

SCIENTIA HELMANTICA

Revista Internacional de Filosofía

ISSN: 2255-5897

revistascientiahelmantica.usal.es

NÚMERO 1 (2013)

ÍNDICE

Sobre Scientia Helmantica

Nota editorial

5 A Francisco Fernández Buey

Artículos

Francisco Javier Cortés Sánchez 21- 38 Ensayo sobre la Idea de vida en Dilthey

Carlos Dechen Padrosa Alzamora 41-64 *Filosofía y ontología en el pensamiento de Alain Badiou*

	Mikel Irizar Sánchez
67-91	El anarquismo de Piotr Kropotkin y la búsqueda de la felicidad a través de las necesidades humanas
	Gonzalo Soto Guzmán
	Nuevas masculinidades o nuevos hombres nuevos: El deber de
95-106	los hombres en la lucha contra la violencia de género
	Estela Mateo Regueiro
109-133	El cine como situación construida en Guy Debord
	Dulcinea Rodrigo Burón
137-163	El origen del Teatro Épico. Fundamentos para una práctica revolucionaria
	Carolina Inés Araujo
	Un problema posmoderno en la tecnología: limitar los
167-192	excesos de la autonomía
	Marisa Álvarez
195-201	Los problemas científicos y el progreso en la ciencia
E	Entrevista
	¿Cómo vive la relación actual entre filosofía y sociedad?
205	Alfredo Marcos, Luciano Espinosa y Vicente Sanfélix
Infe	ormación
mje	editorial
213	Normas de Publicación
215	Equipo Editorial

SCIENTIA HELMANTICA



Sobre Scientia Helmantica

Scientia Helmantica es una revista internacional de filosofía que nace a

propuesta de un grupo de estudiantes de postgrado en filosofía con la intención de

ofrecer un espacio de encuentro y reflexión. Surge este proyecto de los estudiantes del

Máster Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad de

Salamanca en coordinación con la Universidad de Valladolid y colaboración con las

Universidades de Burgos y de León.

Scientia Helmantica está abierta a la recepción de artículos clasificados según

cuatro áreas: Historia de la Filosofía y Filosofía Teórica; Ética y Política; Estética y

Teoría de las Artes; y Epistemología. También cuenta con una sección dedicada a

Reseñas así como otra sección dedicada a Entrevistas. Con todo esto, Scientia

Helmantica pretende ser una revista que sirva como punto de encuentro tanto para los

propios alumnos del mencionado Máster como para personas de cualquier otra

procedencia.

A primera vista Scientia Helmantica puede parecer un proyecto muy ambicioso,

y, en cierto aspecto, lo es; pero la razón de su amplitud tiene que ver con nuestra

convicción acerca de la manera de hacer filosofía. Hacer filosofía es un trabajo amplio

y global, que no puede reducirse a un interés parcial o aislado. Hacer filosofía para

nosotros quiere decir confrontar distintas perspectivas y problemas filosóficos que

inciten a pensar una vez más nuestra(s) realidad(es). Por esta razón, nuestra revista

no presenta un carácter específico, sino que está compuesta por diversas áreas.

Esta pluralidad de discursos también se refleja en la diversidad de personas

que integramos este proyecto. Las nacionalidades diferentes, los recorridos

académicos y personales de cada uno, las convicciones propias de todos los

componentes, hacen que Scientia Helmantica sea una revista abierta a múltiples

miradas y perspectivas con la rigurosidad y el respeto debidos.

SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 1, marzo de 2013. ISSN: 2255-5897

NOTA EDITORIAL



Nota Editorial:

A Francisco Fernández Buey

Breve introducción para tres lectores de la obra de Francisco Fernández Buey

Hace apenas tiempo nos dejó el académico y profesor Francisco Fernández Buey, uno de los más apasionados y prolíficos autores del último tercio del siglo XX y principios del XXI. Desde este espacio, tres personas de distintos puntos de Europa y con bagajes muy diversos, se proponen tejer una aproximación que ilumine varias de las múltiples facetas de este autor. No existe aquí un objetivo más ambicioso que el de evocar a una persona que se dedicó a atender y describir con detalle el pensamiento de otros autores. Y lo hizo con vistas a encontrar las respuestas para un mundo actual en el que la capacidad de reflexión muchas veces se encuentra distraída por otros intereses.

Así, este Editorial se presenta con la intención de acercar al lector al modo en que Francisco Fernández Buey trató de enfrentarse a los problemas filosóficos e históricos más candentes de nuestra cultura. Esta manera de proceder fue llevada a cabo a través de la revisión y explicación de unas ideas y corrientes de pensamiento que están diluyéndose de un modo tan sistemático como, al mismo tiempo, inconsciente. Y, sin embargo, reflexionando sobre ellas y revitalizándolas, como hiciera Francisco Fernández Buey, éstas enriquecen muchas salas de nuestro presente, añadiendo y remodelando, sin desperdiciar nada de los demás éxitos del pensamiento occidental moderno.

La concreción de la utopía

La figura del profesor Fernández Buey llama la atención al lector no familiarizado con su obra desde un primer momento. Un servidor se declaraba, cuando le ofrecieron estas líneas, un virginal conocedor del señor Fernández Buey, más allá de los rumores en los pasillos de la universidad y las fugaces portadas avistadas en mesas de estudio ajenas. Sin embargo, su halo, expresado por terceros, no dejaba de ser interesante; aunque bien es verdad que tampoco sabía uno a lo que atenerse.

De cualquier manera, encontrar en su obra una referencia clara a las utopías encendió mecha en mi curiosidad. Habiendo dado mis primeros pasos académicamente "serios" en Filosofía, empleando mi tinta en la obra del anarquista Piotr Kropotkin, no podía ser para menos. Uno se siente acostumbrado a recibir el epíteto de 'utópico' de manera más o menos frecuente; no es algo que se le diga al vecino todos los días, también sea dicho.

Así que quien escribe estas líneas acoge de la manera más humilde la oportunidad que se le brinda desde esta revista. Y en estas pocas líneas se dedicará a tratar de comentar y sacar a la luz una de las numerosas aristas que forman parte de una personalidad como la del profesor Fernández Buey, sobre todo, su aspecto de estudioso de la utopía y su carácter serio y natural a la hora de hablar de cosas que hoy en día son políticamente incorrectas. Tengo que decir que he descubierto un autor con conciencia y predisposición para la revisión y la aclaración medida y rigurosa de conceptos y de nombres propios fusilados por lo académico y lo político social en los últimos cincuenta años.

Si el concepto de *utopía*, por manoseado, ya es casi inexpresable sin la sonrisa de autosuficiencia inquisidora en el interlocutor, la figura de Marx es casi innombrable en un contexto político dominado por los aires neoliberalistas, opuestos sin ambages a cualquier reforma, medida o discurso que ponga el acento en lo social, comunal: en lo que es de todos. Ya nada es de todos en nuestros días. Y bueno, volviendo a la *utopía*, el carácter que toma ahora cualquier iniciativa para socializar cualquier clase de bien o servicio para la ciudadanía, es (no podía ser de otra manera) utópica. Porque el debate político, también el económico, que en esto van de la mano, se ha

convertido en uno y trino, sagrado e inamovible. Vivimos en la era del capitalismo neoliberalista científico y no es posible contemplar una posibilidad fuera del acerbo político existente y preestablecido, o fuera de de la radicalización hacia la misma dirección a la que ya tiende el neoliberalismo; no es posible, somos utópicos redomados si pensamos lo contrario. O siquiera aún mejor: se niega la existencia de tal discurso, se silencia, se arrincona y se asfixia. Desde 1989, el final de la historia para unos pocos, se han dejado unas huellas muy profundas en la galaxia de las ideas más contemporáneas en perjuicio de las ideas socialistas. Ahora la utopía, muy cierto, es extraña a la filosofía moral o a la filosofía política actual, porque en ellas predominan las ideas de las clases dominantes, de los líderes de la sociedad de hoy.

Sin embargo, esto no es nuevo, como dice Fernández Buey. La utopía nace de la distancia, del alejamiento con lo vigente y seguido, esa es la manera de avanzar, trazando el horizonte en la lejanía, no a nuestras espaldas.

El espíritu de la utopía nació de la distancia y del alejamiento del pensamiento moral y político respecto de los poderes existentes. La utopía ha nacido con la modernidad europea, de la negativa del pensamiento político a ponerse incondicionalmente al servicio del príncipe. Así se dice de la manera más explícita en la obra seminal de Thomas Moore [...]

Hay que buscar en otra parte. Justamente allí donde los ideólogos del cientificismo contemporáneo, en el Este y el Oeste, lo descubrieron por *vía negativa*, desde los años setenta. Pues fueron ellos, los ideólogos de un marxismo hecho poder y los ideólogos del fin de las ideologías, quienes han puesto nombre a las ideologías de este final de siglo, al igual que lo hicieran los poderosos del siglo XIX. Fue el poder establecido quien llamó utópicos a Fourier, a Fernando Garrido, a Marx y a Kropotkin. Es el poder establecido quien ha llamado utópicos a los pensadores críticos y alternativos de las diversas corrientes heréticas o heterodoxas de las tradiciones de liberación.¹

Realmente las utopías no han acabado. Es imposible su final definitivo mientras existan mentes inconformistas, curiosas, críticas con lo que el ser humano se hace a sí mismo en su propio proceso histórico. Las utopías son inherentes a la naturaleza humana, o se han demostrado así por ahora, por mucho control político y social que el poder haya podido ejercer sobre los pueblos.

_

¹ FERNÁNDEZ BUEY, F. *Utopías e Ilusiones Naturales*. El Viejo Topo, España, 2007; p. 326.

Una consideración de buen criterio se expone en el libro, y es la consideración que nos abre el umbral a diferenciar entre utopías. La diferencia entre hacerse ilusiones y tenerlas, entre lo utopista y lo utópico. Cuando se exponen tratados de anarquismo colectivista o se habla de ecopacifismo frente a los peligros del cambio climático, no se está hablando de perturbadas mentes que generan meras fantasías desgajadas bruscamente de las leyes de la naturaleza. Se está hablando de ideales posibles, de utopías concretas para las que las condiciones objetivas y subjetivas necesarias para su culminación están presentes. Fernández Buey encuentra está diferencia tan importante entre el ilusionado e iluso en Bloch:

A diferencia de la utopía abstracta, que se salta el momento representado por las estructuras objetivas sin establecer mediaciones entre conciencia anticipadora y proyecto, la utopía concreta de Bloch se atiene a la estructura intencional de las necesidades colectivas. No trata de reconciliarse con la realidad existente, pero se atiene a las nuevas necesidades humanas que apuntan ya en ella.²

Pero, ¿cómo sobrevive una utopía para convertirse en realidad social tangible en un momento temporal cierto? ¿Qué debe de existir en el pensamiento utópico para que pueda ser asido por las personas y llevado a cabo de una manera saludable, para que no se rompan en añicos (como los bien conocidos dolores comunistas soviéticos del siglo XX)? Puede ser que le pidamos mucho a la utopía. Tal vez en el detalle es donde se deban poner las atenciones, la justa medida, la perfecta aritmética con la que se debe contar para la implementación de un ideal social. Se debe prestar sumo cuidado a su realización teórica. Como en las primeras utopías arquitectónicas y urbanistas de los hombres del renacimiento italiano. Aunque, claramente, construir un edificio no es similar a construir una sociedad; la complejidad en la segunda alcanza más dimensiones de la globalidad humana en sus profundidades más abisales. Muchas veces por exceso de planificación, las ideas utópicas se desintegran entre los dedos de los hombres, se reducen a la nada o se empiezan a observar como productos intelectuales que siegan las libertades del hombre. Las precisiones que se deben tomar son las justas. Frecuentemente se ataca por este lado a las ideas del verdadero socialismo actual alegando ambigüedad o falta de planificación o argumento. En realidad tales circunstancias pueden conferirse a cualquier discurso político en marcha. Hablando de las utopías socialistas del siglo XIX y principios del

² Ibidem; p. 303.

XX, Fernández Buey reflexiona acerca del detalle de la utopía:

Es cierto que aquellas gentes no amaban el detalle. Y no lo amaban no porque despreciaran el espíritu analítico o porque pensaran que bajando al detalle iban a ser fácil presa dialéctica para el discurso de sus contradictores, sino por otra razón más sabia. Sabían que el detalle acerca de qué ha de ser la sociedad del futuro es precisamente el rasgo característico de la mala utopía, lo que hace propiamente utópica una prognosis social, un pensamiento razonable de lo que puede llegar a ser una sociedad de iguales.³

Desde las primeras utopías ligadas tan íntimamente al mundo terrenal, rompiendo con el misticismo ultramundano del cristianismo fundamentalista de los siglos más cruentos de la Inquisición, se han atravesado obras literarias y filosóficas que han estado marcadas por la anticipación para lo mejor y las posibilidades más elevadas a las que optan los seres humanos. Lo curioso de éstas es cómo a través de los años siguen manteniéndose en el imaginario colectivo. Creo personalmente que este permanecer de la utopía señala en caracteres ígneos el rasgo fundamentalmente soñador del ser humano, la parte idealista que quiere y que sabe que progresamos juntos. Ante cualquier clase de represión, ya sea la hoguera, el aislamiento o la ridiculización por la ridiculización, ha prevalecido la utopía. Los pensamientos dirigidos al perfeccionamiento societario y a la crítica de los males de los sistemas dominantes vigentes han sobrevivido.

Los acontecimientos históricos del último siglo han planteado nuevos retos para estas construcciones del pensamiento, el gran fracaso del comunismo internacional ha cuajado en todos y ha sido aprovechado por la maquinaria simbólica de los vencedores. Y así con todo, ésta sigue evidenciando contradicciones y fracasos de magnitud también incalculable que pasan más desapercibidos. Sin embargo, como Gramsci comentaba y recogiera Fernández Buey en las páginas de su libro, la revolución rusa que dio a luz al régimen soviético no se puede considerar como utopía y, sin embargo, las lenguas y las tintas se llenan de altanería al exponer "el mayor ejemplo histórico" de *utopía implementada* y fracasada. Una vez más, un nuevo lema propagandístico. Así se refiere el Sr. Fernández Buey a la tercera respuesta, la negativa a cualquier significado de utopía en la revolución bolchevique:

La tercera respuesta dice: no, no fue una utopía; no fue una utopía en la

-

³ Ibidem; p. 168.

acepción positiva de la palabra porque los sujetos que hicieron la revolución no querían tener nada que ver con utopías en el sentido de fantasías y ensoñaciones; y tampoco fue una utopía en la acepción negativa de la palabra porque, aunque la revolución no cumplía los requisitos teóricos establecidos para la construcción del socialismo, los hombres y mujeres que la hicieron tenían la voluntad de poner las condiciones para hacer posible el *topos* bueno, la sociedad socialista. Esta respuesta fue la respuesta de Antonio Gramsci en 1918.⁴

En conclusión, lo que se ha pretendido dejar claro con este recorrido de corta distancia por el concepto utópico del profesor Fernández Buey es el cómo, con tono sereno y estudiado, la utopía cobra nuevos aires en sus palabras. Es conveniente recordar a este autor, sin duda. Sus aportaciones tratan, y consiguen muchas veces, algo muy difícil en nuestra época de egos infinitos. La humildad y la distancia que muestra en su escritura hace gala de un rigor casi perdido y que conviene recuperar en la confrontación ideológica del día a día. La verdad histórica es obviamente susceptible de comprensión a pesar de las innumerables paladas de tierra que pretenden cubrir las fosas de nuestro pasado; y por mucho que se manoseen los significados, las obras o las personas que las escribieron. Se puede encontrar siempre un punto que albergue diálogo y construcción fuera de los intereses; puntos de unión que de otra manera se perderían. De este modo, el primerizo lector de la obra de Fernández Buey recordará su escrito como el de alguien que se toma la molestia de seguir la conversación cuando otros se han rendido. El matiz de los tiempos esculpe su espíritu. Recuperar el espíritu perdido está en nuestras manos, pero desde el rigor y el esfuerzo que demandan lides de esta suerte. Habrá que aplicarse el cuento.

Mikel Irizar Sánchez

(Miembro del Comité de Redacción de Scientia Helmantica)

_

⁴ Ibidem; p. 181.

Gramsci en el pensamiento de Francisco Fernández Buey

Uno de los elementos principales de la obra intelectual de Francisco Fernández Buey tiene que ver con su trabajo de sistematización de la obra y del pensamiento del filósofo italiano Antonio Gramsci. La investigación sobre dicho trabajo en sus dos nudos fundamentales, a saber, la cuestión de la producción gramsciana escrita y la reflexión de Gramsci sobre la relación entre política y ética, representa, según la opinión de quien escribe estas líneas, un instrumento determinante para emprender un proceso de análisis y de estudio de la obra y del pensamiento de Buey.

Buey destaca con claridad el enorme peso que posee el problema formal de la publicación de la obra escrita de Gramsci: el hecho de que primero hayan visto la luz los escritos redactados en la cárcel, y, sólo más tarde, los escritos de juventud, los testimonios de la batalla política del 1919/1920 y los artículos sobre la construcción del partido comunista. A todo esto, Buey añade otro factor más acerca de la publicación de los *Quaderni*: fueron publicados siguiendo un criterio ajeno a su elaboración original y de esta forma se impide al lector la posibilidad de realizar la necesaria reflexión sobre el contexto histórico y sobre las motivaciones que estaban en la base de todo el pensamiento gramsciano.

El corpus gramsciano ha estado separado durante mucho tiempo en compartimentos estanco. Según Buey, esto se ha debido a dos razones. La primera razón proviene del hecho de que se hayan ocultado los hilos unificadores de toda la obra gramsciana entendiéndola entonces como una producción no ordenada de distintas reflexiones. Buey, en cambio, encuentra dos temas que, según él, sirven de unión entre todas las reflexiones gramscianas: la teorización de los primeros debates sobre la democracia proletaria nacidos en Turín y, por otro lado, la reflexión sobre la derrota del proletariado en Occidente y la necesidad histórica de construir una estrategia obrera acorde con las realidades italianas de aquel tiempo. La segunda razón de la separación del corpus gramsciano toma en consideración un ámbito más amplio que el primero: la división de la obra de Gramsci refleja las tradicionales divisiones de la cultura académica sobre los distintos aspectos del marxismo. Las discusiones especulativas sobre conceptos o la búsqueda de modelos ahistóricos aplicables a cualquier circunstancia han obstaculizado esa continuidad en la reflexión

histórica que es necesaria para entender la situación política y social en su totalidad.

Buey, respecto al "caso Gramsci", destaca un caso en particular: la reflexión de Althusser sobre el filósofo italiano. La disputa entre historicismo y estructuralismo, entre los partidarios de la historia y los partidarios de la estructura oculta es, a los ojos de Althusser, la fuerza revolucionaria de todo el pensamiento del filósofo italiano. Todo esto, en definitiva, ha dado vida a muchos *Gramsci* diferentes: el Gramsci de los consejos de fábrica y que habla a la juventud del Partido Socialista del Piamonte, el Gramsci de la crisis del imperialismo, el Gramsci de la guerra de posición frente a la guerra de movimiento, el Gramsci antifascista... Al contrario, Buey siempre ha expresado la necesidad de un conocimiento de la obra de Gramsci en su totalidad, teniendo al mismo tiempo la lucidez de no caer en un error en el que muchos cayeron: una reflexión sobre la totalidad del pensamiento de Gramsci no tiene que concretarse en la búsqueda de un pensamiento político totalmente sistemático y acabado en sus aspectos principales. Buey denuncia que:

se vuelve a Gramsci en busca de conceptos "modélicos" para su utilización pacífica en el presente, olvidando una vez más la tierra en la que echa raíces y se desarrolla el marxismo de aquél, esto es, la evolución de la lucha entre las clases en Italia (y en Europa) durante los años veinte y treinta.⁵

Esta forma distinta de estudiar el pensamiento de Gramsci permite a Buey llegar a una conclusión sobre el marxismo del filósofo italiano a quien define como el más original del siglo XX. El marxismo de Gramsci, afirma Buey, manteniendo siempre la univocidad en su discurso, no ha dejado de estar atento a los variados planos de la realidad: el prepolítico, el cultural, la dimensión de las luchas entre las clases sociales, sin olvidar en todo esto una postura sensible hacia la dialéctica entre internacionalismo y persistencia de los sentimientos nacionales. Estos distintos planos que viven bajo el mismo techo del desarrollo de un pensamiento marxista se encuentran en todas las palabras y en las reflexiones de Buey y ese espíritu de lucha antifascista de Gramsci se traduce para Buey en un nuevo espíritu de lucha en contra del mal de nuestro tiempo: el neoliberalismo.

También el análisis de la relación gramsciana entre política y ética ha contribuido a orientar el pensamiento y la actividad cultural y política de Buey. Para

_

⁵ FERNÁNDEZ BUEY, F. *Ensayos sobre Gramsci*. Materiales, Barcelona, 1978; p. 92.

entender la concepción gramsciana de política como ética del colectivo, Buey realiza un lúcido análisis fijándose en tres aspectos del pensamiento gramsciano: la veracidad en la política, la comparación entre la filosofía de la praxis y el maquiavelismo y el relativismo ético en relación con el imperativo categórico kantiano.

Lo que más conmueve a un lector atento como Buey es la pasión por la verdad, que se traduce en el hilo conductor de todas las *Cartas de la cárcel*; la verdad entendida como la táctica de toda política revolucionaria y como el elemento básico sobre el cual se funda la distinción analítica entre ética y política. Gramsci toma esta última distinción del pensamiento de Maquiavelo y de su denuncia de una ética determinada históricamente que no permite el desarrollo de una política entendida como ética pública, colectiva. Una mala interpretación de las esferas de la política y de la ética determina, por un lado, la afirmación de un politicismo que negando la universalidad de los valores llega hasta un escepticismo absoluto, y, por otro, determina la politización de los viejos valores tradicionales. Esta última consecuencia, según el pensamiento de Gramsci, es la linfa vital de las sectas y de las mafias.

Buey retoma esta reflexión de Gramsci considerándola de mucha importancia en la actualidad, no sólo por la recuperación del aspecto revolucionario del pensamiento de Maquiavelo, sino por la distinción analítica entre ética y política que ofrece a Gramsci la posibilidad de formular su peculiar análisis sobre la relación entre delito y política. Buey vuelve a esta relación porque considera que su aplicación tiene mucho sentido en un tiempo como el nuestro en el cual existe una fuerte crisis cultural, social y de valores, un tiempo que en definitiva se puede definir como el tiempo de muerte de la política. El ejemplo más sencillo de esta crisis está representado por la tendencia de defender a "los nuestros" en casos de corrupción política,

esta tendencia junta el atávico moralismo, que niega jurisdicción a la justicia de los hombres, cuando se trata de "los nuestros", y el moderno sectarismo mafioso, que retrotrae el juicio sobre los delitos públicos de los políticos a la comparación interesada sobre la moralidad privada de los individuos.⁶

Desde el principio de su actividad intelectual y política hasta los últimos días de su vida, Buey no abandonará la referencia del pensamiento gramsciano. Sin duda alguna, el estudio del filósofo italiano ha forjado el pensamiento, la actividad intelectual

-

⁶ FERNÁNDEZ BUEY, F. «La política come ética del colectivo» en ÁLVAREZ-URÍA, F. (comp.). *Neoliberalismo versus democracia*. Las ediciones de La Piqueta, Madrid, 1988; p. 36.

y política de Buey que siempre ha encontrado en los escritos gramscianos la fuerza necesaria para abrir un camino al conocimiento de la praxis del presente. A pesar de esto, la suya ha sido una devoción crítica hacia al pensador italiano; en ningún momento Buey ha olvidado los límites de este pensamiento demasiado atado a su territorio y a su tiempo histórico. Su lucidez intelectual le ha permitido aprovechar la lección gramsciana para crear una base sólida de su personal pensamiento basado en una búsqueda continua de esas nociones concretas que son necesarias para el examen de las cuestiones actuales planteadas en la lucha política cotidiana.

