretar el uso de ejemplos tomados de la Física.

A continuación, Capizzi expone la relación entre el reclamo de los efesios de una legislación escrita y su necesidad de paridad de derechos, que consiste en la intercambiabilidad para los griegos de los conceptos de legislación escrita y de ley igual para todos. Entendían, especialmente los sectores más desfavorecidos socialmente, que una codificación escrita de las normas del derecho podría protegerles de la arbitrariedad de los jueces. De esta forma, las leyes de Hermodoro serían una especie de constitución escrita cuyo objetivo sería la paridad de derechos entre los ciudadanos. Heráclito habría entendido que la posesión de una ley común sería lo determinante para la protección de la plebe efesia. En este sentido, el orden del *kosmos* no haría referencia a lo físico, sino al ordenamiento legislativo común. Para Heráclito, *xynon*, el cuarto concepto analizado, vendría a significar lo que es común a todos, es decir, derechos políticos comunes, que son ilustrados de nuevo por medio de ejemplos tomados de la Física.

Heráclito estaría de acuerdo con la legislación de Hermodoro en dos aplicaciones de la igualdad en las que el deber cívico debía recaer en todos los ciudadanos. En primer lugar, en el acceso a la riqueza por parte de todos los ciudadanos. Ambos rechazaban el *plutos* (riqueza) y la *habrosynē* (molicie) de los nobles, aspirando a que en Éfeso cundiera la vida austera, en un contexto en el que la riqueza de unos pocos contrastaba enormemente con la miseria del estamento popular. En segundo lugar, en la igualdad de obligaciones cívicas que, en plena situación bélica contra los persas, podemos intuir que se referían especialmente a los deberes militares. En este segundo sentido, y haciendo referencia al último concepto, *pólemos*, podemos entender que no trataba la guerra de forma metafórica, sino que estaba haciendo una alusión directa a la contienda militar contra los persas para instalar a los miembros de la nobleza del momento a cumplir con su deber cívico de participación activa en la guerra.

Apelando a que la ley es igual para todos, Heráclito afirma: “Este orden, idéntico para todos, no lo hizo ni un hombre ni un dios; él era siempre, es y será fuego eterno que regularmente se enciende y regularmente se apaga” (trad. 2008 p. 135, fragmento 30).

A la luz del análisis dedicado a estos cinco conceptos y al hecho de que se trata de un tratado de naturaleza política, Capizzi dedica la segunda parte de la obra a hacer una propuesta de reordenamiento de los fragmentos de Heráclito. Son siete partes tituladas del siguiente modo: 1) *Los dos grupos*

de ciudadanos, en la que solo se incluiría el fragmento 1; 2) *Invectiva contra el grupo mayoritario*; 3) *Llamada al grupo de minoría*; 4) *Inevitabilidad de la guerra*; 5) *Elogio de la vida dura*; 6) *Superioridad de la gloria* y 7) *Fatalidad de la muerte*. Este reordenamiento permite dar sentido a fragmentos que, de estar aislados, no podrían conectarse con la coherencia que Capizzi está mostrando.

Por último, en la tercera parte del libro Capizzi se dedica a desarrollar su teoría acerca de cómo evolucionó la interpretación errónea de la obra de Heráclito a lo largo del tiempo, que considera la causa de la separación entre el Heráclito real y el gestado por la leyenda. Tres fueron las principales razones que provocaron su malinterpretación: a) el aislamiento social del efesio, probablemente más por coherencia política, al no soportar que su propio pueblo abandonara a los jonios su suerte frente a los bárbaros, que por cuestiones caracteriales; b) el hecho de que su obra no fuera difundida hasta su muerte, lo que también originó que se comenzara a separar los ejemplos del contexto político en que fueron escritos; y c) el apasionamiento de los jonios por los problemas físicos y cosmológicos, que les llevó a centrarse más en los ejemplos que ponía Heráclito que en sus doctrinas.

La conjunción de esos tres factores hace comprensible que la teoría que se difundiera sobre Heráclito fuera la simplificación que realizó años después Crátilo con la máxima “todas las cosas cambian y ninguna permanece como era.” Esta interpretación, centrada en la mutabilidad del orden natural, es mucho más sencilla de captar que la intención original de su autor, cuyo contexto histórico quedaba ya lejano. Pero el causante principal de que perdurara esa doctrina del cambio fue Platón, quien en el diálogo *Crátilo* se la atribuyó directamente a Heráclito (trad. 2004, 402a) y la puso en conflicto con la teoría de Parménides, abriendo la polémica de la movilidad del ente.