Giorgia Italia (Directora de *Scientia Helmantica*)

La razón viva. Buey ante Marx y la filosofía de la ciencia

Francisco Fernández Buey es uno de esos autores que saben conjugar la historia de la filosofía con la actividad filosófica en sí misma. Es capaz, a través del análisis de nuestra tradición, de hilar finamente sobre los problemas del presente, aquellos que son los que realmente ocupan el pensar filosófico. Conocer es recordar, pero a su vez, el recuerdo no sirve de nada si no trabaja en función del conocimiento, de la actividad de pensar los problemas de nuestro mundo. Y eso es lo que hace en los dos libros que voy a analizar, dos obras muy distintas, deliciosas, pero sobre temas muy dispares. Estas obras son *Marx (sin ismos)* y *La ilusión del método: ideas para un racionalismo bien temperado*.

Ambos títulos son toda una manifestación de la tesis principal de cada una de las obras. ¿Qué pretende el libro sobre Marx? Podemos decir que es un intento de hacer lo mismo que hizo Aubenque con Aristóteles: eliminar de sus hábitos todo rastro de la escolástica que sobre él, e incluso contra él, se construyó. Se trata de buscar al hombre y su contexto, a la obra en su lugar crítico dentro de la tradición filosófica, económica, social y política. Marx no sería un vulgar economicista, sino un hombre que entiende que la filosofía materialista ha de estudiar la economía en pos de realizar una completa anatomía de la sociedad, anatomía que tiene su base en la economía política, pero que no se reduce a eso. El materialismo marxista vería en las relaciones sociales las contradicciones que son originadas por las relaciones de dominación económico-políticas. Cuando Buey resalta esta idea, lo que está diciendo es que el marxismo no es un dogma, sino una teoría crítica, también de aquello que ocurrió en los lugares en los que, en teoría, se realizó el marxismo: un filósofo materialista ha de continuar esa crítica sistemática, esa anatomía de la sociedad, denunciando las contradicciones sociales.

Buey nos presenta a un Marx tal cual fue, un hombre apasionado, que pretendía agotar cada tema que trataba, que no descansaba en su intento de conocer la historia de las distintas naciones modernas, que defendía la dialéctica como el método más potente para superar los problemas de los sistemas existentes. Marx, en definitiva, es tratado simplemente como un autor que, como los grandes autores, no son fundamentales tanto porque dejen un cuerpo de doctrina absolutamente

hermético, sino porque, como decía Engels, abren líneas de investigación, iluminan tantos puntos que después nos permiten investigar por nosotros mismos lo concreto. Pero este alumbramiento implica también que hay que estar abiertos al desarrollo histórico, y de ninguna manera nos empuja a imitar al sacerdote que no quería ver el telescopio frente a Galileo.

Naturalmente, este intento de recuperar al Marx puramente autor es muy importante en una época en la que parece que el proyecto político del comunismo ha naufragado. El libro de Buey nos diría que este fracaso no es el fracaso de Marx, sino de una política que está desconectada. Marx nos sigue dando un aparato crítico para pensar el mundo presente, más allá de sus contradicciones y los problemas de su tiempo. Al plantear la lectura de Marx como un filósofo clásico, esta obra se nos muestra con ese doble efecto: al distanciar a Marx de la práctica que siguió su nombre, lo retomamos como pensador; al distanciar la práctica del mismo Marx, nuestro autor pierde su importancia. Parece que la propia apertura de la obra de Marx implicaría la necesidad de un Lenin, de manera que es Lenin el que cierra algunos hilos abiertos por la obra de Marx; dicho de otro modo, si hablamos de la doctrina de Jesús de Nazaret es por San Pablo. Parece que el siguiente paso en la filosofía materialista es conectar la teoría (Marx) con la práctica (Lenin, la socialdemocracia, etc.), puesto que si no nos quedaremos encerrados en una doctrina de un filósofo clásico, pero verdaderamente muerto.

Marx era también, al modo de ver de Buey, un filósofo racionalista, y esto nos lleva a la segunda obra de Buey. La racionalidad ha tenido que ver en el mundo moderno con la ciencia. ¿En qué consiste esa racionalidad? Esta es la cuestión discutida a lo largo de la tradición de la filosofía de la ciencia. El libro de Buey pasa de una manera breve y precisa por las más conocidas disputas sobre la racionalidad científica.

Después de analizar los problemas que dan lugar al nacimiento de lo que conocemos como teoría de la ciencia, Buey analiza los planteamientos del neopositivismo y de Popper, así como las críticas de la racionalidad de Kuhn y Feyerabend. Se puede decir que el libro sigue una dialéctica hegeliana tal y como es expuesta habitualmente: se plantea la primera posición, más bien abstracta, de la racionalidad científica como la más firme y poderosa, y existe una confianza generalizada en la capacidad de la ciencia para dar cuenta de los problemas mundanos. La ciencia es, ante todo, un edificio bien construido. Este edificio se

tambalea con Popper, que admitiría ya ciertos problemas en la construcción arquitectónica de las teorías —que se construyen sobre terreno pantanoso—. Es Popper el que marca el horizonte de este primer paso en teoría de la ciencia: se radicaliza de tal modo la descripción de la naturaleza de esta actividad que Popper es tratado como un filósofo normativo de la ciencia. La oposición entre hechos y teorías se ha radicalizado, entre lo que la ciencia hace y las normas que en teoría sigue. Este es el salto al siguiente momento dialéctico: la crítica de la racionalidad científica de Kuhn, radicalizada por Feyerabend. A partir de aquí es donde Fernández Buey sostiene la idea principal del libro: una teoría de la ciencia no ha de marcar de manera abstracta los criterios que una ciencia sigue, sino que debe seguir lo que los científicos hacen. Sin embargo, es precisamente ahí donde hemos de buscar el equilibrio, donde los científicos tampoco hacen cualquier cosa. De esta búsqueda de equilibrios, de un racionalismo más moderado y crítico, nace la nueva filosofía de la ciencia, alrededor de los años 60-70. La metáfora del edificio es sustituida por la de la nave de Teseo, que se transforma a medida que avanza. La ciencia sigue normas cambiantes, está mezclada con elementos no científicos, pero es precisamente esa racionalidad, cambiante en el desplazamiento pero que sirve para navegar, lo que hace que la actividad científica sea fundamental en la sociedad en la que vivimos. Buey afirma que la idea de ciencia implica también una idea social: el racionalismo crítico y normativista de Popper, el dadaísmo de Feyerabend, el marxismo del corte epistemológico de Althusser, nos llevan a una determinada idea de sociedad.

En definitiva, de estas obras de Fernández Buey podemos extraer una propuesta de filosofía crítica, pero no escéptica; materialista, pero no dogmática. Una filosofía que, como el barco de la razón científica, no podemos decir que sea permanente, que esté compuesta de los mismos materiales que en el principio del viaje, pero que, sin embargo, se mueve.

Roberto Lago Fernández

(Miembro del Comité de Redacción de Scientia Helmantica)

ARTÍCULOS



ISSN: 2255-5897

ENSAYO SOBRE LA IDEA DE VIDA EN DILTHEY

On the Idea of Life in Dilthey

Francisco Javier Cortés Sánchez

Universidad de Salamanca — España

(francortes@usal.es)

Fecha de aceptación definitiva: 28 de enero de 2013

Resumen

Este trabajo es una reflexión en torno a una apreciación que realiza Heidegger y Ortega y Gasset acerca del trabajo de Wilhelm Dilthey. Según ambos, Dilthey marca un antes y un después en la filosofía gracias a la Idea de vida. Por lo que este trabajo

contiene un desarrollo de dicha Idea para así comprender si realmente Dilthey supone,

Palabras clave:

Vida, razón, metafísica, historia, racionalismo

para el pensamiento, un antes y un después.

Abstract

This work is a reflection about an appreciation made by Heidegger and Ortega y

Gasset about the work of Wilhelm Dilthey. According to both, Dilthey marks a milestone

in philosophy through his Idea of life. So, this work contains a development of this Idea

in order to understand wether Dilthey really constitutes a turning point to the way of

thinking.

Keywords:

Life, reason, metaphysics, history, rationalism

SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 1, marzo de 2013. ISSN: 2255-5897

Introducción

Tanto para Heidegger como para Ortega y Gasset el *descubrimiento* de la vida es un hecho que cambiará el rumbo de la filosofía y, quien hizo tal descubrimiento fue Wilhelm Dilthey (1833-1911). Heidegger considera que Dilthey fue quien abrió el camino hacia el establecimiento de la vida como realidad fundamental haciendo de la filosofía de la vida una fase necesaria en el propio desarrollo de la filosofía. Para Heidegger, la vida como realidad fundamental supuso una tendencia más radical en el filosofar¹. Por otra parte, Ortega advierte de que Dilthey es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX y esto se debe a que, según Ortega, a partir de la filosofía de Dilthey el hombre comienza a estar en la nueva Gran Idea, esa Gran Idea es la Idea de vida².

Es bien sabido que Dilthey influyó en el pensamiento de ambos filósofos y la apreciación de ambos acerca de la filosofía de Dilthey puede verse motivada como justificación de sus posteriores trabajos. Heidegger y Ortega son dos de los grandes filósofos del siglo XX, pero aceptar, sin más, que la Idea de vida es la Gran Idea que ha producido un antes y un después en la filosofía es aceptar una falacia conocida como *magister dixit* o *argumentum ad verecundiam*, más conocido como principio de autoridad. Por tanto, no porque fueran palabras de ambos ha de tomarse como verdad, sino que habría que comprobarlo. Para ello esta *Gran Idea*, como dice Ortega, tendría que haber producido un cambio y ese cambio no puede verse solamente reflejado en las propias filosofías de los mencionados pensadores así como también en sus respectivos discípulos, ya que pueden tomarse también sus palabras como una justificación de sus propios proyectos filosóficos³, por lo cual, para comprobar dicha afirmación, la Idea ha debido verse reflejada en otros círculos del pensamiento.

¹ Heidegger elogia el *descubrimiento* de la idea de vida hecho por Dilthey, sobretodo, en su periodo de juventud (para ello podemos ver las conferencias impartidas en Kassel en Abril de 1925). A partir de *Ser y Tiempo*, Heidegger también hablará de los logros de este pensador en el mundo de la filosofía, pero también muestra las deficiencias, a su parecer, que existen en el trabajo diltheyano, ya que Heidegger considera que la vida no es más que un momento inmanente del *dasein*.

² Cfr. ORTEGA Y GASSET, J. «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» en *Obras completas*, *tomo VI*. Revista de Occidente, Madrid, 1964; pp. 165-214.

³ Es bien sabido que Dilthey influyó en ambos pensadores. El tema de este artículo no es mostrar en qué influyó dicho pensador tanto en Heidegger como en Ortega, por lo que respecto a esta cuestión no nos vamos a extender. La finalidad es comprobar si de hecho la idea de la que hablaron ambos marcó un antes y un después en el pensamiento filosófico.

Aproximación a la Idea

La *Gran Idea* es conocida como la Idea de vida. Sin embargo, cuando echamos un vistazo a las Historias de las Filosofías, parece que Dilthey no es el único pensador que desarrolla dicha Idea. Pero este primer vistazo no es desesperanzador, sino todo lo contrario. Esto nos indica que Dilthey, entonces, tiene algo de especial que los otros pensadores que han tratado (supuestamente) la misma Idea, no han conseguido.

Leyendo al propio Dilthey, parece que él vislumbró la misma profecía que Heidegger y Ortega, dejando esto por escrito: «El pensamiento filosófico del presente tiene hambre y sed de vida»⁴. Dilthey menciona a distintas personalidades que se han encargado de pensar la vida como Schopenhauer, R. Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Ruskin y Maeterlinck. Es el propio Dilthey el que nos da la clave de la distinción entre la idea de vida y la Idea de vida, es decir, entre las ideas que manejaron las personalidades anteriormente nombradas y la Idea de la nueva época. Y nos despeja la duda así:

La filosofía de la vida de las personas mencionadas [Schopenhauer, R. Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Ruskin y Maeterlinck] pretende expresar, de un modo definitivo, aquello que actúa oculto en nosotros [...] De esta suerte se convierten en colegas de los metafísicos.⁵

Por tanto, el mérito de Dilthey no está solo en hacer de la vida una reflexión filosófica, sino que el mérito de Dilthey se encuentra en el nuevo sentido en el que piensa la vida. La tarea que se sigue de esto es clarificar la Idea de vida en Dilthey.

Una Idea de tales dimensiones no puede ser comprendida tan solo a través de una oración, pero ésta puede aclarar mucho al respecto. Dilthey nos comenta a nosotros, lectores, lo siguiente:

No es posible expresar qué es [la vida] en una fórmula o explicación, pues el pensamiento no puede retroceder más allá de la vida en cuyo seno aparece y en cuya conexión se funda. El pensar está en la vida, y no puede, por lo tanto, ver detrás de ella.⁶

-

⁴ DILTHEY, W. Obras completas, Tomo VII. Fondo de cultura Económica, México, 1944-1963; p. 294.

⁵ DILTHEY, W. Obras completas, Tomo VIII. Fondo de cultura Económica, México, 1944-1963; p. 288-289.

⁶ DILTHEY, W. *Crítica de la razón histórica*. LESSING, H. (ed.). MOYA ESPÍ, C. (tr. y prólogo). Península, Barcelona, 1986; p. 184.

Es decir, que el pensamiento es una expresión, entre otras, de la vida y, a su vez, la vida es la realidad fundamental (como menciona Heidegger) o más conocido para los lectores hispanoparlantes: la realidad radical (como dice Ortega también de su propio proyecto denominado raciovitalismo).

Que la vida es la realidad fundamental significa que todo emana de ella y, por tanto, todo tiene una conexión con ella. En la modernidad se pensó que la realidad fundamental era la conciencia y que el modo de conocimiento era la representación⁷. Dilthey está rompiendo una lanza en contra de dicha tesis⁸. La realidad fundamental es la vida, y esto implica una dualidad indisoluble, unitaria, que no se reduce a la conciencia o a la actividad intelectual, sino que yo y mundo son las dos caras de la misma moneda.

La concepción del hombre que sustenta a las teorías del conocimiento mencionadas por Dilthey, es una concepción mutilada del hombre ya que solo presta atención a los actos intelectuales del mismo. Pero que la vida sea la realidad fundamental no significa que la vida sea algo irracional ¡ni mucho menos! Lo que reclama Dilthey es al hombre entero, al hombre real, que se caracteriza porque representa, quiere y siente. En la psique humana se dan esos procesos simultáneamente y todo ello de manera unitaria, como totalidad. Sin embargo, «esta nuestra unidad de vida nunca se nos da por sí misma sino, siempre en la relación del cuerpo con otros objetos»⁹. Con esto Dilthey quiere dejar claro que el mundo externo no es un producto intelectual sino que es un elemento real de la vida y al respecto dice lo siguiente:

Si nuestro yo y la realidad o las cosas, la autoconciencia y la conciencia del mundo no son, efectivamente, sino las dos caras de la misma conciencia global, no es esto algo que se base en un proceso teórico; más bien sucede que nos

-

⁷ «La teoría del conocimiento, lo mismo la empírica que la kantiana, ha explicado la experiencia y el conocimiento a base de un hecho correspondiente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual». DILTHEY, W. *Obras completas*, *Tomo I.* Fondo de cultura Económica, México, 1944-1963; p. 6.

⁸ «Para la mera representación el mundo exterior no es más que fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad que éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales quieran sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como representación». Ibidem; p. 7.

⁹ DILTHEY, W. *Obras completas*, *tomo VIII*. Op. cit.; p. 95.

percatamos internamente a la vez de nuestro yo y de las cosas porque la totalidad de nuestro ser entra en acción en este continuo acto vital. 10

Pese a todo lo dicho, la vida como realidad radical se nos plantea como un enigma, ya que no podemos ir más atrás de la misma. Todo lo que nos encontramos, todo lo hacemos, son manifestaciones de la vida. En la concepción moderna la conciencia es considerada como realidad radical y es en esta concepción donde se nos plantea la cuestión del enigma del mundo (que se nos presenta como imagen), pero Dilthey descubre una nueva realidad: la vida. La vida como la nueva realidad radical nos plantea la cuestión del enigma de la vida. Para comprender este enigma la mirada no puede dirigirse a la naturaleza (physis) sino que ha de dirigirse hacia la historia (Geschichte). Para esta nueva concepción donde la realidad fundamental no es la conciencia, el enigma del mundo no constituye nada más que la mitad del problema¹¹.

El problema con el que ha de enfrentarse el hombre real es la vida, es su vida. Según Heidegger (Ser y Tiempo) Dilthey es el primer filósofo en pensar la muerte como una parte más de la vida¹². Es la muestra de la finitud del hombre y Dilthey considera que el enigma de la vida se le presenta al hombre, justamente, a través de la contemplación de la muerte¹³. Es así cuando el hombre se pregunta por el valor y significado de su existencia, de su vida, «este enigma se encuentran siempre radicalmente entrelazados el misterio de qué sea este mundo y la cuestión de qué es lo que yo tengo que hacer en él, para qué estoy en él, cuál ha de ser mi fin»14. El sentido originario del pensamiento es darle un sentido a la vida. Es decir, que el intento de dar respuesta al enigma de la vida configura una concepción del mundo y de la vida¹⁵.

¹⁴ Ibidem; p. 111.

¹⁰ DILTHEY, W. Crítica de la razón histórica. Op. cit.: p. 123.

¹¹ «No el enigma del mundo, que no constituye más que una mitad objetiva de ese oscuro ovillo de problemas, sino, más bien, el rostro de esa vida misma, con sus ojos que miran anhelosamente al mundo o lo contempla serena o ensoñadamente, con su boca sonriente o que contrae en una mueca de dolor: la esfinge de cuerpo animal y rostro humano». DILTHEY, W. Obras completas, Tomo VIII. Op. cit.; p. 93.

¹² Aunque la teología cristiana desde San Pablo hasta Calvino ha tenido siempre presente la muerte en la interpretación de la vida.

¹³ «Lo más terrible y, a la vez, lo más fecundo de este enigma es que el vivo contempla a la muerte sin poderla comprender, que la muerte sique siendo para la vida algo inaprensible y espantosamente extraño». Ibidem; p. 97.

¹⁵ La traducción de Imaz del concepto de Weltanschauung es Concepción del mundo mientras que Julián Marías lo traduce como Visión del mundo. Dilthey habla, aparte de la Weltanschauung, de Lebens-und

El fundamento filosófico

Es ahora cuando ya tenemos una ligera intuición de qué es esa Idea, pero a partir de aquí debemos sumergirnos en las profundidades para poder conocer los secretos que nos guarda y así comprender lo que verdaderamente nos muestra.

La vida, en Dilthey, se nos presenta como estructura y desarrollo tanto a nivel individual como a nivel social. Pero sabemos que no podemos ir más atrás de la vida, porque todo surge de ella. Dilthey lo que estudia, por tanto, es la vida vivida y lo hace desde el nivel más elemental (la vida psíquica de los seres psicofísicos) hasta el nivel más alto (el desenvolvimiento del espíritu)¹⁶.

Dilthey se topa con lo que él llama el *descubrimiento de la escuela histórica*. Ese descubrimiento es la conciencia histórica. La conciencia histórica nos hace conscientes de que el hombre es un ser histórico, sin embargo, Dilthey encuentra una deficiencia en la metodología de la escuela histórica formada por Winckelmann, Herder, Niebuhr, Bockh, etc. Esa deficiencia es el fundamento filosófico¹⁷. El fundamento filosófico que le falta a la escuela histórica es la vida del hombre concreto, precisando más, el fundamento que le falta a la escuela histórica y que establece Dilthey para las ciencias del espíritu es la conciencia del hombre real, el hombre que no solo representa, sino que también quiere y siente¹⁸.

Dilthey toma como punto de partida el principio fenoménico. Lo que dice este

Weltanschauung y Welt-und Lebensansicht. Conceptos que han sido traducidos por Imaz como Visión del mundo y de la vida y como Concepción del mundo y de la vida indistintamente. Sin embargo, Dilthey tiene la intención de mostrar cómo la llamada Weltanschauung no se da aisladamente de la vida y, por ello, para distinguirlo, usa el término Lebens-und Weltanschauung y Lebenschauung.

¹⁶ El proyecto de Dilthey es una crítica de la razón histórica que tiene como meta superar la *Crítica de la razón pura*. Este proyecto le va acompañar a lo largo de su vida y comienza con la *Introducción a las ciencias del espíritu* (el título final fue este, aunque en la dedicatoria al conde Yorck confiesa que en principio iba a llamarse *Crítica de la razón histórica*). Este proyecto tiene como núcleo el estudio de la vida y su desarrollo consiste en la compresión de la misma a través de la psicología descriptiva y analítica y la hermenéutica, frente a la teoría del conocimiento.

¹⁷ «A su estudio y valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, por lo tanto, les faltaba el fundamento filosófico». DILTHEY, W. *Obras completas, Tomo I.* Op. cit.; p. 4.

18 Es así como se entiende el proyecto diltheyano de superar la Crítica de la razón pura. Dilthey pretende establecer un fundamento gnoseológico para el estudio de las ciencias del espíritu, mientras que Kant lo estableció fijándose en las ciencias físicas. Sin embargo, este proyecto diltheyano trasciende sus expectativas, primero porque este fundamento sirve como base explicativa de todas las formaciones del pensamiento y segundo porque se sustenta en una filosofía de la vida.

principio es que la realidad se halla bajo las condiciones de la conciencia, es decir, lo que está ahí está solo para y en una conciencia en tanto que a experiencia. Es decir, la experiencia se entiende como hecho de la conciencia, pero el hecho de la conciencia no se reduce a representación. Dilthey, pensando en el hombre entero, como dice él, el hombre real, no reduce su experiencia a la representación sino que la experiencia de este hombre es una estructura triple de afección, volición e intelección¹⁹. Dado que el pensamiento no es una realidad separada de la vida, el fundamento del conocimiento ha de remontarse a la vida, por ello Dilthey hace un análisis de la vida psíquica.

Para Dilthey, en la vida psíquica de cada hombre hay una estructura y un desarrollo de la misma²⁰. Por estructura psíquica entiende Dilthey aquella articulación de los estados internos que suceden en el individuo psicofísico y que se producen en esa unidad de vida desde ella misma y, también, condicionada por el medio en el que vive. Esa unidad de vida, que es el individuo psicofísico, se experimenta como unitaria, es lo que Dilthey llama *mismidad* que es conocido como el yo. Es en esa mismidad donde todas las conexiones psíquicas se muestran como un todo, formando una estructura²¹. El modo en que estos estados de conciencia se hacen objeto es a través del pensamiento. Estos estados de conciencia son, para el ser psicofísico que lo experimenta, vivencias. «La vivencia es un modo característico distinto en el que la realidad está ahí para mí [...] la realidad "vivencia" está ahí para nosotros porque nos percatamos por dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente

Con la intención

¹⁹ Con la intención de establecer un fundamento para el estudio científico de la vida, Dilthey hace hincapié en la psicología descriptiva y analítica cuyo núcleo de reflexión es la vida psíquica del individuo psicofísico, es decir, del hombre. A partir del siglo XX parece que realiza un giro metodológico centrándose en la hermenéutica, siendo ésta el método que posibilita comprender el mundo espiritual. Esta división metodológica parece mostrarnos dos períodos distintos en el pensamiento de Dilthey, sin embargo, no dejan de ser dos caras de la misma moneda. En el período donde supuestamente predomina la hermenéutica, vemos que Dilthey articula sus investigaciones de psicología con esta "nueva" metodología. Nos señala que el comprender es base constitutiva del hombre, por ello, el hombre desempeña la tarea del comprender en todo momento y supone, por tanto, una "herramienta" necesaria para poder estar en el mundo. Es así como vivir y comprender(se) se dan simultáneamente. La hermenéutica, así, se entiende como la técnica desarrollada a partir del comprender(se), y su tarea de estudio es interpretar el espíritu objetivo.

²⁰ «Si su estructura se extiende, por decirlo así, a lo ancho, podríamos decir que el desarrollo se extiende a lo largo [...] Las dos clases de conexión se condicionan mutuamente». DILTHEY, W. *Obras completas*, *Tomo VI*. Op. cit.; p. 303.

²¹ «El hombre unitario actúa por su estructura en las diversas esferas de la vida: en el conocimiento de la realidad, en la fijación de valores, en la adopción de fines se manifiesta unitario». DILTHEY, W. *Obras completas, tomo VIII*. Op. cit.; p. 291.

a mí en algún sentido»²². Es por ello que todo «lo vivido por mí, todo lo vivible constituye una conexión»²³. Es así como se nos presenta la vida psíquica, como una estructura llena de conexiones. Pero como había señalado, la vida psíquica no solo se caracteriza por su estructura, sino que es estructura y desarrollo²⁴. En este último sentido, el «conocimiento no puede proceder sino marchando hacia atrás, analíticamente, de la conexión adquirida de la vida psíquica a las condiciones y factores de su desarrollo»²⁵. "Rastreando" en la historia evolutiva de un individuo volvemos a percatarnos de su mismidad. Este individuo se reconoce como el mismo y constituye una unidad.

A través de la comprensión²⁶, el ser psicofísico se adapta a sus circunstancias. La comprensión es algo vital para el entendimiento y tiene su origen en la vida práctica²⁷. Por ello contamos

siempre con interpretaciones de ademanes, gestos, acciones o grupos conexos de tales cosas; semejantes interpretaciones se llevan a cabo por conclusión de analogía, pero nuestra comprensión va más lejos: el trato, la vida social, el oficio y la familia nos ayuda a dirigir nuestra mirada en lo interior de los hombres que nos rodean, para saber hasta qué punto podemos contar con ellos.²⁸

La comprensión, vemos, es una parte constitutiva del ser psicofísico. Gracias a la comprensión existe la posibilidad de un entendimiento intersubjetivo. Dilthey señala que, dentro del mundo propiamente humano, lo que comprende el hombre son

²⁴ El desarrollo de la vida psíquica mantiene una relación con el desarrollo del cuerpo y, en este sentido, depende de factores físicos. Por este motivo, Dilthey habla de ser «psicofísico» cuando hace referencia al individuo. A su vez, el desarrollo de la vida psíquica está condicionada por el medio físico que la rodea y por el medio espiritual en el que vive. Todas estas condiciones actúan en la estructura psíquica. Dilthey señala que de no existir una estructura psíquica, el curso de la vida no representaría un desarrollo.

²⁶ «A este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos: *comprender*». DILTHEY, W. *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica. Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Gómez Ramos, A. (prólogo, tr. y notas). LESSING, H. (epílogo). Itsmo, Madrid, 2000; p. 25.

²² DILTHEY, W. Obras completas, Tomo VI. Op. cit.; p. 419.

²³ Idem.

²⁵ Ibidem; p. 303.

²⁷ «La comprensión surge primeramente dentro del círculo de intereses de la vida práctica. En ella las personas se hallan abocadas al intercambio. Se tienen que entender, una tiene que saber lo que la otra quiere». DILTHEY, W. *Obras completas, Tomo VII.* Op. cit.; p. 231.

²⁸ Ibidem; p. 235.

manifestaciones de vida²⁹. De las manifestaciones de vida distingue tres tipos y el modo en que comprendemos cada tipo es distinto y proporcionan conocimientos diferentes. Por un lado distingue las manifestaciones de vida como lenguaje, por otro, las manifestaciones de vida como acción y, por otro, las manifestaciones de vida como expresión de una vivencia.

Los «conceptos, juicios, conformaciones mayores del pensamiento»³⁰ forman las manifestaciones de la vida como lenguaje. Las características de estas manifestaciones de vida es su separación de éstas respecto a las vivencias. Su adecuación tiene que ver con la norma lógica y su función remite a su mismidad (que es lo que se conoce como principio de identidad), por lo que funcionan como independientes respecto a su espacio-tiempo de formación. Es el juicio el que determina la validez del contenido de pensamiento que contienen. Por ello, tienen la misma validez para quien lo pronuncia que para quien lo comprende. Aquí, en estas manifestaciones de vida, la comprensión está dirigida al mero contenido del pensamiento.

Las acciones son las otras manifestaciones de vida. Dilthey señala que una acción, de por sí, no comunica nada. Por ello, la comprensión de la acción viene determinada por el fin por el cual se ha desarrollado ésta. Para la comprensión de la acción, el ser psicofísico tiene en cuenta «las circunstancias, el fin, los medios y la conexión de vida»³¹.

Las manifestaciones de vida como expresión de una vivencia abarcan desde los gestos a las exclamaciones, así como escritos y obras de arte. Todo este conjunto son expresiones de vivencias. Cuando estas expresiones de vivencias se han objetivado en el mundo sensible, estamos hablando de espíritu objetivo. Es en este terreno donde los juicios de verdad o error no tienen relevancia, sino los que importan son los de veracidad o falsedad. Esto se debe a que la falsedad rompe «la relación entre la expresión y lo espiritual expresado»³².

Las vivencias se exteriorizan y al exteriorizarse éstas pueden ser comprendidas. Es así como Dilthey nos presenta al hombre real, el hombre que constitutivamente es un ser que comprende, que interpreta. Vivencia, expresión y

_

²⁹ «Entiendo aquí por manifestaciones de vida no sólo las expresiones que mientan o significan algo (o quieren hacerlo), sino también aquellas que, sin tal intención, en tanto que expresión de algo espiritual, lo hacen comprensible para nosotros». DILTHEY, W. Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica. Esbozos para una crítica de la razón histórica. Op. cit.; p. 155.

³⁰ Idem.

³¹ DILTHEY, W. Obras completas, Tomo VII. Op. cit.; p. 230.

³² Idem.

comprensión están articuladas, pero para que la comprensión y la interpretación pasen a formar parte de la metodología de las ciencias del espíritu éstas han de cumplir una serie de requisitos. Es decir, para que la hermenéutica se convierta en una herramienta de conocimiento necesita de un grado controlable de objetividad al que hacer referencia. Esa objetividad se plasma en el espíritu objetivo.

La interpretación se vuelve necesaria para la comprensión de las manifestaciones de la vida³³. Cuanto más fija es la base en la que se encarna el espíritu, más controlable es la manifestación de vida, ya que podemos volver a ella siempre que queramos. Así, un edificio arquitectónico puede revelarnos el espíritu de su época y, mientras no sea destruido, podemos acudir siempre a él para poder acercarnos a ese espíritu encarnado³⁴. Lo mismo sucede con un texto que con un cuadro. Todas estas manifestaciones de vida necesitan ser comprendidas y la interpretación, convertida en técnica, es hermenéutica³⁵.

El fundamento de la interpretación es la base constitutiva del comprender del ser psicofísico. Cuando se establecen los recursos, límites y reglas de la interpretación se llega a la hermenéutica. La regla fundamental en la hermenéutica es que la comprensión de lo singular debe presuponer ya la del todo. Esto se debe a que, como sucede dentro de la vida psíquica del individuo, su estructura supone una conexión donde las partes están conexionadas formando un todo, pero no como mera suma de esas partes, sino como partes esenciales de un desarrollo. Dentro de la vida humana, la mayoría de las acciones están dirigidas hacia fines, así, las acciones son de carácter teleológico, al igual que los pensamientos. Esto se debe a la propia estructura de la vida psíquica, que como ya he señalado, está constituida por representaciones, sentimientos y voliciones. Son las voliciones las que marcan el desarrollo de la acción y del pensamiento, es decir, el fin. Y los sentimientos los que marcan el medio. Así, se dan representaciones, valores y fines conjuntamente. Por ello, la hermenéutica ha de tener esto en cuenta a la hora de interpretar el espíritu.

_

³³ «La interpretación sería imposible si las manifestaciones de vida fueran totalmente extrañas. Sería innecesaria si no hubiera en ellas algo extraño. Se halla, por lo tanto, entre estos dos extremos opuestos. Se hace necesaria allí donde hay algo extraño que puede apropiarse». Ibidem; p. 250.

³⁴ «En las piedras, mármoles, sonidos musicales, ademanes, palabras y letras, en las acciones, en las órdenes y organizaciones económicas, nos habla el mismo espíritu humano, que requiere de interpretación». Ibidem; pp. 322-323.

³⁵ «El comprender y el interpretar actúan constantemente en la vida y logran su culminación en la interpretación técnica de obras poderosas, llenas de aliento de vida, y de conexión de las mismas dentro del espíritu de sus autores». Ibidem; p. 332.

Para la hermenéutica, esto supone una regla esencial que se deriva de la naturaleza psicológica propia del ser psicofísico. El papel, por tanto, de las ciencias del espíritu es: descripción y análisis de la estructura y desarrollo de la vida psíquica, donde las vivencias juegan un papel central; y comprensión e interpretación de las manifestaciones de vida a través de sus expresiones. Estas son las dimensiones, una psicológica y una histórica. Sin embargo, ambas están conexionadas y tiene como punto de cruce el individuo.

La estructura de las concepciones del mundo

Dilthey nos dice que el pensamiento tiene su origen en la vida. Que su función originaria es ofrecer un sentido y significado a la vida³⁶. Religión, Poesía y Filosofía han intentado ofrecer, a lo largo de la historia, una respuesta al enigma de la vida. El nombre que le da Dilthey a todos estos intentos de dar solución al enigma de la vida es concepción de la vida y del mundo³⁷.

Todo hombre tiene una concepción de la vida y del mundo que primariamente no es una construcción racional³⁸. El arte, la religión, la filosofía, las convicciones morales, éticas y políticas son manifestaciones de las concepciones del mundo y de la vida. Las distintas concepciones del mundo y de la vida se han ido formando a lo largo del desarrollo del género humano³⁹. Por eso, en el estudio del desarrollo de las

³⁶ «Este problema de la vida, tal como asoma en la vitalidad personal de un hombre, se da ya en el hombre primitivo cuando experimenta el nacimiento y la muerte, la generación y el parentesco con sus hijos, la lucha de los hombres que se disputan los objetos de satisfacción de los impulsos, la serenidad perdurable del movimiento de los astros [...] que experimenta todo esto y reflexiona sobre ello. Aquí tenemos ya el enigma de la vida con sus problemas fundamentales. No son frías cuestiones del intelecto sino que todos estos aspectos de la vida se presentan en pugna en el propio corazón». DILTHEY, W. *Obras completas*, *Tomo VIII*. Op. cit.; pp. 93-94.

³⁷ Ya he señalado anteriormente que este concepto, *Weltanschauung*, ha sido traducido de una forma precaria ya que Dilthey no solo utiliza *Weltanschauung* para referirse a lo que se ha traducido como *Concepción del mundo* sino que también utiliza *Lebens-und Weltanschauung*. Por otra parte, al haber sido traducido como *Visión del mundo* ha conducido a malas interpretaciones considerando que la *Lebens-und Weltanschauung* es una imagen del mundo. Dilthey es justo lo que quiere superar, el mundo como imagen, el mundo como representación.

³⁸ «Las concepciones del mundo no son producto del pensamiento». Ibidem; p. 138.

³⁹ «La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la actividad volitiva es el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones de la vida». DILTHEY, W. *Teoría de las concepciones del mundo*. MARÍAS, J. (tr.). Alianza, Madrid, 1988; p. 49.

concepciones del mundo y de la vida hay que tener en cuenta que la «inteligencia no es un desarrollo en el individuo aislado y que sería comprensible desde él, sino que constituye un proceso en el desarrollo del género humano, y éste es el sujeto en el que se da la voluntad de conocimiento»⁴⁰. Por tanto, la configuración de la concepción del mundo y de la vida en el individuo se forma a partir de su interacción en la sociedad⁴¹. Es el hombre común, el hombre corriente, el que mantiene la concepción de la vida y del mundo y la trasmite a su descendencia. La regularidad social y su equilibrio dependen de la estabilidad de la concepción de la vida que mantiene dicha sociedad. Todos los individuos de la sociedad portan una concepción de la vida y del mundo que en rasgos generales es compartida. Estas concepciones del mundo y de la vida se trasmiten de generación en generación⁴² y van sufriendo modificaciones. Es el genio (artista, religioso, filósofo) el que tiene la capacidad de elevarse por encima de la particularidad de sus vivencias intentado captar la esencia de lo universal⁴³. Es por este motivo por el cual Dilthey considera que las concepciones de la vida y del mundo que ofrecen la religión, el arte y la metafísica producidas por los genios (el artista, el

⁴⁰ DILTHEY, W. Obras completas, Tomo VIII. Op. cit.; p. 436.

⁴¹ «El hombre individual, como ser aislado, es una mera abstracción. El parentesco de sangre, la convivencia local, la cooperación en el trabajo, en la competencia y en la faena común, las múltiples conexiones que se producen de la prosecución común de los fines, las relaciones de poder en el mandato y la obediencia, hacen del individuo miembro de la sociedad». Ibidem; p. 209.

^{**}La generación designa un espacio de tiempo y es también una noción para medir desde dentro, que se halla ordenada dentro de la noción más amplia de la vida humana. Este espacio de tiempo alcanza desde el nacimiento hasta la edad en que, por término medio, hay un nuevo anillo en el árbol de la vida y abraca, por lo tanto, unos treinta años [...] La generación es, también, una designación de la coetaneidad de individuos [...] Podemos clasificar el cúmulo de las innumerables condiciones que actúan sobre las aportaciones intelectuales de una generación en dos grupos. Tenemos, en primer lugar, el patrimonio de la cultura intelectual en el momento en que se forma la generación; desde la altura podemos mirar hacia una muy grande diversidad de progresos posibles. Ahora bien, al apropiarse la nueva generación del patrimonio espiritual almacenado y tratar de progresar a partir de él, se encuentra bajo la influencia del segundo grupo de condiciones: la vida en torno, estados sociales, políticos, culturales diversos, especialmente los nuevos hechos intelectuales; estas condiciones fijan ciertos límites a las posibilidades de progreso que se ofrecían partiendo de la anterior generación». DILTHEY, W. *Obras completas, Tomo VI.* Op. cit.; pp. 439-440.

⁴³ «El religioso, el artista, el filósofo se distinguen del hombre corriente y hasta de genios de otro género porque retienen semejantes momentos de la vida en el recuerdo, elevan su contenido a conciencia y enlazan las experiencias singulares en una experiencia general acerca de la vida. Con esto cumplen con una función importante no sólo para sí sino también para la sociedad». DILTHEY, W. *Obras completas, Tomo VIII.* Op. cit.; p. 213.

religioso y el filósofo) son las más valiosas y potentes, por la función que cumplen en la sociedad⁴⁴.

Cuando la teoría de las concepciones del mundo se centra en la filosofía encuentra la problematicidad de la verdad, asunto constante en el pensamiento filosófico. Sin embargo, el problema de la verdad se ha ido formulando de maneras diferentes a lo largo de la historia. Ahora, con el descubrimiento de la vida como realidad radical, el problema cambia de forma. No podemos pensar la verdad como adaequatio como se planteó en la antigüedad, tampoco como percatación de la evidencia en el yo. Este problema toma una nueva forma⁴⁵.

El cumplimiento de la Idea

Hasta ahora (hasta el ahora de Dilthey) la filosofía se ha expresado como metafísica. Para Dilthey la metafísica es aquella concepción del mundo que intenta elevarse, a través de los conceptos elaborados por la razón, a saber universalmente válido⁴⁶. Muchas veces, cuando se habla de la relación de Dilthey con la metafísica, es para mostrar su rechazo a ésta. Sin embargo, parece que no se ha pensado a qué tipo de metafísica se está refiriendo. Es verdad que Dilthey tiene una gran influencia del positivismo y de ahí su aversión a la metafísica, sin embargo cuando él habla de metafísica parece que nos encontramos solo con un tipo de metafísica, la metafísica del intelectualismo racionalista como se puede ver en la nota a pie de página. Por su aversión a la metafísica del intelectualismo racionalista (no a la metafísica misma, porque ésta solo es a una de sus manifestaciones) Dilthey, en *La esencia de la*

⁴⁴ En este último párrafo parecen resonar palabras del mismo Ortega. El concepto de *generación*, la *circunstancia*, el *hombre común* (el *hombre masa*) y las *minorías*. Por este motivo, para comprobar la "profecía" tanto de Ortega como de Heidegger no podemos dirigirnos al pensamiento de ambos.

⁴⁵ No seguiremos desarrollando la teoría de las concepciones del mundo ya que nuestro interés no es presentar dicha teoría sino, como se dijo al principio del ensayo, lo que se trata de mostrar es si se cumple que la idea de vida de Dilthey marca un antes y un después en la filosofía como señalaron Heidegger y Ortega y Gasset. Por ello, lo que hemos hecho hasta ahora ha sido mostrar, a través de grandes pinceladas, esta *Idea* que desarrolla Dilthey y que vertebra todo su pensamiento, para así poder comprobar si se cumple dicha "profecía".

⁴⁶ «La exigencia de la razón de transformar, de acuerdo con ella, las ideas del mundo y fundar en ella esa exigencia racional. Cuando la idea del mundo se ha elevado así hasta formar una complexión de conceptos; cuando ésta se ha fundamentado científicamente y se presenta, por tanto, con pretensión de validez universal, entonces surge la metafísica». DILTHEY, W. *Teoría de las concepciones del mundo*. Op. cit.; p. 57.

filosofía, en lugar de utilizar la palabra «metafísica» dice «filosofía sistemática» y quienes elaboran dichas filosofías sistemáticas los llama *espíritus creadores*, todo ello oponiéndolo a la filosofía que atiende a la historia. Así, enfrenta la filosofía del punto de vista sistemático a la filosofía del punto de vista histórico. Sin embargo Dilthey parece no percatarse de que él mismo, a través de la Idea de vida, está vertebrando todo su pensamiento, está haciendo filosofía sistemática, es decir, metafísica, aunque más bien recibiría el nombre de metahistoria. Pero cuando Dilthey habla de la filosofía del punto de vista sistemático, hace énfasis en la historicidad. Es aquí donde considero está el verdadero problema de la filosofía a partir de Dilthey y desde donde podemos ver cumplida la profecía de Heidegger y Ortega.

Entre los motivos que alimentan siempre de nuevo el escepticismo, uno de los más eficaces es la anarquía de los sistemas filosóficos. Entre la conciencia histórica de su ilimitada multiplicidad y la pretensión de cada uno de ellos a la validez universal hay una contradicción, que fomenta el espíritu escéptico más que cualquier argumentación sistemática. Ilimitada, caótica es la multitud de sistemas filosóficos que quedan detrás de nosotros y se extienden a nuestro alrededor. En todos los tiempos, desde que existen, se han excluido y combatido recíprocamente [...] De este modo, la contradicción entre la conciencia histórica creciente y la pretensión de validez universal de las filosofías se ha hecho cada vez más áspera.⁴⁷

Si bien, como dice Dilthey, la metafísica es algo inherente en el ser humano y surge como una necesidad vital del hombre ya que éste necesita un punto de apoyo en su existencia, una muestra de sentido y significado, en definitiva, de una respuesta al enigma de la vida, la metafísica se muestra para la conciencia histórica como una constante lucha entre tipos de concepción de la vida y del mundo que se resuelve como antinómica. La conciencia histórica supone para la metafísica una dificultad. Esta dificultad la encuentra en la puesta a conciencia de la historicidad de estos sistemas metafísicos y las constantes contradicciones que se presentan a lo largo de la historia. La metafísica, caracterizándose por su pretensión de validez universal, se muestra impotente ante la imposibilidad de trascender su origen, que es la vida. Este es el antagonismo que nos presenta Dilthey, el antagonismo entre razón y vida.

El objetivo de este ensayo es mostrar en qué manera la Idea de vida de Dilthey resulta ser un antes y un después en la filosofía como así señalaron Heidegger y Ortega. Lo dicho hasta ahora sugiere que es un aspecto de esta Idea la que realmente

⁴⁷ Ibidem; pp. 35-36.

responde a ese antes y después en el pensamiento. Ese aspecto es la historicidad. Sin embargo, la historicidad puede ser entendida de distintas formas. Dilthey también se pronunció respecto a esta problemática. Como señalé al principio de este ensayo, la idea de vida ya estaba siendo tratada por otros pensadores como Schopenhauer, R. Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Ruskin y Maeterlinck, pero es Dilthey quien ofrece un nuevo sentido a esta idea. Y es ese nuevo sentido el que hace que pase a ser una idea a ser la Idea. Lo mismo sucede con la idea de historicidad. La Filosofía de la Historia, la escuela histórica y la física social trataron la cuestión de la historicidad, sin embargo Dilthey es quien ofrece también un nuevo sentido a esta idea⁴⁸.

Para Dilthey, el hombre es un ser histórico. La vida es historia. Todo lo que conocemos son manifestaciones de la vida y éstas solo se comprenden en su desarrollo, que es historia. Por eso vida e historia están en conexión inseparable. La vida solo se puede entender en su desarrollo, solo se puede entender comprendiendo su historia. El sentido con el que se entiende la historicidad desde la Filosofía de la Historia es como un proceso racional, es decir, el sustento de la Filosofía de la Historia es la metafísica intelectualista⁴⁹. Por otra parte está la física social o más conocida como sociología. Dilthey critica el enfoque metodológico de dicha "disciplina" ya que usa los mismos métodos que las ciencias naturales. Dilthey establece una distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu por el simple hecho de que se tratan de "naturalezas" distintas, por lo cual, necesitan de métodos de conocimiento distintos. Por este motivo, Dilthey ve en la escuela histórica un elemento esencial, la conciencia histórica. Pero como ya he mencionado, a la escuela histórica le faltaba un fundamento, ese fundamento es la vida.

Como se puede ver, la Idea de vida nos introduce en el problema razónatemporalidad *versus* vida-historicidad. Esta Idea de la cual hablaron Heidegger y Ortega encuentra su posición en esta problemática de luchas, que en principio se nos muestran como antagónicas: ser/devenir; metafísica/historia; razón/vida; racionalismo/relativismo; etc. Si ahora mismo, en nuestro presente, nos preguntamos

⁴⁸ Hay que decir que Hegel trató también la idea de vida. Dilthey descubre (tardíamente) al joven Hegel y encuentra un apoyo conceptual en él para la última formulación de su filosofía de la vida. Sin embargo, la imagen que ha quedado en la historia de la filosofía es la imagen del Hegel maduro, donde la idea de vida es la vida del concepto, entendida ésta como un todo necesario y racional. Esta idea, la de la vida del concepto del Hegel maduro, es la que critica Dilthey bajo el nombre de *Filosofía de la Historia* por contener de fondo una metafísica racional.

⁴⁹ Respecto a la *Filosofía de la Historia* Dilthey llega a decir que es «un nuevo tipo de alquimia» ya que contiene una metafísica de fondo según la cual el desarrollo histórico es un desarrollo racional. Ver DILTHEY, W. *Obras completas*, *Tomo VI*. Op. cit.; p. 438.

acerca de la verdad, irremediablemente sale a nuestro encuentro la problemática de la historicidad. Hay que tener en cuenta que el mérito de Dilthey es el descubrimiento de la Idea de vida es decir, su hallazgo. Esto no significa que influyera directamente a distintos filósofos. Lo que significa es que hizo consciente una Idea que ya estaba en "marcha"⁵⁰. Es por ello que Dilthey marca un antes y un después con su Idea de vida, porque plantea la cuestión de la verdad desde una nueva realidad, que desde fuera de ella ya no es posible pensar. Si esto no ocurriera, es decir, si pensáramos la verdad desde otra perspectiva, estaríamos incurriendo en un planteamiento anacrónico. Como ya dije, esta Idea, para ser probada su existencia, se debería poder probar no solo en los planteamientos de Heidegger y Ortega. Así, vemos que el problema que nos plantea esta nueva realidad hecha consciente por Dilthey se manifiesta en otras esferas como, por ejemplo, en la *Filosofía de la Ciencia*.