Un caso diferente es el de Aristóteles quien, a juicio del autor, habría deformado la obra heraclitiana intencionadamente ya que, aun conociendo bien el libro, probablemente aceptara pasivamente las interpretaciones de sus maestros por respeto al argumento de autoridad (Capizzi, 2018, p. 140). La primera gran falsificación que comete es la de introducir en *Física*, con el objetivo de dar legitimidad a su teoría de las cuatro causas, los pasajes sobre el fuego de Heráclito. Para el estagirita, Heráclito representaba la defensa del fuego como *arché*, apoyándose en el pasaje en el que este ensalza la hoguera que consume y glorifica a los caídos en batalla, obviando el contexto de escritura de Heráclito. Además de esa falsificación, también le atribuyó incorrectamente la negación de los primeros axiomas lógicos. En primer lugar, como la ética heraclitiana se basaba en una distinción convencional entre bien y mal que no concordaba con el sistema aristotélico, Aristóteles transformó

la posición heraclitiana en la opuesta a la suya propia, acusándolo de incurrir en contradicciones lógicas por romper el principio del tercero excluido. Aristóteles acabó por señalar que los principios de que todo es verdadero y de que nada es verdadero eran muy similares al pensamiento de Heráclito y que, por ello, atentaban contra el principio de no contradicción.

Por otro lado, Teofrasto, muy dependiente del pensamiento de Aristóteles, fue el encargado de escribir una historia de la filosofía en la que acomodó a los autores de los que hablaba en los problemas filosóficos que él estaba presenciando (fuera o no históricamente lógico). Por desgracia, no tendría tanto cuidado como Aristóteles al delimitar la autoría de las doctrinas entre autores. Al no disponer de los escritos originales de Heráclito, el propio Teofrasto confesó no haber entendido muchas de sus partes, por lo que es comprensible que atribuyera esa falta de claridad al (supuestamente) oscuro comportamiento del efesio. Se iniciaba así la leyenda de la melancolía heraclítica.

La última parte del libro se centra precisamente al surgimiento de la leyenda de Heráclito. Capizzi nos cuenta cómo Cleantes no habría heredado el Heráclito falsificado de Teofrasto, pero aún así habría distorsionado a Heráclito de dos formas: en primer lugar, por influencia de las *Explicaciones heraclíticas* de Heráclides Póntico y, en segundo lugar, al haber creído ver una relación clara entre el pensamiento de su maestro, Zenón, y Heráclito. Esa relación era inexistente porque Zenón solo tuvo contacto con las corrientes heraclíticas, pero no con el propio Heráclito. Cleantes habría entendido que las doctrinas de su maestro sobre el sol y el fuego eran heraclíticas, siendo en realidad platónicas. Además, dentro del pensamiento de Cleantes, el mismo *logos* de Heráclito (entendido fuera de su contexto) había sido elevado por Zenón a principio activo de la naturaleza, análogo a Zeus. Ese *logos* totalmente separado del significado inicial influiría también en las doctrinas estoicas.

Un último apunte sobre la obra: la denuncia de Capizzi de que, mientras la figura y el pensamiento del Heráclito histórico eran distorsionados, los datos que podrían haber servido para desmentir las leyendas gestadas a su alrededor permanecieran conservados e intactos en la biblioteca de Alejandría.

En suma, además del valor filosófico de este libro para entender la figura y el pensamiento del Heráclito histórico, Capizzi nos invita a reflexionar sobre las consecuencias de la tendencia, vigente en la actualidad, de hacer de los autores pasados una herramienta de autoridad al servicio de los problemas del momento, aun a costa de desfigurarlos. La propuesta metodológica es clara: si lo que pretendemos es averiguar lo que determinados autores perseguían con sus textos, tendremos que desentrañar los problemas que trataban de resolver en su tiempo. En esta tarea, personajes como Diódoto son muy útiles con su

labor de limpieza de los elementos legendarios adheridos a las teorías. Ahora bien, si lo que pretendemos es enfrentarnos a cuestiones actuales, aplicando los pensamientos de autores pretéritos a cuestiones que estos ni siquiera habrían llegado a imaginar, lo pertinente es deslindar rigurosamente lo histórico de lo interpretativo.

Al fin y al cabo, esta obra nos recuerda que el compromiso con la filosofía hace prácticamente imposible redactar su historia sin incluir en ella nuestros propios asuntos.