En la *Filosofía de la Ciencia* vemos como frente a las explicaciones lógicas de la ciencia surgen explicaciones históricas de los acontecimientos científicos. El llamado neopositivismo o positivismo lógico junto con el falsacionismo de Karl Popper e Imre Lakatos entran en una guerra intelectual inevitable con los planteamientos de Karl Mannheim, Thomas Kuhn, Feyerabend, Barry Barnes y D. Bloor. Esta "batalla" de razón *versus* vida muy bien hecha consciente por Dilthey, sigue siendo el problema de nuestro presente en lo que a la esfera del pensamiento se refiere.

Si bien ha calado la idea de la historia en el pensamiento, muy distinto es la idea de historicidad. Es por este motivo, porque no se ha digerido esta idea, por la cual todavía seguimos inmersos en tal problemática. Como bien dijo Ortega, superar es heredar y añadir, pero en esta problemática el conflicto continúa. La idea que tienen aquellos que se apegan a la razón olvidando la vida los compele a considerar que los errores científicos obedecen a causas sociales, históricas. Sin embargo, lo que reconocen como hallazgos científicos obedecen a criterios racionales. Por otro lado, quienes abrazan la historicidad hablan de la caducidad de los pensamientos, de su temporalidad, lo cual hace que se entienda el pensamiento como adecuación a sus circunstancias histórico-sociales, gala de la relatividad. Es así como se nos plantea el problema que podemos llamar racionalismo contra relativismo, razón contra vida. Pero este problema filosófico que se nos plantea, no solo es una cuestión de la verdad, también lo es del bien, de la justicia, de la belleza...

de estas Ideas matrices designan épocas». ORTEGA Y GASSET, J. Op. cit.; p. 166.

-

⁵⁰ «A la postre no tiene sentido decir de estas Ideas que están en este u otro hombre —que se le han ocurrido—, sino, al revés, son los hombres quienes desde una cierta fecha están en ellas. Todo lo que hacen, piensan y sienten, dense de ello cuenta o no, emana de esa básica inspiración que constituye el suelo histórico sobre que actúan, la atmósfera en que alientan, la sustancia que son. Por eso los nombres

Nuestro objetivo en este artículo no es realizar un ensayo de lo que el tema ha desembocado (el problema de la verdad), sino que es el tema mismo, es decir, la *Idea* de vida. Por eso mismo no se ofrece ni la solución que propuso Dilthey respecto a este problema que se nos presenta como un antagonismo, ni tampoco los distintos discursos que se han pronunciado respecto a este mismo problema filosófico. El tema es ver si realmente la "profecía" de Heidegger y Ortega se cumplía. Esa profecía prometía que Dilthey marcaba un antes y un después en la filosofía porque nadie. hasta su momento (el momento de Dilthey), se había preguntado acerca de la realidad de la vida. Nadie, hasta su momento, había pensado la vida como la realidad fundamental, como la realidad radical. Y además, que esa realidad radical es desarrollo, es historicidad. Hemos intentado mostrar cómo esa Idea es un intrincado conjunto de conceptos donde vida e historicidad son una conexión inseparable. Y si bien la herencia directa de esta *Idea* la recibieron Heidegger y Ortega, podemos decir que los problemas que se plantean a partir de esa Idea sí son herencia para nuestra época. Por eso podemos decir, al igual que lo hicieron Heidegger y Ortega, que Dilthey marca un antes y un después en la filosofía, porque uno de los temas de nuestro tiempo es pensar la problemática de estos antagonismos.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRY, B.; BLOOR, D. «Relativismo, racionalismo y sociología del conocimiento» en GONZÁLEZ GARCÍA, M. J.; LÓPEZ CEREZO, J. A.; LUJÁN, J. L. (eds.). Ciencia, tecnología y sociedad. Ariel, Barcelona, 1997; pp. 27-48.
- BLOOR, D. *Conocimiento e imaginario social*. LIZCANO, E., BLANCO, R. (tr.). Gedisa, Barcelona, 2003.
- DILTHEY, W. *Crítica de la razón histórica*. LESSING, H (ed.). MOYA ESPÍ, C. (tr. y prólogo). Península, Barcelona, 1986.
- DILTHEY, W. Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica.
 Esbozos para una crítica de la razón histórica. GÓMEZ RAMOS, A. (prólogo, tr. y notas).
 LESSING, H. (epílogo). Itsmo, Madrid, 2000.
- DILTHEY, W. *La esencia de la Filosofía*. TABERNIG, E. (tr.). PUCCIARELLI, E. (estudio preliminar). Losada, Buenos Aires, 2003.
- DILTHEY, W. *Obras completas*. IMAZ, E. (tr. y prólogo). Fondo de cultura Económica, México, 1944-1963. 9 tomos:
 - Introducción a las ciencias del espíritu. 1944

- V. Hegel y el idealismo. 1944
- VI. Psicología y teoría del conocimiento. 1945
- VII. El mundo histórico. 1944
- VIII. Teoría de la concepción del mundo. 1945
- DILTHEY, W. *Teoría de las concepciones del mundo*. MARÍAS, J. (tr.). Alianza, Madrid, 1988.
- HEIDEGGER, M. «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (1925)» en *Tiempo e historia*. ESCUDERO, J. A. (tr. y ed.). Trotta, Madrid, 2009; pp. 39-98.
- HEIDEGGER, M. Ser y Tiempo. RIVERA, J. E. (tr., prólogo y notas). Universitaria, Chile, 2005.
- IMAZ, E. *El pensamiento de Dilthey: Evolución y sistema*. El colegio de México, México, 1946.
- ORTEGA Y GASSET, J. «El tema de nuestro tiempo» en *Obras completas, tomo III*. Revista de Occidente, Madrid, 1966; pp. 143-203.
- ORTEGA Y GASSET, J. «Guillermo Dilthey y la idea de la vida (1933-1934)» en *Obras completas, tomo VI*. Revista de Occidente, Madrid, 1964; pp. 165-214.
- XOLOCOTZI, Á. Subjetividad radical y comprensión afectiva: El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger. Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés, México, 2007.

ARTÍCULOS



ISSN: 2255-5897

FILOSOFÍA Y ONTOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE ALAIN BADIOU

Philosophy and onthology in the thought of Alain Badiou

Carlos Dechen Padrosa Alzamora

Universidad de Salamanca — España (carlos.padrosa.alzamora@usal.es)

Fecha de aceptación definitiva: 28 de enero de 2013

Resumen

Este presente artículo tiene como objetivo el acercamiento al proyecto filosófico de Alain Badiou (1937). Vamos a tratar de mostrar la tarea que el autor francés emprende a finales del siglo XX. Viendo que de lo que se trata es de una particular rehabilitación de la propia filosofía en el contexto del postmodernismo. Lo interesante va a ser ver cómo una ontología entendida en términos de matemática va a posibilitar la vuelta a los conceptos clásicos de la filosofía: verdad, sujeto y ser. Para ello trataremos de mostrar el punto de partida de su proyecto. En un segundo momento veremos qué es lo que entiende por ontología y de qué manera se identifica con las matemáticas. Por último mostraremos que tal afirmación de que las matemáticas son ontología determina en cierta manera lo que el pensamiento filosófico pueda ser. Finalmente veremos cómo quedan discernidos dos tipos de pensamientos totalmente distintos: El ontológico y el meta-ontológico. Con ello tendremos lo que el filósofo francés entiende tanto por filosofía como por ontología, lo que nos va a permitir, a partir de este momento, entender la tarea que lleva a cabo tanto para con la ontología como para con el sujeto.

Palabras clave:

Filosofía, ontología, meta-ontología, naturaleza, matema.

Abstract

This article aims the approach to Alain Badiou (1937) philosophical project. We will show the French author's work in the late XXth century as a personal rehabilitation of philosophy within the context of postmodernism. What interests us more is to show how an ontology expressed as mathematics enables a return to the classic concepts of philosophy: truth, subject and being. Secondly we will delve deeper in what Badiou understands as ontology and how it is related to mathematics. Next, we will show how said perspective of mathematics as ontology determines what philosophical thought can be. To conclude we will see how two different forms of thought are made totally discernible: ontological though and meta-ontological thought. From this starting point Badiou defines philosophy as ontology and thus defines the task philosophy has to the subject and to ontology.

Keywords:

Philosophy, ontology, meta-ontology, nature, mathema.

1. Proyecto de Alain Badiou

1.1. El gesto platónico

Mi «gesto platónico» consistía en reafirmar la posibilidad de la filosofía en su sentido originario, o sea, la articulación —por cierto transformada, pero también reconocible— de una triada categorial mayor: la del ser, el sujeto y la verdad. Yo sostenía que la filosofía tenía que sustraerse al pathos del fin [...] Me oponía, en suma, al ideal crítico de la deconstrucción.¹

Alain Badiou. Segundo manifiesto por la filosofía.

Con el pensador francés Alain Badiou nos situamos de lleno en el marco de las filosofías continentales de la segunda mitad del siglo XX. A la hora de llevar a cabo nuestra tarea de repensar este puntual pensamiento ontológico no podemos olvidar en

¹ BADIOU, A. Segundo manifiesto por la filosofía. Manantial, Buenos Aires, 2009; pp. 125-126.

dónde está situado nuestro pensador y a lo que se enfrenta. Esto es: por un lado nos encontramos ante el predominio de las filosofías anglosajonas, véase, la filosofía analítica y el neo-pragmatismo; por otro lado tenemos las sendas de la hermenéutica iniciadas por Martin Heidegger y continuadas por su discípulo Hans-Georg Gadamer; y en otro pasajes nos encontramos con aquel andén que trata de deconstruir todos los cimientos sobre los cuales se conserva la modernidad, esto es, se inaugura el postmodernismo.

Es en este presente marco filosófico en el cual nuestro filósofo francés se sitúa. Para poder comprender correctamente la empresa filosófica que lleva a cabo, es necesario señalar la existencia de dos períodos clave dentro de su trayectoria filosófica:

a) Materialismo lógico: El primer período es el del estructuralismo francés de los años sesenta; en donde es discípulo de Althusser, Lacan y Sartre, algo que le acompañará a lo largo de toda su trayectoria filosófica pero que tomará especial relevancia en su primer período junto con el estructuralismo. En este período su tarea no fue otra que la de combatir toda línea idealista heredada de la filosofía de Edmund Husserl por una parte; y por otra, la de combatir toda filosofía anglosajona de corte empirista heredera del círculo vienés. Todo ello bajo lo que él mismo ha denominado como *materialismo lógico*².

Muestra de esta empresa es su primera obra *El concepto de modelo*, que fue elaborada en 1.968 y publicada al año siguiente. Este primer período se caracteriza por ser fiel a la epistemología de Louis Althusser. Un claro ejemplo de ello fue su primera obra que consistía en la aplicación de la epistemología althusseriana al concepto de modelo, con el fin de rebatir toda línea idealista y empirista. En este sentido se puede considerar que este primer período carece de relevancia filosófica. Ya que no hubo ningún intento de proyecto exclusivamente propio e innovador, si no que más bien se siguieron las directrices de la filosofía althusseriana en donde se intentó llevar a cabo un proyecto que tenía como fin la elaboración de una teoría del sujeto dentro del estructuralismo francés. Fruto de esta tentativa es la que podemos considerar su primera obra estrictamente filosófica, *Teoría del sujeto*, en la cual se lleva a cabo una teoría del sujeto.

² Cfr. Badiou, A. *El concepto de Modelo: Introducción para una epistemología materialista de las matemáticas*. La bestia equilátera, Buenos Aires, 2009; p. 27.

[Pág. 41-64]

b) Ontología materialista de las matemáticas: El segundo período es el que se caracteriza por su ontología materialista de las matemáticas. Este segundo momento supuso una vuelta a los orígenes de la filosofía y con ello una vuelta a los conceptos clásicos. Se trataba de volver a rehabilitar la filosofía y con ello recuperar los conceptos de ser, verdad y sujeto. Toda esta vuelta fue posible gracias a la concepción platónica que toma de las matemáticas, lo que le permitió identificar las matemáticas con la ontología. Todo ello lleva consigo grandes consecuencias; la primera de ellas no fue otra que la de una nueva manera de entender la filosofía y por supuesto la ontología. Esta nueva concepción le permitía salirse del estructuralismo francés y recuperar los conceptos clásicos de la filosofía. Va a ser este segundo momento el cual nos va a interesar para comprender qué es la filosofía en Alain Badiou y qué es la ontología, y con ello ver cuál es el destino mismo de la filosofía tras la tesis meta-ontológica de que la ontología es matemática.

Lo interesante del trayecto intelectual de Alain Badiou es el gesto que se da en su pensamiento a partir de los años setenta y que se cristalizará con su obra magna *El ser y el acontecimiento*, obra publicada en 1988. En ese momento se produce ciertamente una inversión en su pensamiento que le conduce a abandonar el estructuralismo y lo que viene siendo la epistemología de Louis Althusser. Inversión que le conducirá a una vuelta al platonismo elaborando un nuevo proyecto filosófico que mantendrá ciertos rasgos de su trayectoria inicial.

Esta inversión del pensamiento que sufrió Alain Badiou en los años setenta ha sido denominada por el mismo como el *gesto platónico*³. Este gesto consiste en volver a la función rectificadora que tenían las matemáticas platónicas. Así Badiou retoma de Platón y de sus matemáticas el poder de las Formas. A partir del *gesto platónico*, la gran tarea de Alain Badiou no es otra que la de pensar al sujeto como ese tipo de *multiplicidad individual* que se incorpora al advenir de una verdad. Para ello ha tenido que elaborar una construcción de un formalismo de multiplicidades subjetivas, lo que le ha llevado a tomar las matemáticas como el paradigma de su filosofía.

Como se ve, la empresa propuesta por Badiou no es otra que la de llevar a cabo un platonismo sin *uno*. Sólo en este marco podemos comprender la tarea ontológica que ha emprendido Badiou en pleno postmodernismo. Gracias a este gesto platónico por un lado, y por otro, con el descubrimiento de la potencia de la teoría de

³ Cfr. Ibidem; p.27.

conjuntos de Cantor, consigue elaborar una ontología que introduce en el seno del pensamiento de Althusser. Rehabilitando con ello todo sujeto posible para el discurso de las ciencias y de la filosofía. De toda esta amalgama intelectual consigue trasladar la ontología a las matemáticas, esto es, identificando el pensamiento ontológico con el pensamiento matemático; matemáticas entendida en términos de teoría de conjuntos. Así en su prefacio a la obra del *Concepto de Modelo* bautiza su proyecto bajo la etiqueta de «ontología materialista de las matemáticas»⁴.

Ahora nuestra tarea no es otra que la de comprender esta ontología materialista de las matemáticas en el contexto de la segunda mitad del siglo XX. Tendremos que ver en qué consiste una ontología matemática y en qué se diferencia de una ontología de la presencia, y en un último momento, cuál es el lugar de la filosofía ahora que ésta ya no se ocupa de la ontología. Mostraremos la conexión entre la ontología y la filosofía, viendo de qué manera se distancia el pensamiento ontológico del pensamiento filosófico. Para ello, antes deberemos poner en contexto y esbozar a grandes rasgos la problemática de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX con la finalidad de ver de qué manera Alain Badiou puede hablar de un estado de crisis en las filosofías contemporáneas. Y luego dar paso al proyecto ontológico de Badiou, con el fin de poder ver de qué manera intenta acercarse a lo que él considera el problema de la filosofía en este fin del Fin.

1.2. La crisis de la filosofía

Uno de los objetivos principales del pensamiento filosófico de Alain Badiou no es otro que el de repensar la filosofía de nuevo con el fin de ver cuál es su sitio y su función. Esta preocupación constante por el estatus de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX nace del eslogan fin de la filosofía que se encontraba omnipresente en todo pensar de aquellos años. Va a ser a raíz de esta idea del fin de la filosofía desde donde lleve a cabo una teoría que le posibilite rehabilitar la filosofía volviendo a sus orígenes. Así considerando el estado actual de la filosofía como un estado de crisis.

En esto va a consistir su proyecto ontológico; no se trata más que de una rehabilitación de la filosofía que le buscará su sitio y su tarea, es decir, con el pensamiento ontológico propuesto por nuestro autor se encuentra en juego el destino de lo que sea la filosofía. Cuya tesis inicial de toda esta empresa, en contra del

⁴ Idem.

postmodernismo, no es otra que la de que la «filosofía existe»⁵. El primer problema que conlleva afirmar la tesis meta-ontológica de que la ontología es matemática, es el del estatus de la propia filosofía; ahora se tratará de ver en qué lugar se encuentra para no relegarla al eslogan del fin de la filosofía. Va a ser una ontología entendida en términos de matemática la que trate de marcar los senderos que la filosofía ha de seguir. Estos son: los del sujeto y el de las verdades. En un primer momento vamos a esbozar el punto de inicio en el que se encuentra la filosofía antes de toda rehabilitación, es decir, lo que Badiou ha caracterizado como estado de crisis de la filosofía contemporánea. Y finalmente daremos con el estatus de la filosofía tras la incorporación de una ontología materialista de las matemáticas.

El estado actual de la filosofía contemporánea, el cual es analizado por Badiou en su obra La filosofía, otra vez, puede ser entendido como un estado de crisis para la filosofía. Esto quiere decir que poco a poco y a lo largo del discurso del pensamiento humano y de sus ideas; la tarea de la filosofía, sus objetos pertinentes y sus sitios de intervención; han sido cada vez más reducidos, en este sentido la filosofía ha sido a la vez reducida en cuanto a sus capacidades y en cuanto a sus objetivos. Véase la pérdida de los conceptos filosóficos del ser, del sujeto y de las verdades. Estos han sido sustituidos por los que podrían servirnos para caracterizar a la propia filosofía contemporánea, véase: el lenguaje, el sentido, y el llamado fin de la metafísica.

Alain Badiou lleva a cabo una triple clasificación de las filosofías reinantes en sus 3 pertinentes localizaciones, todas ellas sosteniendo el lema de: Por el lenguaje, por el sentido, y sobre todo por el fin de la metafísica. Es necesario indicar cuáles son estas corrientes predominantes, ya que van a ser obstáculos con los cuales se encuentra nuestro autor, su objetivo no es el de poner en fuera de juego a estas corrientes, si no el de mostrar sus limitaciones con el fin de expandir el campo de intervención de la propia filosofía. Estas 3 corrientes son las de: La hermenéutica, la filosofía analítica, y el postmodernismo:

 a) Hermenéutica: La primera de ellas es la corriente hermenéutica que podemos localizar geográficamente en Alemania como punto de origen. Esta corriente tiene como representantes a Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. La empresa hermenéutica encomienda a la filosofía la tarea de la búsqueda del sentido de la existencia en el mundo a través del concepto de interpretación. La tarea del filósofo es la de des-velar el sentido, esto es, su movimiento va

⁵ Badiou, A. La filosofía, otra vez. Errata naturae, Madrid, 2012; p. 21.

desde lo cerrado a lo abierto. Ya sea interpretando directamente al mundo o al sujeto, o a partir de los textos elaborados por un sujeto.

- b) Filosofía analítica: La segunda corriente es la analítica que tiene su origen de localización en el círculo de Viena, junto a nombres como los de Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein y Moritz Schlick. Actualmente se localiza en las localidades anglosajonas. El objetivo de una filosofía analítica no es otro que el de establecer unos criterios de demarcación para poder desechar los enunciados sin sentido a través de los conceptos de regla y del lenguaje. El objetivo es el de construir un lenguaje bien hecho para poder designar los enunciados con sentido con el fin de poder delimitar lo que no es de lo que es. En donde todo lo que no se puede decir a través el lenguaje no es. La regla de oro es el principio de los indiscernibles de Leibniz.
- c) Postmodernismo: La tercera de las corrientes actuales de la filosofía es la corriente postmoderna que se puede localizar en Francia bajo los nombres de Jacques Derrida y de Jean-François Lyotard. La tarea de la filosofía en la postmodernidad no es otra que la de deconstruir todo lo propio denominado como modernidad, se trata de poner fuera de juego todo estereotipo con el fin de mostrar que ha llegado el fin de los grandes relatos que posibilitaban todo sujeto y unidad de sentido para un sistema filosófico. Abogando por teorías de la multiplicidad en un mundo en donde todo está fragmentado.

Como vemos las 3 corrientes tienen en común el tema del *lenguaje* y del *sentido*. Se ha convertido en los conceptos fundamentales de una filosofía contemporánea, por su contra, reducen el campo de intervención de la filosofía. Con ello tenemos que anuncian el fin de la metafísica y de la verdad clásica; y por otro lado, el lenguaje se convierte en el nuevo sitio del pensamiento en la búsqueda del sentido del mundo circundante. Badiou considera que este estatus actual de la filosofía es insuficiente para superar lo que llama los 4 obstáculos contemporáneos:

El deseo de la filosofía, entonces, encuentra en nuestro mundo 4 obstáculos principales. Estos son: El reinado de las mercancías, el reinado de la comunicación, la necesidad de especialización técnica y la necesidad de cálculos realistas sobre la seguridad. ¿Cómo puede entonces la filosofía asumir

este desafío? La respuesta debe buscarse en el estado de la filosofía⁶.

Estos obstáculos van a ser unos de los principales motivos que empujen a Badiou a la búsqueda de una nueva orientación del pensamiento que posibilite pensar y a la vez superar dichos obstáculos, la manera para llevar a término esta búsqueda va a ser la de repensar de nuevo qué es la filosofía. Ahora de lo que se trata es de buscar un nuevo estilo. Primero de todo hay que desterritorializar el absolutismo del lenguaje. Hay que tomar la filosofía por las cosas y no por el lenguaje. Por otro lado mostrar que la filosofía tiene su tiempo, que es distinto de la aceleración a la que está sometido nuestro mundo, véase: las imágenes, la información y la comunicación. De lo se va a tratar es de elaborar una nueva doctrina del sujeto que permita todo un nuevo discurso filosófico.

Este sería a grandes rasgos el marco filosófico en el cual Badiou se ve inmerso y al cual él mismo se enfrenta. De esta manera podemos ver en qué sentido nuestro pensador habla de una crisis de la filosofía y de una urgente rehabilitación de la misma. Lo que vamos a ver en esta exposición no es otra cosa que la de una particular rehabilitación de la filosofía a través de la elaboración de una ontología materialista de las matemáticas. A continuación veremos qué es eso de la ontología y sobre todo cómo es posible hablar de una ontología de las matemáticas. Con el fin de ver qué es la filosofía y qué es la ontología y cómo es posible que la ontología sea matemática.

2. ¿Qué es la ontología?: Del pensamiento ontológico al pensamiento dialéctico

2.1. Ontología sustractiva o matemática

El estado actual de la filosofía contemporánea es el punto de partida que Alain Badiou toma para llevar por otros derroteros a la filosofía y a la ontología misma. El principal problema que Alain Badiou ve en la filosofía es el de que esta siempre cae en todo *ismo* que le imposibilita intervenir en los diferentes y múltiples campos de nuestro presente. La filosofía se ha visto reducida en su campo de intervención, de lo que se va a tratar es de esclarecer esos campos de intervención para la filosofía, viendo que esta tratará de las verdades producidas en los mundos del arte, de la política y de la

⁶ Ibid.; pp. 51-52.

ciencia. Esto es, la filosofía no produce verdades, si no que interviene en los procedimientos genéricos de verdad. El punto que aquí nos interesa es el de ver cómo Alain Badiou elabora una clara distinción entre el pensamiento dialéctico o especulativo y el pensamiento ontológico. Mostrando que el pensamiento dialéctico es el propio de la filosofía y que el pensamiento ontológico el de las matemáticas. De esta manera la filosofía ya no va a tratar de lo que es en cuanto es, si no de todo aquello que se da en nuestros mundos, el *hay*: arte, ciencia, política y el amor. La filosofía pasará a ser meta-ontología, y ya no tratará los temas pertinentes de la ontología. Lo que nos concierne ahora es ver a grandes rasgos cómo identifica la ontología con las matemáticas. También ver en qué lugar quedan las ontologías de la presencia, es decir, toda ontología clásica. Como consecuencia de ello tendremos que la propia afirmación: «La ontología es matemática»⁷ es una tesis meta-ontológica, esto es, filosófica.

El primer punto a tratar va a ser el de qué es la ontología. Y la ontología no va a ser otra cosa que la de un pensamiento, esto es, la ontología es el pensamiento del ser. En este sentido Badiou se mantiene en la definición clásica de ontología, véase, la de la ciencia del ente en cuanto ente. Si la ontología es un pensamiento del ser, en consecuencia todo lo que piense es. La clásica tesis metafísica de que lo uno es, ha sido siempre una tesis ontológica, en tanto y cuanto nos anuncia que lo que es, es uno, y lo que no es uno, no es. Este es el punto de partida que va a tomar Badiou para poder elaborar su tesis meta-ontológica, y esta es la de que: «lo uno no es»⁸. Defendiendo que lo que es, es lo múltiple puro. Esto es, toda ontología sólo puede ser pensamiento de lo múltiple puro, es decir, todo lo que la ontología piense no es uno:

La decisión inicial consiste entonces en sostener que aquello que, perteneciente al ser, resulta pensable, se halla contenido en la forma de lo múltiple radical, de lo múltiple que no se halla sometido a la potencia de lo uno.9

El punto de partida que está tomando Badiou para su tesis de que la ontología es matemática, es el de que lo uno no es. Ahora se tratará de buscar un pensamiento que piense de manera inmediata lo múltiple y que no piense lo uno. Mostrando que la ontología no puede ser la filosofía como pensamiento, ya que dentro del discurso

.

⁷ Badiou, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Gedisa, Barcelona, 2002; p. 33.

⁸ BADIOU, A. *El ser y el acontecimiento*. Manantial, Buenos Aires, 2007; p. 33.

⁹ BADIOU, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op.cit.; pp. 27-28.

especulativo, como muy bien nos enseña el *Parménides* de Platón se puede afirmar tanto que lo uno es como que lo uno no es. Tanto una respuesta como otra no satisfacen al pensamiento racional, esto es, al discurso filosófico. Veamos un ejemplo esclarecedor:

- Lo uno es: Si admitimos que lo uno es, en consecuencia lo que no es uno, no es. El problema se da con nuestras representaciones, todas nuestras representaciones aparecen como múltiples y no como uno. Sólo puedo afirmar que mis representaciones múltiples son uno, bajo la abstracción, pero en cualquier momento cuando vuelvo al mundo de las representaciones, no me satisface tal decisión, véase, la de que lo uno no es.
- Lo uno no es: Si admitimos que lo múltiples es, tenemos que lo que no es múltiple no es. El problema se da al pensar nuestras representaciones múltiples, sólo puedo pensarlas bajo la forma de lo uno, es decir, todo discurso y pensamiento es posible porque puedo discernir bajo la cuenta de uno, véase; esta mesa, esta idea, este papel. Puedo hablar de ello si lo cuento como que es uno. En esta línea del pensamiento parece que la condición de posibilidad es lo uno. En consecuencia puede no satisfacer esta decisión al pensamiento, véase, la de que lo múltiple es.

Lo que nos quiere hacer ver Badiou, cuando dice que el pensamiento especulativo no puede determinar *lo que es* de una forma inmediata y sin caer en duda y contradicción, es que la filosofía no puede ser ontología porque su pensamiento no se identifica al ser. Si no, no habría tales encrucijadas en el ámbito del pensamiento, en su contra, si queremos afirmar algo se trata de tomar una decisión desde el pensamiento especulativo respecto a lo que sea el ser. El pensamiento racional, con respecto al ser, estaría condenado a ser el bicéfalo errante del poema del Ser de Parménides.

La tarea de Badiou va a ser la de tomar la decisión de que lo uno no es, como una decisión propia del pensamiento especulativo, con el objetivo de buscar un pensamiento que piense de forma inmediata lo que no es uno, es decir lo múltiple, con el fin de reforzar su tesis meta-ontológica. Como hemos visto, esto no lo puede hacer un pensamiento especulativo o dialéctico, ya que su pensamiento no se identifica con su objeto, es decir, con el ser. Badiou afirmará que solo un pensamiento axiomático puede ser un pensamiento ontológico, esto es, que su pensamiento se identifique con

su objeto. Y sólo un pensamiento que elabore su propio objeto puede identificarse con él. El único pensamiento con estas condiciones, es el de las matemáticas. Pero para poder afirmar que las matemáticas sean la ontología, Badiou tiene que mostrar que las matemáticas son un pensamiento.

Como hemos advertido antes, la ontología tiene que ser matemática. Ahora de lo que se tratará es de mostrar que la matemática pueda ser un pensamiento. Una vez que veamos que es un pensamiento tendremos que mostrar que ese pensamiento piensa su objeto en tanto objeto, esto es, piensa lo que es en tanto que es, para ello ese pensamiento no puede definir su objeto cuando lo piensa, es decir, sólo lo puede identificarse con él, y eso sólo lo hace posible un pensamiento axiomático. Si encontramos un pensamiento de esta índole se podrá afirmar que es un pensamiento ontológico. Así tendremos que la matemática es un pensamiento, toma decisiones, y estas decisiones versan sobre la existencia de objetos.

La manera de proceder para saber si la matemática es un pensamiento es la de saber qué es exactamente un pensamiento. La concepción convencional que se maneja del pensamiento es la concepción intencional, véase la de que todo pensamiento es un pensamiento de un objeto y este objeto determina al tipo de pensamiento. Desde esta concepción se puede afirmar que la matemática es un pensamiento en tanto y cuanto tiene objetos matemáticos. Una vez que afirmemos que la matemática sea un pensamiento tenemos que ver qué es un objeto matemático para poder ver cómo procede el pensamiento con respecto a su objeto.

Esta problemática de la naturaleza del pensamiento matemático se remonta hasta Aristóteles que queda recogido en su libro III de la *Metafísica* en donde se determina lo que sea un objeto matemático. La decisión tomada por Aristóteles con respecto al objeto matemático es la comúnmente aceptada por los matemáticos contemporáneos, véase, la de una concepción constructivista, esto es, el objeto matemático es una construcción del lenguaje, en esta línea el pensamiento no se identifica con el ser, es decir, no sería un pensamiento ontológico, ya que no sería la matemática la que pone el objeto, si no el sujeto con el lenguaje mediante el proceso de abstracción.

Para la tradición aristotélica y constructivista el objeto matemático no puede ser trascendente, esto es separado de los cuerpos —crítica al platonismo—, pero por otro lado tampoco puede ser inmanente a los cuerpos, si no estos se verían reducidos a la naturaleza de los números. Aristóteles, según la interpretación de Badiou, define al

objeto matemático como pseudo-ser¹⁰, esto es, siempre en potencia, y que se hace acto vía el lenguaje. Esto quiere decir que el objeto matemático será siempre una construcción del lenguaje, y por ello nunca existirá en acto.

Este es el punto en el que Badiou se separa de Aristóteles y en este sentido retoma a Platón, es decir: los objetos matemáticos son entes separados de los cuerpos, esto es, existen separadamente y no son una construcción del lenguaje a través de la abstracción de la forma de un ente. Así afirma Badiou:

¿Estamos condenados a una versión lingüística del aristotelismo? No es esa mi convicción. La exhortación de la matemática contemporánea me parece más bien la de volver a poner en pie al platonismo, y sobre todo, la de hacer comprender su verdadero impulso, completamente oculto por la exégesis de Aristóteles.¹¹

De esta forma si se considera el objeto matemático como separado de lo sensible e independiente del sujeto, está la posibilidad de que ese objeto sea un objeto propio de las matemáticas, es decir, que su pensamiento sea el objeto mismo. Ahora se tratará de ver si el pensamiento matemático es su propio objeto. Para ello tenemos que acercarnos al ámbito de la decisión en las ciencias. Solo conociendo qué tipo de decisión toma este pensamiento, podremos saber si es ontológico o no. Para Badiou esos momentos en los que una ciencia se convoca a sí misma y tiene que decidir lo que es, son los llamados momentos de *crisis*.

Va a ser en estos momentos dónde se pueda ver de una manera clara que la matemática toma una decisión axiomática con respecto a lo que es, es decir su objeto, identificando su pensamiento con lo que es en tanto que es. La concepción aquí manejada de *crisis* es la que utiliza Althusser en su *Curso de filosofía para científicos* donde se defiende que en toda ciencia hay una «filosofía espontánea de los científicos»¹². Esto quiere decir que no hay crisis internas en la ciencia, véase, la crisis de los números irracionales en el pitagorismo; no sería una crisis interna de las matemáticas, sino más bien una crisis de la filosofía espontánea de los pitagóricos, es decir, ya sea su concepción de la naturaleza armónica. El problema se da cuando se afirma que la matemática está en crisis, cuando en realidad lo que está en crisis es la concepción filosófica que no se corresponde con lo que el pensamiento matemático

¹¹ Ibid.; p. 42.

¹⁰ Cfr. ibid.; p 39.

¹² BADIOU, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op.cit.; p. 100.

señala, es decir, que hay números irracionales.

Esta concepción de *crisis* nos permite ver entonces que cuando hablamos de crisis en una ciencia, se ha de tomar una decisión con respecto a la ciencia misma. La *crisis* dada en las matemáticas nos va a servir como ejemplo para ver qué tipo de decisión toma las matemáticas en estas situaciones con respecto a su objeto. Viendo que el objeto es decidido por el propio pensamiento matemático y no por el científico de las matemáticas, es decir, la crisis no es solventada porque el matemático elabora objetos matemáticos a través de una construcción lingüística, sino más bien, porque decide entre los objetos que la propia matemática nos ofrece, y a partir de estos puede elaborar un discurso o una teoría matemática. Véase el caso de la aparición de los números irracionales que produjeron una *crisis* en las matemáticas; los irracionales eran objetos de la propia decisión axiomática de las matemáticas. Hasta entonces no se había dado con ellos, es decir, no fueron producto de una decisión de los pitagóricos, sino del propio pensamiento matemático, en este sentido es en el que su objeto y su pensamiento se identifican.

Con el concepto de *crisis* se puede ver en qué sentido las matemáticas toman la decisión respecto a su objeto. Hemos visto que es una decisión axiomática, de esta forma su pensamiento se identifica con su objeto. Lo que piensa es lo que es.

Diremos por tanto que en el momento en que la matemática topa con la paradoja y con la inconsistencia, con la diagonal y el exceso, o incluso con una condición indefinida, da en pensar algo que, en su pensamiento, pertenece al orden de una decisión ontológica.¹³

Gracias a la naturaleza del objeto matemático y de la decisión que se toma respecto a este, hemos podido determinar que la matemática es un pensamiento ontológico, ya que piensa su objeto en tanto que es objeto, es decir, piensa el ser en tanto ser. A diferencia de toda otra ciencia, que piensa el ser en tanto que no es. Ya que su objeto siempre es previamente definido por un lenguaje y no decidido por una axiomática. Esta sería la diferencia que radica entre un pensamiento ontológico —ser y pensar son coextensivos— y un pensamiento dialéctico —ser y pensar son disyuntos. Así podemos afirmar que Badiou logra encontrar un pensamiento que identifica su pensamiento con su objeto haciendo de él un pensamiento ontológico, es decir, toda decisión matemática con respecto a su objeto es una decisión ontológica.

¹³ Ibid.; p. 45.

Lo que emerge a la superficie concierne a aquello que, siendo del orden del pensamiento matemático, depende del acto o de la decisión; y, en esta misma dirección, es preciso tomar posiciones, ya que nos encontramos, por así decirlo, al pie del acto, ubicados sobre la norma de la decisión que esta realiza.¹⁴

Las matemáticas en un primer lugar, deciden su objeto, y solo en un segundo momento, emerge el objeto al discurso matemático. Por último, se trata de ver qué matemática es la estrictamente ontológica. En ese sentido, solo puede ser aquella que se inicia en el *impasse* de todo pensamiento dialéctico y especulativo, véase, el de la inconsistencia y de lo indecidible. Como muestra Badiou, sólo la teoría de conjuntos elaborada en el siglo XIX por Cantor, permite pensar lo inconsistente bajo los estatutos de un pensamiento matemático.

En líneas a estos rasgos solo va a ser la teoría de conjuntos, como teoría de matemáticas que los cumple. La teoría de conjuntos es el ejemplo tipo de una teoría en la que la decisión (axiomática) prevalece sobre la construcción (definicional).¹⁵

Así, la teoría de conjuntos como matemática se convierte en la ontología. Ya que es la que nos permite pensar lo inconsistente, esto es, lo múltiple puro.

Recapitulando lo dicho, tenemos que la matemática es un pensamiento, esto es, existe un movimiento regulado del pensamiento que es coextensivo al ser que incluye, un movimiento en el que el descubrimiento e invención son propiamente indiscernibles. En segundo lugar, como todo pensamiento, implica decisiones con respecto a su objeto. En el caso de la matemática, por su axiomática, la decisión es lo primero y luego la definición. Y por último hemos visto que la existencia del objeto a la que se remite el pensamiento matemático es una determinación intrínseca del pensamiento efectivo, precisamente por el hecho de que incluye al ser. Así afirma Badiou: «Ser, pensamiento y consistencia, son en matemática, una sola y misma cosa»¹⁶.

Llegados a este punto tenemos lo que Alain Badiou entiende por ontología, viendo que hay una distinción clara entre un pensamiento ontológico y un pensamiento especulativo o dialéctico. Marcados los puntos del pensamiento ontológico, ahora nos

¹⁴ Idem.

¹⁵ Ibid.; p. 93.

¹⁶ Ibid.; p. 91.

queda ver qué es entonces lo que nosotros hemos denominado ontología a lo largo de la historia. Hay que ver en qué punto se encuentra la ontología tradicional tras considerar la ontología como matemática. Ahora tendremos que adentrarnos en lo que Badiou ha denominado las ontologías de la presencia y diferenciarlas de la ontología matemática. Para así tener una clara distinción entre ontología y filosofía con el fin de encontrar el nuevo lugar de la filosofía.

2.2. Las ontologías de la presencia

Nuestro tiempo es sin duda alguna el tiempo de la desaparición irreversible de los dioses. Pero esta desaparición depende de tres procesos distintos, dado que han existido tres dioses principales —el de las religiones, el de la metafísica y el de los poetas [...] Canto en el que oiremos que el aquí se gana cuando renunciemos a buscar, donde sea, y con el nombre que sea, el espectro del Dios muerto.¹⁷

Alain Badiou. Breve tratado de ontología transitoria

Como estamos viendo otro de los objetivos de nuestro autor es la de repensar las ontologías en la segunda mitad del siglo XX. La innovación que subyace en cuanto a su pensamiento con respecto a la ontología, no es la de volver a introducir el tema de la ontología en la filosofía, sino más bien es la de las consecuencias que conlleva introducir una ontología entendida en términos de matemática. La primera consecuencia inmediata de esta rehabilitación ontológica no es otra que la del destierro de la filosofía con la ontología para siempre. Badiou introduce a finales del siglo XX, en pleno apogeo de la postmodernidad y de todo predominio de la filosofía analítica y pragmática, una ontología de nueva índole.

El punto de partida que está tomando Badiou con respecto a la ontología es el que nos ha dejado Heidegger con respecto al ser. Heidegger puso fin al segundo de los tres dioses que menciona Badiou en su prólogo del *Breve tratado de ontología transitoria*¹⁸, véase, el de la metafísica. Con Heidegger y su anuncio del olvido del ser se pone fin a la metafísica que identifica al ser con el ente. Desde esa segunda muerte de los dioses, véase la primera, la del dios de las religiones, es desde donde se va a pensar el ser. Ahora se trata de volverse a preguntar por la ontología y por su pensamiento con respecto al ser. La tesis de que lo uno es, es lo primero que debe ser

¹⁸ Cfr. Ibid.; p. 22.

¹⁷ Ibid.; pp. 21-22.

[Pág. 41-64]

rechazado tras las consecuencias de esta muerte. Tesis que ha sido dominante en la metafísica tradicional.

Badiou se encuentra con el tercer de los dioses, el de la poesía gestado en el romanticismo a lo largo del siglo XIX. Tal Dios poético lleva a su esplendor lo que Badiou ha denominado como las «ontologías de la presencias»¹⁹, cuyo máximo representante es Martin Heidegger. Estas ontologías pretenden identificar de manera inmediata el ser con el pensar a través del concepto griego de φύσις. Y la única vía de acceso es el *poema*, esto es, el ser es aprehendido en el *poema* tras su advenimiento presencial en la naturaleza. Es decir, el ser es la naturaleza. Vamos a ver que el punto diferenciador entre una ontología de la presencia y una ontología matemática radica en la categoría de la *naturaleza*. La clave está en la manera de concebir la naturaleza. Veremos que en toda ontología de la presencia el ser permanece en la naturaleza y puede ser aprehendido a través del pensamiento especulativo, en su contra, en una ontología sustractiva el ser no permanece en la naturaleza, si no que se sustrae a esta, en consecuencia el pensamiento dialéctico no puede aprehenderlo. Veamos de una manera esclarecedora lo que es una ontología de la presencia a partir de un fragmentado de Martin Heidegger extraído de su obra *Introducción a la metafísica*:

φύσις es el imperar naciente, el sostenerse en sí, la estabilidad. Ἰδέα es el aspecto, entendido como lo visto; es una determinación de lo estable, pero sólo en cuanto se sitúa frente a una mirada. Pero la φύσις, como imperar naciente ya es por sí misma un aparecer. Desde luego que sí, sólo que el sentido del aparecer es ambiguo. En un caso significa el mantenerse en la conjunción y sostenerse allí en ella; en el otro caso, aparecer, en cuanto es algo que ya se sostiene allí, significa ofrecer un plano exterior, una superficie, es decir, el aspecto como oferta como lo que se pre-senta la mirada.

Este pequeño fragmento nos introduce de lleno en las ontologías de la presencia, mostrándonos que la categoría por antonomasia es la de *naturaleza*, lo importante será ver cómo se entiende dicha categoría desde las ontologías de la presencia. Veremos que lo que funda a estas ontologías es lo que Badiou denomina como *poema*, el cual permite aprehender el ser desde su advenimiento en la presencia de la naturaleza²¹.

¹⁹ BADIOU, A. *El ser y el acontecimiento*. Op.cit.; p. 18.

²⁰ Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona, 2003; p. 165.

²¹ Cfr. BADIOU, A. *El ser y el acontecimiento*. Op.cit.; p. 145.

El concepto de naturaleza que manejan estas ontologías es el del concepto griego de φύσις, identificando al ser con la naturaleza. Esta se convierte en el lugar de la permanencia del ser, esto es, el advenir mismo del ser, que es en donde se hace presencia desde su latencia²². El ser es el permanecer-ahí, esto es, φύσις. De esta manera se entiende la naturaleza como un ente-en-su-totalidad. Por ello la vía de acceso al ser puede ser la presencia a través del *poema*, que lo aprehende en su presencia misma. Ahora bien, si el ser es presencia en la naturaleza, la tarea del filósofo es cuidar de ella, su tarea es la de des-velar el ser de todas las zarzas y máscaras que el lenguaje le haya podido cubrir a lo largo de la historia. Y esto es precisamente lo que Heidegger denomina el olvido del ser. En donde la Idea es siempre Idea de un sujeto, es decir, solo hay Idea con respecto de la rectitud de la mirada y no del ser mismo. El problema no es acercarse al ser con la Idea, si no de identificar el ser con ella. «Lo decisivo no consiste en que la φύσις se caracterice como iδέα, si no en que ésta aparezca como la única y determinante interpretación del ser»²³.

Con esto queda claro en qué consiste la ontología de la presencia y cuáles son sus conceptos fundamentales. Por un lado está el de la naturaleza como ente-en-sutotalidad, en donde se entiende el ser como presencia; por otro lado, el del *poema* como vía de aprehensión del ser; y por último el concepto de Idea como ocultamiento del ser. La base en el *poema* va a ser el punto de partida que tomará Badiou para desmontar las ontologías de la presencia, re-situándolas en su lugar, es decir, el de la meta-ontología. Badiou a la hora de entablar su tarea con la naturaleza tiene en mente el otro paradigma dominante sobre la naturaleza, que es el de la ciencia moderna, representado por Galileo. Veremos que Badiou está intentando reconciliar ambas visiones, la de Heidegger y la de Galileo, así se pregunta Badiou: « ¿Cómo reconocer en esta naturaleza *escrita en lenguaje matemático* lo que Heidegger quiere hacernos entender cuando dice que la naturaleza es el permanecer-ahí-en-sí?»²⁴.

El paradigma de la ciencia moderna supuso un gran acontecimiento que configuró una nueva forma de pensar totalmente distinta. El paradigma clásico mantuvo el vínculo originario entre el ser y el aparecer, ahora con la ciencia moderna se rompe con ese vínculo, dando lugar a la distancia entre lo consistente y lo inconsistente, es decir, «el ser es el dato sustractivo de toda presentación cuyo único

²³ Heideger, M. Op.cit.; p. 165.

²² Cfr. Ibid.; p. 143.

²⁴ Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*. Op.cit.; p. 144.

pliegue consistente, desde Platón, Galileo y Cantor, es el de la Idea matemática»²⁵. Lo que nos quiere decir Badiou es que ahora el único vínculo originario con el ser es el de la Idea matemática, o más bien, el *matema*. En este cambio de paradigma se da la sustitución del *poema* por el *matema*. El ser ya no adviene a la presencia como tal, se sustrae, por ello el *poema* queda fuera de juego como ontología, el único acceso va a ser el *matema*; formalización axiomático del *hay*. Las primeras consecuencias, si se atiene al paradigma científico, es que la ontología de la presencia ya no puede ser ontología, ya que el ser se sustrae, de esta forma, necesariamente, la ontología tiene que ser sustractiva, y la ciencia que trata lo sustractivo es la matemática.

Con este análisis vemos que en el pensamiento occidental tenemos dos vías posibles para la ontología: una puede ser de la presencia y la otra sustractiva. Esto depende de si consideramos la naturaleza como *poema*, vínculo originario entre el ser y el aparecer; o como *matema*, el ser se sustrae a toda presentación. Estamos ante una *decisión* de la *naturaleza*, la naturaleza pone en juego lo que sea la ontología: o matemática o poética. Estamos ante lo que Badiou denomina las dos vías:

La vía poético-natural que deja-ser la presentación como no-velamiento, es el origen auténtico. La vía matemático-ideal, que sustrae la presencia y promueve la evidencia, es la clausura metafísica, el primer olvido.²⁶

Para Badiou toda ontología está en la línea de la segunda vía, ya que para él el acontecimiento que da origen a la filosofía en Grecia no es el *poema* si no el *matema*. En esta línea la *decisión* que se toma con respecto a la ontología, es la de que la ontología es matemática por ser el *matema* su condición de posibilidad y no el *poema*. A partir de ahora la vía poética quedará relegada a la meta-ontología.

La ontología si nace en Grecia no puede ser nunca este advenimiento del ser al poema, ya que el *poema* como advenimiento del ser, es un acontecimiento que se remonta a las filosofías orientales y egipcias. Lo que hace propio a la filosofía griega y que permite llamar a los historiadores el inicio de la filosofía occidental y el paso del mito al logos, no puede ser el *acontecimiento* del poema, sino más bien el del *matema*, así Badiou afirma que: «La invención propia de los griegos consiste en que el ser puede ser dicho a partir del momento en que una decisión del pensamiento lo sustrae a toda instancia de la presencia»²⁷. Es por ello que se puede afirmar que el

1401111

²⁵ Ibid.; p. 145.