Referencias bibliográficas

- Capizzi, Antonio (2018). *Heráclito y su leyenda: propuesta de una lectura diferente de los fragmentos* (José M^a Villoria Losada, Trad.). Zaragoza, AR: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Heráclito (2008). *Los fragmentos presocráticos* (A. Bernabé Tierno, Traducción, introducción y nota). Madrid, MD: Alianza.
- Platón. (2004). *Crátilo* (Ó. Martínez García, Trad.). Madrid, MD: Alianza.

Irene Fernández Cano
Universidad Complutense de Madrid, España
Correo electrónico: irenfe10@ucm.es

Información para autores

Information for Authors

Política editorial

Enfoque y alcance

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca** (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho, teoría política), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy

impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular. Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia *Creative Commons* (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

Políticas de sección

	Abrir envíos	Indizado	Evaluado por pares
Artículos	✓	✓	✓
Traducciones	✓	✓	✓
Semblanzas	✓	✓	✗
Recensiones	✓	✓	✗
Notas y discusiones	✓	✓	✓
Autores invitados	✗	✓	✗

Proceso de evaluación por pares

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. http://lastorresdelucca.org/public/codigo_de_etica.pdf
2. La revista no cobrará ningún cargo por la recepción de artículos ni por su evaluación.

3. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1.º no cumplir la exigencia de originalidad y carácter inédito de los artículos; 2.º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 3.º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 4.º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 5.º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
4. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por dos evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
5. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
6. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: a) Aceptación incondicional; b) Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, c) Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; d) Rechazo incondicional.
7. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
8. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de "aceptación incondicional".
9. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.
10. Los artículos evaluados con dictamen "Aceptación sujeta a las mejoras propuestas" serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá: a) desistir de su publicación; b) reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.
11. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
12. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Tanto el acceso a los artículos como el envío de originales para su publicación está libre de costes económicos.

Editorial Policy

Focus and Scope

The scientific scope of **Las Torres de Lucca** (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law, political theory), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

Section Policies

	Open Submissions	Indexed	Peer Reviewed
Articles	✓	✓	✓
Translations	✓	✓	✓
Biographical Sketch	✓	✓	✗
Book Reviews	✓	✓	✗
Notes and Discussions	✓	✓	✓
Invited authors	✗	✓	✗

Peer Review Process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices". http://lastorresdelucca.org/public/cdigo_de_etica.pdf
2. The journal will not charge any fee for receiving articles or its evaluation.
3. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Not satisfy the requirement of originality and unpublished character of the articles; 2.º Do not refer to the field of the magazine; 3º exceed the extent established for the type of collaboration; 4º do not meet formal requirements as directed; 5º do not send the work in the required support.
4. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
5. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.

6. Articles will receive after evaluation the following labels: a) unconditional acceptance; b) Acceptance subject to the proposed improvements, c) Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; d) unconditional rejection.
7. The opinion of the referees is final.
8. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
9. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
10. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: a) withdraw its publication; b) follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original referee so that the modifications can be approved.
11. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
12. The authors should proofread before publication.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its contents, based on the principle that offering public free access to academic research supports a greater global exchange of knowledge. Both the access to the articles and the submission is free of charge.

Envíos

Directrices para autores/as

1. La revista declara su apertura a la participación de autores ajenos a la entidad editora.
2. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
3. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
4. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
6. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.
https://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument
7. Las contribución deben tener una extensión de entre 7000 y 10000 palabras y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
8. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
9. La citación de fuentes documentales dentro del texto debe seguir la normalización APA (<http://blog.apastyle.org/>).
 - Ponga el número de notas al pie DESPUÉS del punto.
 - Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.
 - Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Hobbes, 2002)." Y no ". (Hobbes, 2002)"
 - Para destacar una palabra, emplee comillas "dobles", no emplee cursivas para ello.
 - Haga uso de las cursivas solo para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
 - Las citas textuales deben señalarse con comillas "dobles".

- Más de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda. En este caso no deben emplearse comillas.
 - No use negritas.
10. Ejemplos de citación dentro del texto:
- Según Jones (1998), “Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA, especialmente cuando era la primera vez que lo hacían” (p. 199).
 - Jones (1998) descubrió que “los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA” (p. 199); ¿qué consecuencias tiene esto para los profesores?
 - Ella declaró “Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA” (Jones, 1998, p. 199), pero no ofreció una explicación del porqué.
11. Al final del artículo debe incluir un listado de las fuentes documentales citadas según los siguientes ejemplos.

Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, Estados Unidos de América: American Psychological Association.
- **Libro editado:** Plath, S., Kukul, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, Estados Unidos de América: Anchor.
- **Libro editado sin autor:** Miller, J., y Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, Estados Unidos de América: Chronicle.
- **Libro traducido:** Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- **Libros clásicos:** Hobbes, T. (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642). En el texto la referencia es (Hobbes, 1642/2000).
- **Libro consultado en un idioma diferente al del texto. Por ejemplo, para un texto en castellano:** Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton,

Estados Unidos de América: Princeton University. La misma regla de traducción del título al idioma del texto se aplica a los artículos.

- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, Estados Unidos de América: Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev (Ed.), *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). Nueva York, Estados Unidos de América: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com>

Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., y Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., y Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the University of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.co>

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs#authorGuidelines>
6. Para asegurar la integridad de una revisión ciega por pares de un envío de esta revista, se deberían tomar las debidas precauciones para preservar la identidad de los autores/as y revisores/as.
 - a. Eliminar en el texto los nombres del autor, utilizando "Autor" y año en las referencias y notas al pie, en vez de los nombres de los autores/as, el título del artículo, etc.
 - b. En el caso de los documentos creados con Microsoft Office, la identificación del autor/a también se debería eliminar de las propiedades del archivo (vea más abajo archivo en Word), haciendo clic en archivo en el menú principal de la aplicación de Microsoft: Archivo > Guardar como > Herramientas (u Opciones en el caso de Mac) > Opciones de seguridad > Al guardar, eliminar la información personal de las propiedades del archivo > Guardar.
 - c. En el caso de documentos PDF, también se deberían eliminar los nombres de los autores/as de las propiedades del documento dentro del menú archivo o del menú principal de Acrobat.

Aviso de derechos de autor/a

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a. Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la *Licencia de reconocimiento de Creative Commons* que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c. Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase *El efecto del acceso abierto*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

Submissions

Author Guidelines

1. The journal declares its openness to the participation of authors foreign to the publisher.
2. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
3. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
4. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
6. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenDocument>
7. Contributions should be in the range of 7,000 to 10,000 words and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
8. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and key words in Spanish and English.
9. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (<http://blog.apastyle.org/>).
 - Place the number of notes to calls after the dot.
 - Place closing quotation marks before the dot or the comma.
 - Write the citation before the dot. For example "(Hobbes, 2002)." And not "(Hobbes, 2002)"
 - To highlight a word, use "double" quotes, do not use italics for it.
 - Use italics only for titles of works or words in another language.
 - The quotations must be marked with "double" quotes.
 - More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
 - Do not use bold letters.

10. Citation in the text:
- According to Jones (1998), "Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did" (p. 199).
 - Jones (1998) found that "Students often had difficulty using APA style" (p. 199); What does this mean for teachers?
 - She said "Students often had difficulty using APA style," (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.
11. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S., & Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, United States of America: Anchor.
- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, United States of America: Chronicle.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, United States of America: Dover. (Trabajo original publicado en 1814).
- **Non-traslated book:** Piaget, J. (1966). *La psychologie de l'enfant* [The psychology of the child]. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, United States of America: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). New York, United States of America: Thames and Hudson.
- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Articles in non-academic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. The submission has not been previously published or is under consideration by any other journal (or an explanation has been provided about it in the Comments to the editor).
2. The submission file is in OpenOffice, Microsoft Word, RTF or WordPerfect format.
3. Whenever possible, URLs are provided for references.
4. The text is singlespaced; 12point font size; italic is used instead of underlining (except in URL addresses); and all illustrations, figures and tables are placed in the appropriate places in the text, rather than at the end.

5. The text meets the stylistic and bibliographical requirements presented in the Guidelines for Authors, which appear in About the Journal. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/about/submissions#authorGuidelines>
6. If the submission is sent to a peerreviewed section of the journal, follow the instructions:
 - a. The authors of the document have deleted their names from the text, with "Author" and year used in the references and footnotes, instead of the authors' name, article title, etc.
 - b. With Microsoft Office documents, author identification should also be removed from the properties for the file (see under File in Word), by clicking on the following, beginning with File on the main menu of the Microsoft application: File > Save As > Tools (or Options with a Mac) > Security > Remove personal information from file properties on save > Save.
 - c. With PDFs, the authors' names should also be removed from Document Properties found under File on Adobe Acrobat's main menu.

Copyright Notice

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

- a. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication with the work simultaneously licensed under a *Creative Commons Attribution License* that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.
- c. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See *The Effect of Open Access*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).