²⁶ Idem.

²⁷ Ibid., p.146.

[Pág. 41-64]

matema interrumpió al poema en el pensamiento griego; toda filosofía de Platón o de un Parménides es impensable sin la condición de las matemáticas²⁸. Las matemáticas y todos sus axiomas condicionaron todo discurso filosófico en la filosofía platónica. La teoría de las Ideas de Platón que buscaba un conocimiento científico y racional de la realidad, evitando todo relativismo, no podría haber sido posible sin entender la naturaleza como matema, es decir, como el ser sustraído, si no tales teorías no podrían haberse gestado. Ya que la teoría de las Ideas es toda una configuración que hace posible un conocimiento estático de la naturaleza, ya que ésta, al no presentarse el ser, no nos otorga el conocimiento de la realidad y es necesario elaborar una teoría a partir de la sustracción del ser.

Lo que nos quiere decir Badiou es que la filosofía desde los griegos ha podido elaborar los discursos que ha elaborado porque, de una manera consciente o inconsciente, ha considerado que el ser, lo que es y que nos permite las claves de lo real, estaba sustraído a nuestra presencia. Los filósofos tuvieron que pensar en las diferentes esferas de la existencia: el arte, la política o la ciencia; y a partir de las verdades de esas esferas, elaborar discursos que esclarecieran toda práctica en nuestro mundo. Si el ser fuera presencia, no haría falta tales discursos filosóficos, por ello la filosofía nace a raíz de la matemática, ya que esta considera al ser en sustracción. «La ontología propiamente dicha, en tanto figura nativa de la filosofía occidental, no es el aparecer, en potencia y esplendor, como venir a-la-luz del ser, o no-latencia»29.

Como vemos, la diferencia entre una ontología de la presencia y una ontología matemática radica en la base de dichas ontologías, es decir, depende de si una ontología tiene su base en el poema o en el matema. Esto es, el ser es citado consistentemente por el poema o por el matema. Que una ontología sea entendido en términos de poema quiere decir que el ser adviene en su permanecer-ahí en la φύσις, esto es, en la presencia. De esta forma el ser se encuentra disponible para el pensamiento dialéctico que opera siempre en el marco de las presencias. Este es el motivo que le permite al filósofo elaborar un discurso acerca del ser, en tanto y cuanto el ser permanece-ahí en su no-latencia. La tarea del filósofo de una ontología de la presencia es la de buscar la estructuras originarias de la φύσις para poder des-velar todo artificio que cubra y enmascare al ser.

Por otro lado, cómo vamos a explanar a continuación, toda ontología que tiene su base en el matema es una ontología matemática o sustractiva. Lo que

²⁸ Cfr. Idem.

²⁹ Ibidem.

quiere decir esto, es que el ser se sustrae a toda presentación, es decir, no está accesible para un pensamiento especulativo ni dialéctico. Que el ser sustraiga a toda presentación quiere decir que tiene su base en el *matema*. Esto es, que el pensamiento ontológico es un pensamiento matemático. Las matemáticas van a ser el único pensamiento que puedan pensar el ser, en tanto y cuanto su pensamiento es coextensivo a este. Es en este sentido que se dice que el ser se sustrae a toda presentación, y a todo pensamiento especulativo. Por ello sólo las matemáticas pueden citar el ser de una manera consistente. Ahora la tarea del filósofo no es la de elaborar un discurso sobre el ser, si no un discurso metaontológico, más allá de este. Así escribe Badiou:

La matemática es aquí citada para que se ponga de manifiesto su esencia ontológica. Así como las ontologías de la Presencia citan y comentan los grandes poemas de Hölderlin, de Trakl o de Celan, y nadie encuentra censurable que el texto poético resulte así a la vez expuesto e incidido, de igual modo es necesario concederme, sin volcar la empresa del lado de la epistemología (como tampoco la de Heidegger del lado de la simple estética), el derecho a citar e incidir el texto matemático. Ya que lo esperable de esta operación es menos un saber matemático que la determinación del punto en el que el decir del ser adviene, en exceso temporal respecto de sí mismo, como una verdad, siempre artística, científica, política o amorosa.³⁰

La principal tarea que Badiou ha de llevar a cabo para elaborar su ontología y poderla identificar con las matemáticas, es la de anular toda *ontología de la presencia*, es decir, siguiendo el discurso de nuestro pensador, se ha de pronunciar la muerte del tercer dios, el de los poetas. Estas 3 muertes son lo que ha denominado bajo el nombre de «ateísmo contemporáneo»³¹:

Si es preciso padecer el final de la onto-teología y, sin embargo, al mismo tiempo esperar que un acontecimiento divino nos traiga la salvación, es porque la deconstrucción de la metafísica y la aquiescencia otorgada de la muerte de del Dios cristiano mantiene abiertas las posibilidades del Dios del poema. Esta es también la razón de que todo pensamiento haya quedado pendiente, como del gesto que él mismo puede prometer, de la dimensión de un retorno.³²

-

³⁰ Ibid.; p. 27.

³¹ BADIOU, A. *Breve tratado de ontología transitoria*. Op.cit.; p. 20.

³² Ibid.; p. 19.

Lo que nos está diciendo Badiou es que se trata de no volver a confiar en las manos del Dios nostálgico de los poetas, de la muerte del Dios vivo y de la deconstrucción del Dios de la metafísica. Se trata de acabar con toda suerte de promesas para la filosofía. Y es en esta línea, en este *ateísmo contemporáneo* desde donde ha de empezar el nuevo pensamiento. Aquí se inicia el nuevo destino de la filosofía, dejando atrás el pensamiento ontológico para dar paso a un pensamiento dialéctico en nuestro presente.

2.3. Ontología y filosofía: Dos pensamientos

Tras identificar la ontología con las matemáticas, toda ontología de la presencia se convierte ahora en meta-ontología. Teniendo que aceptar su nuevo destino, es decir, el del pensamiento dialéctico. La tarea llevada a cabo por nuestro autor nos conduce a dos tipos de pensamientos. A partir de ahora nos encontramos con el ámbito de la ontología y el de la meta-ontología. La ontología hace referencia al pensamiento matemático, en consecuencia solo se hace ontología cuando se hacen matemáticas entendidas en términos de teoría de conjuntos, y sólo a través de esta, se tiene trato con la categoría de naturaleza, entendida bajo los términos de normalidad y de estabilidad. Por otro lado, la meta-ontología será todo aquel pensamiento discursivo y especulativo que versa sobre el *hay*, es decir, sobre nuestros mundos, véanse: el del arte, el de la política, el de la ciencia o el del amor. Como consecuencia a partir de ahora la filosofía va a ser estrictamente meta-ontología.

Como podemos ver, la tesis meta-ontológica de que la ontología es matemática tiene grandes consecuencias con el pensamiento y con la propia filosofía. Hemos visto que podemos hablar de una manera clara de un pensamiento ontológico y de un pensamiento dialéctico. Ahora ya solo nos queda ver qué lugar ocupa la filosofía tras esta distinción entre ontología y meta-ontología.

3. Lo que le queda a la filosofía.

En primer lugar, creo que debemos liberarnos de la falsa representación de que la filosofía puede hablar de todo. En representación forma parte de la figura del filósofo televisivo que habla sobre problemas sociales, sobre problemas relativos a los sucesos de la actualidad... ¿Por qué esa falsa representación? Porque filósofo es aquel que crea sus propios problemas, aquel que inventa problemas, y no aquel al cual la televisión puede preguntarle todas las noches su opinión sobre los sucesos del día. Un verdadero filósofo decide por sí mismo qué problemas son importantes, y propone nuevos problemas. La filosofía es ante todo inventar nuevos problemas.³³

Alain Badiou. Filosofía y actualidad

Con la filosofía hemos llegado al punto final de nuestra exposición. Ahora trataremos de ver lo qué es la filosofía y cuál es su destino. Vamos a ver cómo Alain Badiou propone una filosofía que consiste en la vuelta a los orígenes de los conceptos clásicos de verdad y sujeto, con el fin de incorporarlos a nuestro tiempo, e insertarlos en los diferentes mundos en los cuales nos vemos inmersos. Todo ello con el objetivo de poder estar a la altura de nuestro tiempo, es decir, desde la propia filosofía poder hacer frente a los problemas que atañen a nuestras prácticas.

El primer punto que cabe resaltar es el de que la propia ontología ha determinado en cierta manera lo que sea la filosofía y el tipo de pensamiento que le es inherente. Esto es, la filosofía desde el prisma de una ontología materialista de las matemáticas va a ser siempre meta-ontología, esto es, un pensamiento dialéctico y especulativo. De esta manera la filosofía no tiene un pensamiento ontológico, esto es, no puede decidir lo que es en cuanto es. Solo puede discernir y especular sobre lo dado. Pero esto no quiere decir que no pueda hablar sobre ontología, puede hacerlo, pero todo su discurso será meta-ontológico y toda tesis que elabore será una tesis meta-ontológica. Que esta podrá ser reforzada por los discursos especulativos y científicos.

Así tenemos que la filosofía es meta-ontología, ahora su objeto de estudio no es el Ser, es más, la filosofía no tendrá un objeto propio que la defina, de esta manera será una herramienta que interviene e interacciona en los diferentes mundos en el que el hombre se ve inmerso: El arte, la ciencia, la política y el amor. Así la filosofía se mueve entre las verdades producidas por estos mundos.

³³ BADIOU, A.; ZIZEK, S. *Filosofía y actualidad: El debate*. Nómadas, Buenos Aires, 2011; p. 13.

No hay que olvidar el hecho de que la filosofía jamás produce verdades, es decir, solo interacciona con ellas elaborando tesis que puedan tanto esclarecer los campos de intervención como oscurecerlos. El filósofo se ha de implicar en la sociedad y ha de estar a la altura de su presente para poder intervenir en los diferentes mundos. Analizando las diferentes verdades, ya sean: artísticas, (estética), políticas, (filosofía política), científicas, (filosofía de la ciencia) o verdades del amor, relaciones personales (psicología). Otro tarea fundamental de la filosofía a parte de la de analizar las diferentes verdades y sus procedimientos genéricos, es la de analizar los diferentes sujetos que intervienen en los distintos mundos. Así la filosofía también tiene la tarea de elaborar una teoría del sujeto con el fin de poder comprender esas multiplicidades que se incorporan al advenimiento de una verdad.

De lo que se trata es de ampliar las diferentes orientaciones del pensamiento; hermenéutica, filosofía analítica, deconstruccionismo, fenomenología, neo-pragmatismo... hay que evitar caer en todo *ismo* que reduzca tanto los campos de intervención de la filosofía, como los sentidos que puedan tener los distintos mundos. Se han de abrir todas las orientaciones del pensamiento, con el fin de comprender las relaciones que se dan entre ellas y los distintos mundos. En este sentido, cuando Badiou critica a las filosofías contemporáneas, no lo hace por su contenido si no por su reduccionismo.

Lo que ha conseguido la ontología materialista de las matemáticas no es más que una re-vitalización de la propia filosofía que estaba siendo condenada a su fin por ciertas orientaciones del pensamiento de finales del siglo XX. La ontología matemática ha definido la propia filosofía, y lo ha hecho como meta-ontología, por otro lado ha marcado dos ámbitos de la realidad: el de la naturaleza, véase la ontología; y el de los mundos, véase, la meta-ontología. Mostrando que hay diferentes lógicas en cada mundo, y que ahora la filosofía interviene sobre ellas. Lo que ha proporcionado esta ontología es más bien un esclarecimiento para con la filosofía y los mundos. Ahora la tarea del filósofo es la de volverse a plantear los distintos mundos y los distintos sujetos que interactúan en ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. Curso de filosofía para científicos. Laia, Barcelona, 1975.
- BADIOU, A. El concepto de modelo: Introducción a una epistemología materialista de las

[Pág. 41-64]

matemáticas. La Bestia Equilátera, Buenos Aires, 2009.

- BADIOU, A. Teoría del Sujeto. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.
- BADIOU, A. El ser y el acontecimiento. Manantial, Buenos Aires, 2007.
- BADIOU, A. Breve tratado de ontología transitoria. Gedisa, Barcelona, 2002.
- BADIOU, A. Segundo manifiesto por la filosofía. Manantial, Buenos Aires, 2010.
- BADIOU, A. La filosofía, otra vez. Errata naturae, Madrid, 2010.
- BADIOU, A.; ZIZEK, S. Filosofía y actualidad: Debate. Nómadas, Buenos Aires, 2011.
- HEIDEGGER, M. Introducción a la metafísica. Gedisa, Barcelona, 2003.

ARTÍCULOS



ISSN: 2255-5897

EL ANARQUISMO DE PIOTR KROPOTKIN Y LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD A TRAVÉS DE LAS NECESIDADES HUMANAS

Piotr Kropotkin's anarchism and the search for happiness through human needs

Mikel Irizar Sánchez

Universidad de Salamanca — España (mikelrizar@gmail.com)

- 5

Fecha de aceptación definitiva: 20 de enero de 2013

Resumen

Este trabajo trata de conectar, describir y explicar los diferentes aspectos similares entre el pensamiento social y político de uno de los padres del anarquismo, Piotr Kropotkin y el enfoque psicológico de la felicidad de Abraham Maslow y su modelo de necesidades. Comparando y analizando como el anarquismo de Kropotkin encaja con la pirámide de las necesidades humanas construida por Maslow. En este camino a través de las necesidades humanas, es indispensable realizar antes necesidades como la de comida o refugio, para dejar el camino libre a la consecución de las demás, además de para evitar la muerte. Dirigiéndonos hacia una exitosa completud de la felicidad humana. Podríamos decir que ambas líneas dibujan matices similares, estableciendo prioridades que satisfacer por la comunidad y cada individuo de la misma, en solidaridad.

Palabras Clave:

Anarquismo, Felicidad, Necesidades, Humanismo.

Abstract

This work tries to link, describe and explain the different similar aspects

SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 1, marzo de 2013. ISSN: 2255-5897 between the social political thought of one of the greatest exponents of anarchism, Piotr Kropotkin, and the psychological approach to the phenomenon of happiness of Abraham Maslow and his model of human needs, following and analyzing how Kropotkin anarchism matches with the pyramid of human needs built by Maslow. In this way throughout the completion of human necessities there is indispensable to fulfill, first of all, certain needs as food or shelter in order to prepare the way for the achievement of the following needs, as well as avoiding death, heading to a successful completion of human happiness. We could say both theoretical lines draw nuances in the same picture, establishing some priorities to get satisfied by the community and each individual from it in mutual aid.

Keywords:

Anarchism, Happiness, Necessities, Humanism.

En las próximas páginas, este artículo, pretende apuntar, definir y relacionar diferentes necesidades humanas formuladas por la psicología humanista, con la teoría anarcocomunista de Pedro Kropotkin. Basándonos y utilizando fundamentalmente uno de los libros más fundamentales del autor para entender su obra completa: La Conquista del Pan. Aunque, además del libro de Kropotkin, utilizaremos como herramienta hermenéutica las teorías de uno de los pioneros de la llamada tercera fuerza de la psicología del siglo XX. Nos referimos a la psicología humanista y a su representante Abraham Maslow. Este psicólogo norteamericano desarrolló durante toda su vida la noción fundamental para su obra del hombre autorrealizado y la escala de las necesidades humanas. El hombre autorrealizado es un individuo que ha llegado al último estadio de completud personal y humana, satisfecho en todas sus necesidades previas. Este, es un sujeto mentalmente sano, incluso podríamos añadir algo más a esto. El sujeto autorrealizado ha alcanzado las cotas más altas de desarrollo humano y "roza" con sus constantes batidas íntimas y vitales el fenómeno de la felicidad. Psicológicamente, el hombre autorrealizado constituye totalmente un hombre feliz, que puede ser feliz porque ha recorrido las instancias anteriores que le permiten obtener la satisfacción de sus necesidades primarias, de seguridad, etc. Estos sujetos son tan especiales para Maslow que, en sus palabras:

En realidad, las personas autorrealizadas —aquellas que han llegado a un alto nivel de madurez, salud y autosatisfacción— tienen tanto que enseñarnos que, a veces, casi parecen pertenecer a una especie diferente de seres humanos.¹

El hombre autorrealizado es un hombre que está curado, un hombre íntegro, desarrollado por valores positivos. Estos valores positivos han surgido de un modo natural y espontáneo entre los individuos y forman parte de la naturaleza de la humanidad. Hablamos de valores como los de belleza, justicia, autonomía, pluralidad... No en vano, las teorías de Maslow, aceptaron la manera de hacer terapia del psicoanálisis, pero se distanciaron de la grandiosa oscuridad que encerraba su filosofía. Los valores de poder, dominación o destrucción, definidores en gran medida de los preceptos psicoanalíticos, si bien se aceptan como valores humanos, no se precisan como los valores cumbre, que hacen del individuo un ser autorrealizado, feliz y completo.

Y es que según esta visión psicologicista de la felicidad, las necesidades del hombre, si se completan hasta sus más altos grados se traducen en elementos de disfrute, placer y bienestar. El énfasis se pone en las dos primeras cuando se habla de supervivencia y a partir de estas la felicidad será más posible cuanto mejor se completen el resto de las necesidades humanas. Sería imposible gozar de la satisfacción de todas nuestras necesidades y ser un infeliz. Incluso, se podría comentar que no es estrictamente necesario llegar a cotas de autorrealización para ser verdaderamente feliz. Aún así, se comprende que si el grado de satisfacción de las necesidades es el adecuado en todas las que preceden a las de la autorrealización, se dan unas condiciones formidables para convertirse en un hombre autorrealizado y, en última instancia feliz de un modo superlativo.

Siguiendo la visión teórica de Maslow, estos valores se han ido desenvolviendo en el ser humano de una manera biológica natural, no mediada por la religión o la cultura. De una manera similar, Kropotkin creía que la moral anarquista tenía su origen en la dinámica de la evolución de las especies, que había conferido especial peso evolutivo a los comportamientos solidarios, altruistas y de cooperación. De esta manera, esto llevó a Maslow a concluir entre otras cosas que:

2. La neurosis se puede considerar como un bloqueo de la tendencia hacia la

4

¹ Maslow, A. *Toward a psychology of being.* Van Nostrand, New York, 1968; p.71. Citado por Frager, R. «Prólogo: La influencia de Abraham Maslow» en Maslow, A. *Motivación y Personalidad.* Díaz de Santos, Barcelona, 1991; p. XLVII.

autorrealización.

3. La evolución de la sociedad sinérgica es un proceso natural y esencia. Esta es una sociedad en la que todos los individuos pueden alcanzar un alto nivel de autodesarrollo, sin limitar la libertad del otro.²

Estas conclusiones del psicólogo humanista suscitan nuestra reflexión al mantener notas en común con el mundo del siglo XIX de los anarquistas y con el contexto de pobreza extrema de las capas obreras y campesinas de la sociedad de aquel tiempo. Incluso, llama a la reflexión dentro de nuestro propio contexto contemporáneo. Muchas veces, sociólogos y filósofos le colocan a la sociedad actual el sonoro epíteto de neurótica o en un grado más general el de enferma. También se habla de la esquizofrenia de la modernidad. Las enfermedades mentales son un fenómeno en incremento desde principio del siglo pasado, y la depresión se ha convertido en la enfermedad del siglo XXI. Los ambientes de excesiva exigencia que se suceden a nuestro alrededor, así como la pérdida de seguridad y el aumento de la desprotección individual socavan los medios que las personas necesitan para ubicarse en el mundo de una manera adaptativa. La generalizada percepción en la sociedad, de inminente catástrofe o perjuicio derivada de esa pérdida de seguridad ha creado una dimensión psicológica social patógena, que afecta al desarrollo de las enfermedades mentales individuales. La frustración que se genera a causa de las necesidades no satisfechas es un elemento claro que camina a la par con los sentimientos de infelicidad. La frustración nos convierte en personas infelices, pero esto no sucede a las primeras de cambio.

El fracaso a la hora de satisfacer nuestros deseos y apetitos fisiológicos, sociales o afectivos no es susceptible de convertirnos en seres incompetentes e insatisfechos de por vida. A veces, el fracaso mismo sirve como motivación extra que permite al ser humano alcanzar límites más altos a los anteriormente propuestos por él, la motivación crece y la percepción del problema como desafío carga de potencia motivacional nuestros mecanismos volitivos. Pero, ¿qué ocurrirá cuando el fracaso se transforma en variable constante y la insatisfacción se perpetúa, siendo indiferente el resultado ante todo nuestro repertorio de respuestas realizadas? El fenómeno que resulta fue designado por Seligman como *indefensión aprendida*. Este fenómeno, fue experimentado en laboratorio con perros, que en jaulas diferentes recibían descargas eléctricas. Sólo uno tenía la posibilidad de accionar la palanca que detenía las descargas para los otros. Mientras el perro con posibilidad de accionar la palanca

_

² Ibidem; p. XLVIII.

mostraba un ánimo normal, los otros se mostraban lastimosos, doloridos y paralizados. Este efecto psicológico se utiliza para explicar el origen de la depresión. La falta percibida de control en los acontecimientos dolorosos y la definición y percepción de los mismos como generales e incontrolables activan mecanismos psicológicos que generan emociones desagradables e impiden al sujeto experimentar sensaciones de alegría o euforia.

El fracaso generalizado de nuestros intentos por saciar nuestras necesidades es un factor radical que conduce al ser humano hacia la infelicidad. Por el otro lado, si conseguimos nuestras metas y además observamos cómo los demás las consiguen también, como parte del todo global al que estamos conectados, es más fácil que encontremos un estado de felicidad completo y nos convirtamos en hombres autorrealizados.

Según la tipología de Maslow, las necesidades humanas se clasifican en cuanto a su intensidad, su gravedad, y su importancia para la vida humana. La enunciación sigue una lógica clara, de tal modo que si las primeras necesidades en la escala no son saciadas, el resto de ellas difícilmente podrá ser satisfecho, y si lo son, la satisfacción en el sujeto no experimentará plenitud. Sensaciones de vacío, incluso enfermedades físicas y sentimientos negativos arribarán al organismo del sujeto, causando efectos desagradables en su calidad de vida y su bienestar. Siguiendo este orden, las necesidades irán, desde las fisiológicas, pasando por las de seguridad y apego, hasta terminar en las de autorrealización. Como vemos, la clasificación sigue un orden en relación con los fines que la voluntad humana trata de conseguir, el objeto de satisfacción y la potencia con la que el organismo se dirige hacia ellos.

Como pensador anarquista y filósofo político, Kropotkin, teoriza en sus obras acerca del funcionamiento necesario que una sociedad debe adoptar para conseguir una felicidad colectiva y extendida a todos los miembros que integran y conforman pueblos y sociedades. Claramente, Kropotkin no habla de un "mundo feliz", en el que todos gocen del mismo grado ¿cuantificable? de felicidad y satisfacción. Sin embargo los detalles y pautas formulados por Kropotkin siguen —curiosamente— la secuencia lógica de las necesidades de Maslow. A diferencia de otros pensadores, la satisfacción de las necesidades fisiológicas primarias, como las de seguridad, estarían completamente cubiertas por la comunidad anarcocomunista, en su ideario. De hecho, las comunidades trabajan en un primer momento por su bienestar más básico, por motivos obvios. No obstante, cuando cruzamos la frontera entre necesidades fisiológicas y de seguridad, hacia las necesidades de apego o autorrealización, las garantías no pueden llegar al grado de planificación y lógica económico-política de las

primeras. Así pretendemos acercar al momento actual un teoría político económica que trata de paliar las desigualdades de las comunidades, desde las necesidades más crudas y poderosas, y que de esta manera, llevando a todos los miembros del grupo los bienes más necesarios para la vida digna, pretende ir construyendo una sociedad con más garantías para la culminación de la felicidad

De esta manera, siguiendo su obra *La Conquista del Pan*, trataremos de extraer las conclusiones que se relacionen con la satisfacción de necesidades y en consecuencia con los diferentes estados de felicidad humana que emanan de estas satisfacciones. Cabe decir que el crecimiento económico de las naciones de Occidente no se seguía de ninguna manera de proporcionales incrementos de la felicidad en las masas populares. La riqueza producida de ninguna manera se disfrutaba entre la población, que en su mayoría permanecía miserable a pesar de su contribución y enorme esfuerzo en la producción. Esta es la causa primera que subyace en la sistemática de la satisfacción de las necesidades de la que nuestro autor escribe, la justicia social ausente del mundo del siglo XIX. A ésta le sigue una igualdad material relativa predominante en las ideas sociales y económicas de producción de la obra de Kropotkin, una igualdad que se precisa de manera indispensable para alcanzar justicia. Así, la idea de felicidad se encuentra a veces implícita y a veces explícita en muchos pensamientos de la obra kropotkiniana.

Se trata de una felicidad moral, conectada a todos los miembros de una comunidad, que en caso de no existir, aislaría a los individuos haciendo de sus frustraciones y fracasos, ya desde la infancia agravantes de su soledad infeliz hasta su desenlace último. De este modo, teniendo en cuenta los avances de la tecnología y la disponibilidad de tierras para todas las poblaciones del mundo, el problema de la producción y de la distribución de la riqueza se vuelve un problema racional. Resulta así una ecuación en la que el resultado son los bienes necesarios para satisfacer al menos las necesidades más básicas de todos. Teniendo en cuenta que la humanidad se halla en poder de los recursos y los medios para llegar a tal resultado de una manera sostenible, con igualdad de poder decisorio y de producción y un tipo de organización social que no amenace la pluralidad y diversidad de los pueblos ni de los individuos. ¿Por qué no despejar las incógnitas siguiendo el sistema del anarquismo?

1. Necesidades Fisiológicas

Las necesidades fisiológicas, son las primeras en una escala de necesidad

para el individuo. Estas necesidades representan la respiración, la alimentación o la hidratación, entre otras. Ellas significan el primer escalón del sujeto hacia su felicidad. De no ser saciadas estas necesidades, será imposible llegar a tener posibilidades de lograr las inmediatamente superiores, que si bien no surgen siempre como necesidades una vez saciadas las primeras, en una secuencia normal son las siguientes en aparecer. Así lo explica Maslow:

El principio dinámico primordial que anima esta organización es que en la persona sana las necesidades menos potentes aparecen después de gratificar las más potentes. Las necesidades fisiológicas, cuando están insatisfechas, dominan el organismo, ponen todas las capacidades a su servicio y las organizan de forma que puedan ser lo más eficaces. La gratificación relativa las absorbe y permite que aparezca el siguiente conjunto superior de necesidades de la jerarquía, domine y organice la personalidad, de modo que en vez de estar obsesionado por el hambre, por ejemplo, desde ese momento se obsesione por la seguridad.³

Las necesidades fisiológicas, suponen el primer nivel de atracción por el cual nuestros cuerpos se ven dirigidos hacia diferentes objetivos fundamentales para nuestra actividad orgánica vital. Así por ejemplo, el hambriento situará y orientará todo su ser para encontrar comida, igual que el sediento para encontrar algo de beber. Si las necesidades fisiológicas no son saciadas de una manera adecuada, deteriorarán físicamente al individuo, provocando malestar, dolor e incluso la muerte. De alguna manera, estas necesidades son las más poderosas, ya que además de ser las primeras, sin las cuales no surgirían las demás en condiciones normales, desatan las respuestas más poderosas en los individuos.

En el anarcocomunismo de Kropotkin, estas son las necesidades más acuciantes, la base de toda la subsistencia y riqueza del desarrollo humano. Si no es posible soslayar el problema del hambre, la sed o el abrigo no es posible construir un edificio social saludable. He aquí una de las proposiciones centrales de la lógica del anarquismo libertario de Kropotkin y del anarquismo en general. Primero, lo estrictamente necesario para la supervivencia, luego, si es posible, lo ornamental, lo lujoso o lo relativo al arte y el conocimiento. Ya dirá Kropotkin: «Aseguremos primero el pan. En cuanto a la porcelana y el terciopelo, se verá más tarde»⁴. Desde una visión

⁴ Kropotkin, P. *La Conquista del Pan*. Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005; р. 109.

³ Maslow, A. Op. cit.; p. 49.

anarquista no es posible adquirir lo innecesario cuando realmente existen mayorías sociales completas en estado de hambruna o desabastecidas de lo más mínimo. En su más profundo principio, la felicidad radica en la satisfacción de las necesidades fisiológicas. Además de esto el anarquismo kropotkiniano concibe la satisfacción en un nivel social, superior al individual. Dados los avances tecnológico-agrícolas del momento y dados los perfeccionamientos de las técnicas de obtención de alimentos es más que posible, imprescindible, proveer de víveres a todos los integrantes de la comunidad. De esta manera, ya en el primer estadio, se empiezan a satisfacer, las necesidades de seguridad de las que hablaremos más adelante. Se pretende erradicar el hambre y la sed de todos los desfavorecidos. También se trata de proveer de seguridad al total de la sociedad, de una manera en la que sean escasas las personas que no puedan acceder a los objetos del placer más básicos, como la comida o el aqua potable. Es así como la sociedad se compromete ella misma para abastecer a todos sus miembros y dotar a la comunidad a través del trabajo en conjunto de una atmósfera de plenitud básica que fortalezca vínculos de amistad y confianza y que posibilite un tejido social consciente y desligado de las vicisitudes del sistema capitalista de producción o de los designios de una autoridad partitocrática.

En la saciedad de los placeres más primordiales, en un paralelismo con los placeres naturales y necesarios de los que hablaría Epicuro, yace la garantía de una felicidad más alta. Este significado de la felicidad reposa en el apoyo de la virtud, como llave hacia un deber social del que nuestra felicidad se alimenta. El bien común, de esta manera, empieza por el uno mismo moral. Con todo esto, y desde una perspectiva anarquista, no es posible llegar a la felicidad sin rechazar el exceso y el abuso que impiden a las masas populares llegar a vivir en la más crucial de las satisfacciones, la satisfacción del hambre y de la sed. Así, el hambre debe ser eliminado para todos, que según sus necesidades recurrirán a los bienes comunales trabajados por todos y por ende propios para todos los trabajadores. Desde la revolución social, que traería la equidad y la verdadera libertad a todos los hombres, los alimentos recogen un testigo de esencialismo, por el cual se tornan fundamentales en la estabilidad de las sociedades. Los graneros, los almacenes de víveres y las tierras se expropiarán, todo para satisfacer a todos. Así habla Kropotkin de los alimentos y de su poder en *La Conquista del Pan*:

Por la fuerza de las cosas, el pueblo de las grandes ciudades se verá obligado a apoderarse de todos los víveres, procediendo de lo simple a lo complejo, para satisfacer las necesidades de todos los habitantes. Cuanto más pronto se

haga, mejor será: cuanta más miseria se evite, más luchas intestinas se evitarán. Pero, ¿sobre qué bases podría organizarse el usufructo en común de los alimentos? Ésta es la cuestión que surge naturalmente. Pues bien: no hay dos maneras diferentes de hacerlo equitativamente, sino una sola, que responde a los sentimientos de justicia y es realmente práctica: es el sistema ya adoptado por las comunas agrarias en Europa.⁵

Como vemos en este fragmento, la satisfacción de las primeras necesidades va de la mano de un modelo de autogestión colectiva. Este modelo se refiere al de la colectivización de los bienes producidos para el disfrute de todos los miembros de la comunidad que de algún modo han contribuido a su producción. Si el bien en cuestión es abundante cada uno podrá tomar tanto como necesite. Sin embargo cuando los bienes estén sujetos a carestía se implantará un sistema de racionamiento que atienda a las necesidades de los más vulnerables primero, siguiendo con el resto.

Se trata de modificar el orden social vigente de aquel momento, para que el mayor número de individuos posible goce al menos de una ración de alimento. En su obra, Kropotkin cree necesaria una reestructuración revolucionaria de las posiciones de influencia política legislativa y de la situación de los medios de producción y su administración. De tal manera que el papel central se resitúa en la comunidad misma y se piensa en la satisfacción del hambre la sed o el cobijo como condiciones sine qua non para el mantenimiento del nuevo orden anarquista. No en vano una de las máximas de su libro *La Conquista del Pan* es la de: « ¡Pan; la revolución necesita pan!»⁶. Se evidencia por estos términos el rol superlativo de los bienes primordiales de supervivencia, que son el pilar maestro que sostiene la felicidad social de los anarcocomunistas.

En cuanto al alojamiento, que podríamos considerarlo a medio camino entre las necesidades de seguridad y las de carácter fisiológico, también se torna entre las segundas por sus características de orden absolutamente necesario para la vida. Desde que nuestros antepasados evolutivos empezaron a guarecerse en cuevas para conservar el calor vital, que de otra manera se vería amenazado, el alojamiento se vuelve vital por necesidad. Así junto a la necesidad de alimentos, la necesidad de cobijo se vuelve también indispensable. Si buscamos una garantía para perseguir nuestra felicidad con un mínimo de posibilidad de éxito, sin perecer en el intento, vivir al abrigo de las inclemencias del clima y de posibles amenazas para nuestra integridad

⁶ Ibidem; p. 65.

⁵ Ibidem; p. 72.

física de la vida en el exterior, el alojamiento se convierte en un factor de suma importancia en el camino que el hombre recorre hacia su felicidad. Lamentablemente el hogar del hombre se convierte en bien de consumo sujeto a las leyes del mercado. El propietario capitalista se convierte en el único sujeto con derecho a disfrutar de un bien sumamente necesario. Por encima de aquél que haya trabajado por levantar una vivienda, por encima de aquél que, observando el desuso continuado del inmueble por motivos de avaricia especulativa se decida a vivir en él; la lógica que rige los usos del bien inmueble, es la del dinero. ¿Donde está la felicidad cuando está controlada por el capital? Así hablará Kropotkin del alojamiento, cuando normalmente este se presenta como un bien casi excepcional:

Con revolución y sin ella, el trabajador necesita un abrigo, una vivienda. Pero por malo y por insalubre que éste sea, siempre hay un propietario con poder para expulsarlo de ella. Es verdad que, con la revolución este propietario ya no encontrará porteros ni oficiales de justicia para poner sus harapos en la calle. Pero quién sabe si mañana el nuevo gobierno, por revolucionario que pretenda ser, no reconstituya las fuerzas represivas ¡y no lance la jauría policíaca nuevamente contra el trabajador! ⁷

Con todo esto, la vivienda se convierte en un derecho fundamental para los anarquistas, que debe ser inmediatamente proporcionado desde los órganos sociales resultantes de la revolución social. Todo, sin expulsar a ningún trabajador que haya comprado con su precario salario una vivienda digna para los suyos. De manera diferente, redistribuyendo las viviendas que se encuentran vacías y organizando al gremio de los albañiles y los arquitectos para el buen funcionamiento social y la felicidad de aquellos que no tengan más lugar donde albergarse que la fría calle.

De esta manera, la carrera por la felicidad empieza con estas necesidades y se sigue desarrollando nivel por nivel. Un paso más se habrá dado según los anarcocomunistas cuando en la revolución y la organización futura por el libre acuerdo los alimentos y el alojamiento hayan sido garantizados para todos sin verse ahogados por la especulación mercantil o la usura de los propietarios y los capitalistas. Y es que no hay nada más fundamental para la vida de uno que la de sentirse abrigado, bajo techo y no supeditado a las gélidas temperaturas del invierno y a las enfermedades, la debilidad o el hambre. Solo así se puede llegar a encontrar la felicidad y a no sentirse empujado hacia la desdicha, la impotencia y la muerte, en última instancia.

-

⁷ Ibidem; p. 86.

2. Necesidades de Seguridad

Sin embargo a pesar de la gran importancia de las necesidades fisiológicas. diremos que no solo de pan vive el hombre. Existen muchas más que aquellas, que para el hombre, supone su satisfacción fuente de felicidad. Por necesidades de seguridad nos referimos a esas condiciones mínimas que aseguran la supervivencia y la vida más allá de esta, el bienestar y la tranquilidad de las personas. Hablamos de condiciones de seguridad física y de salud, de estabilidad en el empleo, seguridad económica y por último de seguridad moral y familiar. Estas necesidades suponen un refuerzo en la integridad de los individuos, tanto psíguica como física. Se traduce en sensaciones de tranquilidad y calma, en la certeza de que es posible mantener un statu quo saludable y adecuado para el individuo. De esta manera al lograr las necesidades de seguridad nos hallamos ante un estado de felicidad primigenio que nos lleva a fluir en un continuo de estabilidad. Esta estabilidad es necesaria para llevar a cabo nuevas iniciativas que consagren ese germen de felicidad en estados más completos y perfectos. De carecer de satisfacción fisiológica el resultado final sería la muerte orgánica del cuerpo. Diluyéndose, de esta manera, cualquier posibilidad de ser felices. Del fracaso en la satisfacción de las necesidades de seguridad los resultados se dejarían notar en la psicología del individuo produciendo efectos desastrosos en su comportamiento y en sus capacidades de afrontamiento.

No es posible negar la indispensabilidad de la satisfacción de las necesidades de seguridad si lo que queremos es lanzarnos hacia la normalidad personal o la autorrealización, o el abordaje de los más altos propósitos de la especie humana. En este proceso la felicidad, ya puede ser una realidad y no tan sólo una posibilidad que queda garantizada, como en las anteriormente comentadas, necesidades fisiológicas. La culminación del éxito en alcanzar la seguridad personal del individuo es per se una clara fuente de felicidad para el sujeto, que sin embargo se lanzará hacia niveles más elevados para la esencia humana. En la anarquía, cabe decir que estas necesidades de seguridad aunque deben ser garantizadas por el todo social, son igualmente causa natural de felicidad y no debe caer en el olvido. Precisamente del carácter revolucionario de las teorías anarquistas mana esta implicación felicitaria. El anarquismo no podía olvidar que el momento presente era difícil, áspero e infeliz, voraz para los más desfavorecidos. De este modo a través de la revolución social y de la distribución y reforma radical de las estructuras de poder y de producción se debe garantizar la satisfacción de las necesidades de seguridad, y sobre todo, las de

seguridad física y de salud junto a las de seguridad laboral y económica. La tercera necesidad se observa como el producto de las otras dos y ya no sólo forma parte de la organización social política o económica del sistema, sino que intermedian las variables personales psicológicas del individuo.

Si las teorías del anarquismo en Kropotkin tienen ya, buena parte del campo arado en aras de una mayor seguridad y estabilidad de todos los miembros de la sociedad, es por el carácter plenamente equitativo y cooperacionista de su sistema anarcocomunista. La completa distribución y el carácter intrínsecamente natural e inseparable entre el hombre y el bien que es producido por la comunidad, hacen que tan lejos como el mundo y su explotación sea posible, todas las personas se sientan satisfechas en sus necesidades más potentes y biológicas. Sin embargo, es cuando el sistema anarcocomunista se afianza y perdura, el momento en el que se pueden atender las necesidades de estabilidad y seguridad del individuo. Podríamos decir que el individuo se podrá sentir seguro y en consecuencia tranquilo, saludable y feliz en la normalidad, si el sistema anarquista logra afianzarse entre todos los miembros de la comunidad política y de producción de turno.

Las diferencias que hacen del sistema capitalista de producción, según el pensador anarquista libertario, un sistema de infelicidad, recaen fuertemente sobre esta noción de seguridad o estabilidad. Con los medios de producción, el capital y el poder concentrado en tan pocas manos, la estabilidad y por tanto la calma necesaria para ser felices se concentra igualmente en tales pocas manos. Así, estos pocos monopolizadores de la seguridad juegan con el bienestar de las masas, especulando, acaparando y arrebatando los medios y bienes. Elementos, que a la manera anarcocomunista se concederían a las manos que los solicitaran para trabajar y extraer las riquezas de la tierra para su comunalización. Así la seguridad de las grandes masas desfavorecidas se ve arrastrada por constantes vaivenes de los mercados y de la animosidad oscilante de los poderosos.

Somos ricos en las sociedades civilizadas. ¿Por qué, entonces, esta miseria en torno de nosotros? ¿Por qué ese trabajo penoso y embrutecedor de las masas? ¿Por qué esa inseguridad sobre el mañana aún hasta para el trabajador mejor retribuido en medio de las riquezas heredadas del ayer y a pesar de los poderosos medios de producción que darían a todos el bienestar a cambio de algunas horas de trabajo cotidiano?

Los socialistas lo han dicho y repetido hasta el cansancio y lo han demostrado tomando los argumentos de todas las ciencias: porque todo lo necesario para la producción, el suelo, las minas, las máquinas, las vías de comunicación, los

alimentos, el abrigo, la educación, el saber, ha sido acaparado por algunos en el transcurso de esta larga historia de saqueos, éxodos, guerras, ignorancia y opresión en que ha vivido la humanidad antes de aprender a dominar las fuerzas de la naturaleza.8

También, de esta manera, aún con el mediocre enriquecimiento de ciertas clases y gremios con más suerte y menos escrúpulos, el significado que de esta seguridad se ve devaluado. La riqueza permanece y se distribuye de una manera escasa e ideológica, a través de personas afines y gracias al trabajo unipersonal de los miembros de sociedades atomizadas. El concepto y lo fundamental de la seguridad se da por sentado, se pierde su connotación de fenómeno feliz per se y se ambiciona de una manera mórbida más riquezas materiales que multipliquen la satisfacción de unas necesidades deformadas, creando burbujas de placer unidimensional en las que los usufructuarios sólo forman parte de la minoría, viviendo contiguamente a enormes bolsas de miseria y dolor. Espectadores impávidos de este cuadro horrible, propio del Bosco por lo grotesco e increíble, los acaparadores de la seguridad han promovido para las grandes masas obreras inestabilidad, carestía, flexibilidad fragmentadora. En otras palabras se acecha a las mayorías con una inestabilidad casi ineluctable por los medios de los que gozan los oprimidos para la resistencia.

Así es como los anarcocomunistas pretenden, ante el avistamiento de tales síntomas, la repartición de una manera justa y equitativa los medios de producción y los bienes producidos de un modo comunal, bajo la máxima de a cada cual según sus necesidades. Esta es la única vía de adecuar el sustento de la felicidad, de lograr esa tranquilidad cálida y dulce, casi solapada con la alegría. Y la única manera en la que Kropotkin imbuye sus argumentos es esta colectivización completa de lo producido y la distribución justa a manos de cada comunidad.

Respecto a este método de distribución de la riqueza, podemos ver de nuevo la lógica que enfrenta filosóficamente a los anarcocomunistas con los colectivistas, en cuyo funcionamiento social, como consecuencia a su "a cada uno según su trabajo", podemos encontrar las impurezas de tal principio económico de enriquecimiento. En una comunidad tal, el más fuerte sería el más privilegiado, el más feliz, el más seguro hasta un punto en que el conflicto asfixiaría sus pretensiones. ¿Qué sentido tiene cuando buscamos la felicidad global, que los más fuertes gocen de mayores ventajas tan sólo en base a su naturaleza, cuando podrían ser igualmente felices compartiendo su fuerza con la comunidad? La fuerza, la inteligencia o la combinación de ambas son

-

⁸ Ibidem; pp. 22 y 23.

dones de la naturaleza para los hombres que de manera azarosa son dotados por aquella. ¿Tienen éstos el derecho ímprobo de utilizarlos de manera egoísta y en perjuicio de los demás, más numerosos? Seguramente no, piensa Kropotkin y además esto provocaría grave deterioro en la felicidad de los humildemente dotados o de aquellos cuyas virtudes no fueran socialmente valoradas en un momento histórico específico. La desigualdad y la coalición de los menos, para la destrucción de los más, es un foco de conflicto carente de significado constructivo para el crecimiento humano de la especie y una fuente de infelicidad certera. Por esto, los anarquistas conciben una felicidad entre todos y para todos, en la que la libre cooperación y la desaparición de los poderes establecidos ejerzan una fuerza centrífuga hacia la seguridad y la estabilidad.

Es a través de esta seguridad en la satisfacción de ciertas necesidades como las sociedades han avanzado más y más feliz y útil se han sentido a sí mismas, y así lo escribe Kropotkin, comparando la eficiencia del anarcocomunismo con la de los sistemas de trabajado asalariados en este fragmento de su capítulo de *La Conquista del Pan*, *Objeciones*:

El bienestar, es decir, la satisfacción de las necesidades físicas, artísticas y morales, y la seguridad de esta satisfacción, han sido siempre el más poderoso estímulo para el trabajo. Y cuando el mercenario apenas logra producir lo estrictamente necesario, el trabajador libre, que ve aumentar para él y para los demás el bienestar y el lujo en proporción de sus esfuerzos, despliega infinitamente más energía e inteligencia y obtiene productos de primer orden mucho más abundantes. Uno se ve clavado a la miseria, y el otro puede esperar en un futuro disponer de tiempo libre y poder disfrutarlo.⁹

Esta necesidad de seguridad, es en última instancia, con su satisfacción, la responsable de la transmisión de una generación a otra de la herencia genética de la especie. Con esto se podría decir que es la seguridad y estabilidad de los miembros de una comunidad la que hace permanecer y persistir en el tiempo a esta. Estas pautas de orden y control, adecuadas para la perpetuación de las sociedades son necesarias para su conservación y evolución. Con todo esto, el cambio sigue siendo necesario y añadiremos que no se debe confundir la necesidad de seguridad con la de libertad ni enfrentarlas entre ellas ya que las dos, se complementan y se benefician la una de la otra. La seguridad no implica estatismo o inmovilismo social. La seguridad

⁹ Ibidem; p. 147.

significa posibilidad de mejorar, recogiendo lo que en un momento dado se demostró valioso. Se trata de una condición indispensable para el progreso humano, que en su seguridad, deja de estar desprotegido ante los intereses de unos pocos para pasar a ser dominio de todos, por la supervivencia de la propia mayoría.

3. Necesidades Sociales

[Pág. 67-91]

Por necesidades sociales, nos referimos a estas que necesitan del otro para desarrollar unos mecanismos afectivos saludables en los individuos. Son necesidades que se satisfacen en el medio social y que ocupan una posición a medio camino entre las necesidades fisiológicas y las de autorrealización. De éstas no solo se ocupa el propio individuo en solitario, sino que necesita de todo el entramado de contactos sociales con el que cuenta para su satisfacción. Se produce de esta manera un bucle interactivo entre individuos que ayuda a fortalecer al sujeto en sí mediante el contacto entre otros miembros de su sociedad.

Para que se satisfagan estas necesidades y se desaten emociones positivas y sentimientos de felicidad, debemos contar con un tejido social sólido, comunicado y abierto. Sin lugar a dudas, los afectos emocionales de la persona serán mucho más positivos en una sociedad en la que cada miembro posea el mismo valor que su prójimo y en la que primen valores y relatos compartidos de colaboración y solidaridad.

La idea de comunidad tiene un valor muy importante en este apartado. Se trata de una sociedad de asociaciones, en la que nadie tenga que vaciarse en un trabajo sobrehumano para obtener más que los otros miembros de la misma y en la que ningún desfavorecido pueda perder consideración social acerca de su condición. Esta es la clave de esta red de elementos que fomenta los sentimientos y la percepción personal de felicidad. La igualdad gira dentro de este engranaje teórico de sociedades conectadas emocionalmente:

El *derecho al bienestar* es la posibilidad de vivir como seres humanos y de criar los hijos para hacerles miembros iguales de una sociedad superior a la nuestra, al paso que el *derecho al trabajo* es el derecho a continuar siempre siendo un esclavo asalariado, un hombre de labor, gobernado y explotado por los burgueses del mañana. El derecho al bienestar es la revolución social; el derecho al trabajo es, a lo sumo, un presidio industrial.¹⁰

-

¹⁰ Ibidem; p. 40.

[Pág. 67-91]

Es a través del mutuo acuerdo como se sustituyen las estructuras de la corporación capitalista y del estado. Se trata de una conformación de asociaciones en constante cambio y ajuste, destinada a satisfacer multitud de necesidades y aspiraciones. De este equilibrio entre fuerzas e influencias entre grupos y federaciones de todo tipo surge un entendimiento entre pares cien veces más constructivo y humanista, que de ser supervisado por un estado, perdería su destacado rasgo igualitario. El contrato reposa sobre una red casi ilimitada de acuerdos contractuales que corresponden, a las múltiples necesidades del individuo. Este "contrato anarquista" tiene los siguientes objetivos según Henri Arvon:

Procura al individuo más libertad de la que le quita, a la par que le aporta ciertas garantías. La extensión del contrato concluye en el federalismo. Una infinidad de contratos que se engendran unos a otros y que se equilibran tanto más fácilmente puesto que no son inmutables ni definitivos, sea en el plano profesional o en el regional, o aún en el plano nacional y hasta el internacional. He ahí una estructura en apariencia caótica e incoherente pero que, gracias al mantenimiento del principio de autonomía de la voluntad individual en todos los estratos, culmina en una unión libremente consentida, cuya existencia está, por cierto, mejor garantizada que la unión impuesta.¹¹

El apoyo comunitario es una columna vertebral generadora de una red de afectos mutuos sensible a la personalidad individual de cada uno. Esta red de apoyos genera una seguridad y una satisfacción de las necesidades de filiación que en las comunidades con mayor cohesión incluso llegan a contrarrestar los afectos negativos, angustia y sentimientos como la desesperanza o la soledad producidos en los acontecimientos angustiosos que atraviesan los sujetos a lo largo de sus vidas.

En situaciones difíciles a las que todos nos enfrentamos a lo largo de nuestro desarrollo vital, la solidaridad, hace mucho más soportables los trances que se derivan de ellas. Y no debemos olvidar que los estudios demuestran como las personas con redes tupidas de vínculos sociales viven más años con mejor calidad de vida. Como bien argumenta en su libro *La fórmula de la felicidad* Stefan Klein, la solidaridad, actúa como escudo protector de la felicidad del hombre, y habla de la necesidad de equidad para fraguar una red de relaciones saludables entre integrantes:

¹¹ ARVON, H. *El Anarquismo*. Paidós, Buenos Aires, 1971; p. 78.

Para que haya relaciones estables entre los miembros de una sociedad, es menester que los modos de vida no se diferencien demasiado, y que las personas tengan intereses similares. Cuando las contradicciones son demasiado irreconciliables, el tejido social se desintegra y comienza la conflictividad. Los ricos y los pobres viven en mundos demasiados distintos, y los unos procuran evitar la esfera en que se mueven los otros.¹²

Esta visión de sociedad entretejida entre todos los miembros de la comunidad que conforman la misma, choca de manera visible con la concepción egoísta de la felicidad que se lleva abanderando desde las esferas estatales y corporativas capitalistas por todo el mundo desde antes de principios de siglo. Sin embargo, la tensión por la que se ven martilleados los adalides más representativos de esta nueva clase de búsqueda de la felicidad amenaza con cesar con la muerte y las enfermedades cardiovasculares su acelerada carrera. La felicidad entendida como flujo positivo de dinero en efectivo se observa desde Kropotkin como una aberración deshumanizadora.

Otro de los elementos donde encontramos que se satisfacen las necesidades de afecto social precisadas por el hombre para su felicidad personal en sociedad es la de la participación del individuo en los foros de poder y en los canales de producción de bienes o en circuitos culturales y de ocio. Esta participación, surge del libre acuerdo entre individuos y de la confianza mutua dentro del ideario anarcocomunista de Kropotkin y sin ninguna duda se muestra más efectivo y eficiente que los controles en la producción por lado del estado o de los capitales internacionales. De hecho, las necesidades de filiación surgen del mutuo acuerdo y para su normal crecimiento y la generación de sentimientos positivos, deben continuarse en un ambiente descontaminado de intereses fuera de la mutua necesidad y del bienestar colectivo. Así observa Kropotkin el final del imperativo estatal de orden, sustituido por el del libre acuerdo entre individuos, en asociaciones y federaciones:

Después de haber intentado largo tiempo resolver el problema insoluble de inventar un gobierno que "pueda constreñir" al individuo a la obediencia sin al mismo tiempo dejar de obedecer él mismo a la sociedad", la humanidad intenta libertarse de toda especie de gobierno y satisfacer sus necesidades de organización mediante el libre acuerdo entre individuos y grupos que persigan los mismos fines. La independencia de cada mínima unidad territorial es ya una

¹² KLEIN, S. La Fórmula de la Felicidad. Urano, Barcelona, 2008; p. 355.

necesidad apremiante; el común acuerdo reemplaza a la ley, y pasando por encima de las fronteras, regula los intereses particulares con la mira puesta en un fin general.

Todo lo que en otro tiempo se tuvo como función del gobierno se le disputa hoy, acomodándose más fácilmente y mejor sin su intervención. Estudiando los progresos hechos en este sentido, nos vemos llevados a afirmar que la humanidad tiende a reducir a cero la acción de los gobiernos, esto es, a abolir el Estado, esa personificación de la injusticia, de la opresión y del monopolio. 13

La participación de todos en los asuntos de la comunidad dentro de una acomodación de intereses entre integrantes de mutuo acuerdo ayuda a crear vínculos fuertes de carácter emocional, lazos de vida entre personas que ayudan, mejoran la salud de los individuos y fomenta la actividad y la solidaridad en las comunidades en unos términos de confianza mutua, clave para su efectividad y utilidad. De este principio de confianza mutua entre miembros de la comunidad, se habla de nuevo en el libro de Stefan Klein, donde se refiere al papel beneficioso de la confianza que crea tejido social:

Allí donde los habitantes se asocian de buena gana para alcanzar alguna finalidad de interés común, generalmente la administración también funciona, y eso que nos referimos a asociaciones ciudadanas apolíticas las más de las veces [...] Putnam argumenta que la participación voluntaria aúna intereses. Cuando la sociedad civil tiene una vida activa, es difícil perpetrar nada a escondidas. De ahí que los políticos sean más honrados desde el primer momento, porque les consta que no se les iba a tolerar ninguna extralimitación.¹⁴

Es la triada entre confianza mutua, libre acuerdo y actividad o participación social, la que articula el bienestar social completo de las comunidades y propicia sentimientos de felicidad que se retroalimentan entre todos los miembros, para entrelazar placeres entre ellos mismos que propician sentimientos y pensamientos de placer afectivo. Y son estas necesidades, tal vez las más íntimamente ligadas al funcionamiento social anarquista; en el que está bien claro el papel de las relaciones sociales entre los miembros que buscan el bien común de todos y que se fundamentan en los valores éticos de igualdad y de cooperación.

¹³ Ккороткін, Р. Ор. сіт.; р. 50.

¹⁴ KLEIN, S. Op. cit.; p. 358.

4. Necesidades de reconocimiento

Las necesidades de reconocimiento, respeto o estima son descritas por Maslow en dos tipos: las de reconocimiento o estima altas, y las bajas. Las altas se refieren a las necesidades que uno tiene para sí mismo, de estima, confianza, libertad, autonomía, valía. Las bajas en cambio se refieren a esas necesidades reflejo de las relaciones entre el cuerpo social y el individuo, como respeto, dignidad, cuidado, aprecio, reputación.... La satisfacción de estas necesidades dirige al individuo hacia estados de adecuada autoestima y sentimientos de humildad, templanza, solidaridad y autoconocimiento.

Por el contrario cuando estas necesidades no se satisfacen, el individuo puede desarrollar complejos de inferioridad e ideas de infravaloración del yo. Estas necesidades conforman un nuevo estado cualitativo de felicidad al ser satisfechas. Es bastante probable que de considerarse un sujeto, capaz, eficaz y autónomo en el mundo, tenga muchos más motivos para sentirse feliz y sentir alegría por estar vivo que aquel sujeto que se perciba completamente incapaz y tendente al fracaso. Las dos clases de necesidades de reconocimiento, alta y baja, están relacionadas entre sí de manera bidireccional. De esta manera, el individuo, (tal y como ocurría con las necesidades de seguridad y de filiación social), se ve envuelto en su red social con sus elementos de poder, dependencia o autonomía.... La valoración social del individuo es recogida y analizada por el sujeto y también media en la valoración que este mismo alberga de sí mismo.

La felicidad que descolla de la satisfacción de estas necesidades puede tomar dos cualidades diferentes. Por supuesto como alrededor de todas las anteriores, los valores de igualdad, justicia o dignidad giran en una órbita de relaciones que predisponen a los sujetos que satisfacen estas necesidades a elaborar unas relaciones objetuales y una visión diferente de sí mismos, de existir y consentir en los valores antes mencionados. O por otro lado, de hacerlo a través de valores opuestos, como el control de la libertad de las mayorías, las desigualdades sociales, la injusticia... Evidentemente, a la hora de satisfacer sus necesidades de reconocimiento no se comportará igual un directivo de una gran entidad financiera que se dedique a crear productos bancarios especulativos no sujetos a regulación internacional, que el agricultor que comparte con el resto de compañeros, su experiencia en el uso de las herramientas de labranza. Por un lado, tendríamos a alguien que con maestría, elabora instrumentos de explotación masiva, y a la vez satisfaciendo sus necesidades

de estima personal y social. Por el otro lado, nos encontraríamos a alguien que colabora en sociedad para que el logro común se sitúe una altura superior. Los resultados de las acciones de estas dos personas son tan sólo un ejemplo de cómo las necesidades de reconocimiento pueden hacerse plenas. La diferencia de nuevo es la ética que se asienta en la satisfacción de las mismas. Por un lado se crea una irregularidad económica de consecuencias globales. Por el otro, una ventaja de la técnica de consecuencias locales. El problema existe cuando efectivamente una sola persona puede saciar sus necesidades a costa de las necesidades de millones de personas mientras que en muchos casos las personas satisfechas desde la virtud y principios éticos mejoran en su percepción de estima propia y de sus compañeros en pequeños pasos.

Dentro del pensamiento de Kropotkin, la felicidad que nace de la satisfacción de estas necesidades va de la mano de la igualdad y la justicia en la distribución de los bienes que la sociedad ha producido para ella misma. De aquí seguimos que en las sociedades futuras anarquistas en las que piensa Kropotkin, los sentimientos de felicidad se enriquecerían desde la estima, el respeto, la valía y la reputación o prestigio que cada miembro de la sociedad conseguiría y elaboraría en la posición y rol en el que se fuera acomodando poco a poco, en un clima de justicia social. Las necesidades por las que hemos pasado anteriormente, en el caso de ser satisfechas, crean un sustrato inmejorable para que en un clima de actividad y desempeño en común, cooperación y participación, cada miembro de la sociedad demuestre sus cualidades y sus pericias, por el progreso de toda su comunidad y del suyo mismo. Decimos esto aquí siguiendo las ideas de Kropotkin por las cuales egoísmo y altruismo en una sociedad de corte anarquista se superponen el uno sobre el otro confundiéndose entre ellos, ya que no hay beneficio propio sin beneficio del grupo.

Dentro de las sociedades anarquistas, la red social se vuelve imprescindible, y como dijimos, gracias al resto de necesidades aseguradas, empezando por las más potentes para la supervivencia del individuo, los sujetos crecen y aprenden de un modo seguro y estable. Este supone un camino beneficioso para la mayoría, y que impide la creación de burbujas de felicidad alrededor que pudieran deteriorar la propia.

Pero no sólo a la hora del trabajo en sociedad los individuos de todas las sociedades encuentran sus necesidades de reconocimiento satisfechas. ¿Qué decir de las actividades de ocio y cultura a las que la humanidad consagra sus horas más fértiles y productivas protegidos por el manto de la creatividad y por los dones más puros de carácter artístico o científico? El ocio es una de las facetas humanas donde también se satisfacen necesidades de estima, tanto propias como para el resto. En las

comunidades anarquistas, tras la revolución y la remodelación radical de los horarios de trabajo, y con las dinámicas de producción y el desplazamiento de la propiedad privada hacia la propiedad pública, los hombres y mujeres de la comunidad podrán dedicar a sus pasiones todo el tiempo que requieran prestarle. Así, cabe mencionar los deportes, artes, juegos, cultura, literatura, conocimiento. De esta manera, junto a las profesiones productivas formales, se crea un lugar para el reconocimiento vital, fuera del trabajo y de gran importancia. Aunque eso sí, estos son relevantes una vez garantizados bienes como los alimentos, el alojamiento además de unos mínimos de calidad de vida. Así lo expresa Kropotkin:

El hombre que tenga hechas cuatro o cinco horas del trabajo manual necesario para vivir, tendrá aún por delante cinco o seis horas que buscará ocupar de acuerdo con sus gustos. Esas cinco o seis horas le darán la plena posibilidad de proporcionarse, asociándose con otros todo cuanto quiera, además de lo necesario asegurado a todos.

El inicialmente cumplirá, ya sea en el campo o en las fábricas, con el trabajo que debe a la sociedad como su parte de contribución a la producción general. Y empleará la otra mitad de su jornada, de su semana, o de su año, a la satisfacción de sus necesidades artísticas o científicas. Mil sociedades nacerán, respondiendo a todos los gustos y a todas las fantasías posibles. Unos, por ejemplo, podrán donar sus horas de ocio a la literatura. Entonces se formarán grupos compuestos de escritores, linotipistas, impresores, grabadores y dibujantes, animados todos ellos de un propósito común: la propagación de sus ideas predilectas.¹⁵

A finales del siglo XIX el conjunto social y los contactos personales cara a cara entre personas formaban una parte bien clara y necesaria de todos los fenómenos y acontecimientos sociales, culturales, políticos y económicos de la vida cotidiana. La tecnologización del mundo no había soltado y desarrollado sus raíces. Sin embargo, hoy día, estas necesidades que precisan del tejido social y de la comunidad para desenvolverse satisfacerse en el individuo, de una manera saludable, se están desintegrando. En su lugar, una red cibernética de softwares y máquinas superinteligentes, capaces de sustituir el calor humano de la palabra o el contacto físico están desplazando la necesidad de facto de un conjunto comunitario físico cercano. La palabra o el discurso de los hombres ha quedado automatizado y enlatado, nuestras percepciones son engañadas por artefactos de realidad virtual

_

¹⁵ Ккороткін, Р. Ор. сіт.; р. 110.

[Pág. 67-91]

hiperavanzados y los flujos de información no necesitan ya de correspondencia si existe un cable de fibra óptica que lo reemplace. De esta manera mucha de la información en tiempo real queda congelada y deshumanizada, convertida en dato electrónico, píxel y bit procesado por microchips en lugar de en solidez argumental, emoción o densidad procesada por el ojo, el oído y el cerebro humano y analizada a través de su comunicación directa entre individuos. Es el tiempo de la economía digital y la red social on line. Por esto es posible, como dice el autor italiano Franco Berardi, nos encontremos ante una reestructuración de nuestro comportamiento social y personal. Definitivamente ante un cambio copernicano de nuestras necesidades y nuestra forma de aplacarlas:

La economía digital construye un sistema tecnocomunicativo orientado hacia una nueva condición cognitiva global. A través de un trabajo incesante e invasivo de programación, cableado, creación de interfaces y conexión, el circuito de la producción digital crea las macro y microestructuras de estos nuevos modelos de sensibilidad y cognición. La infraestructura social tiende a hacerse una con el proceso de elaboración cognitiva e interactiva de la mente. Tal proceso no se da sin una auténtica mutación antropológica que en primer lugar afecta al psiquismo social e individual. [...] No entenderemos nada de la sociedad que se está desplegando si no tenemos en cuenta el hecho de que sus células constitutivas, esos organismos bioconscientes que por convención acostumbramos a considerar seres humanos, están atravesando una fase de reprogramación neurológica, psíquica, relacional. El hardware de los organismos bioconscientes está en fase de mutación, de rediseño acelerado. No es posible pensar que sobre estos nuevos terminales pueda correr el mismo software que corría sobre los organismos generados por la revolución humanista.16

Ahora concluiremos el artículo llegando a las necesidades de autorrealización, las más elevadas de todas y las que aportan a algunos individuos los estados de felicidad más genuinos y en las que podemos encontrar amalgamadas todas las necesidades anteriores.

_

¹⁶ Berardi, F. La Fábrica de Infelicidad. Traficantes de sueños, Madrid, 2012; p. 36.

5. Necesidades de Autorrealización

Cuando hablamos de necesidades de autorrealización hablamos de la dimensión más alta de plenitud y flujo de signo vital que el ser humano puede experimentar. El espacio y el tiempo junto con el individuo mismo se funden en una suerte de acorde magistral en el que todo está encajado de una manera perfecta y es venturoso para el yo. Es cuando las sensaciones más grandes de felicidad y bienestar se funden e impregnan todos los estratos psíquicos del individuo.

Estas cotas de plenitud sólo se alcanzan cuando se han conseguido saciar los anteriores niveles de necesidad, o al menos cuando se encuentran satisfechos en un grado importante. De lo contrario la capacidad de llegar a su último y más elevado estadio se desvanecen. De manera que su consecución se ve imposibilitada por déficits en los estadios anteriores.

En los días de finales del siglo XIX, seguramente también en la actualidad, las personas que consiguen satisfacer todas sus necesidades se cuentan en pequeño número. Por contrapartida las masas de desgraciados que no pueden llegar ni a paliar suficientemente sus necesidades de comida, o abrigo, por no hablar de las de seguridad son mayoría innumerable. De esta manera se crean identidades en una felicidad minoritaria y materialista mientras grandes océanos de miseria y de infelicidad también parcial se alzan como modernos castillos de imponente miseria, intimidando a aquellos que en un principio acaparan la riqueza, la seguridad, el afecto de los suyos y la reputación entre aquellos que desean y ambicionan sus posiciones. Mientras tanto, alrededor de ellos, desolación.

Maslow describe así la experiencia de autorrealización humana en su libro *El Hombre Autorrealizado:*

La experiencia-cumbre es sentida como un momento autovalidante y autojustificado que contiene en sí mismo su propio valor intrínseco. Es decir, se trata de un fin en sí mismo, lo que podríamos llamar una experiencia-fin, más bien que una experiencia-medio. Es apreciada como una experiencia tan valiosa, como una revelación tan grande, que el mismo intento de justificarla le roba parte de su dignidad y valor.

En todas las experiencias-cumbre usuales que he estudiado, se da una desorientación muy característica respecto al tiempo y al espacio. Sería exacto decir que en estos momentos la persona se encuentra subjetivamente fuera del tiempo y del espacio. En el furor creativo, el poeta o el artista se olvidan de sus

alrededores y del paso del tiempo. Le es imposible al volver en sí, determinar cuánto tiempo ha pasado. Con frecuencia tiene que sacudir su cabeza, como si saliera de un ofuscamiento para recobrar su sentido de la orientación.¹⁷

Estos apuntes de las investigaciones de Abraham Maslow, destacamos, fueron tomados de sus investigaciones con universitarios de los Estados Unidos de América en una de las etapas de bonanza más consistentes del capitalismo post-industrial. Por esto, podemos deducir perfectamente que a lo mejor, las personas elegidas para realizar sus más altas expectativas son las más privilegiadas y que las desigualdades abren brecha y seleccionan a un menudo puñado de elegidos afortunados.

En los postulados anarquistas, a través de una revolución, con vocación ética, se concibe una nueva sociedad en la que todos puedan sufragarse por sus propios medios al menos lo más imprescindible y que en ese clima se desarrollen unas relaciones humanas que posibiliten de una manera más sólida que en los sistemas individualistas, la satisfacción de necesidades de reconocimiento y de filiación.

Llegados a este punto, cualquiera podría encontrar ese flujo motivacional cercano al éxtasis del que habla Maslow. La anarquía, a través de la acción cooperativa, la participación en la producción y la equidad distributiva pretende llegar a satisfacer todas las posibles necesidades del ser humano, que aún con esto sigue siendo vulnerable a las desgracias, la enfermedad o la muerte. Sin embargo, bajo una organización social sistémica más centrada en el colectivo trata de garantizar ya no sólo la búsqueda de la felicidad sino también su goce. Este derecho a la felicidad nos lleva a enunciar una vez más en el ideario anarcocomunista de Kropotkin la máxima de a cada cual según sus necesidades:

Todos los trabajadores de la mina contribuyen en la medida de sus fuerzas, de su energía, de su saber, de su inteligencia y de su habilidad, a extraer el cabrón. Y podemos decir que todos tienen derecho a vivir, a satisfacer sus necesidades y hasta sus fantasías después de que lo necesario esté asegurado para todos. Pero, ¿Cómo podemos nosotros valorar sus obras? No puede hacerse ninguna distinción entre las obras de cada uno. Medirlas por el resultado nos lleva al absurdo. Fraccionarlas y medirlas por las horas de trabajo nos conduce también al absurdo. Sólo queda una cosa: poner las necesidades por encima de las obras y reconocer primeramente el derecho a la vida y al bienestar después para todos los que tomen una cierta parte en la

¹⁷ Maslow, A. *El Hombre Autorrealizado*. Psicología Kairós, Barcelona, 1989; pp. 119 y 120.

producción.18

BIBLIOGRAFÍA

- ARVON, H. El Anarquismo. Paidos, Buenos Aires, 1971.
- BERARDI, F. La Fábrica de Infelicidad. Traficantes de sueños, Madrid, 2012.
- KLEIN, S. La Fórmula de la Felicidad. Urano, Barcelona, 2008.
- KROPOTKIN, P. La Conquista del Pan. Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005.
- Maslow, A. El Hombre Autorrealizado. Psicología Kairós, Barcelona, 1989.
- FRAGER, R. «Prólogo: La influencia de Abraham Maslow» en MASLOW, A. *Motivación y Personalidad*. Díaz de Santos, Barcelona, 1991.

¹⁸ КROPOTKIN, P. *La Conquista del Pan*. Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005; р. 170

ARTÍCULOS



ISSN: 2255-5897

NUEVAS MASCULINIDADES O NUEVOS HOMBRES NUEVOS: EL

DEBER DE LOS HOMBRES EN LA LUCHA CONTRA LA VIOLENCIA DE

GÉNERO

New masculinities or new new-men: The duty of men in the struggle

against gender violence

Gonzalo Soto Guzamán

Universidad de Artes, Ciencias y Comunicación — Chile

(gonzalosotoguzman@gmail.com)

Fecha de aceptación definitiva: 7 de febrero de 2013

Resumen

El presente artículo está basado en una revisión bibliográfica relativa al estado

de la cuestión sobre lo que se entiende por el concepto de nuevas masculinidades, su

origen, sus inicios y el estado actual de este concepto. El concepto de nuevas

masculinidades se puede entender como un movimiento incipiente de hombres o

grupos de hombres que abogan por la igualdad entre hombres y mujeres en todos los

aspectos de la vida y que luchan por erradicar la violencia física o psicológica a

mujeres, niños, ancianos y hombres. Del mismo modo, las nuevas masculinidades

promueven la crítica a la masculinidad hegemónica a quienes identifican como la

responsable de la negación de los derechos de mujeres y hombres así como la

reguladora del mantenimiento de los propios privilegios en desmedro de lo que ella

define como normal o patológica.

Palabras clave:

Masculinidad, género, feminismo, masculinidad hegemónica, violencia de género,

minorías sexuales, equidad.

95

SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía

Número 1, marzo de 2013. ISSN: 2255-5897

Gonzalo Soto Guzmán

Abstract

The following work is an examination of books about the concept of "new

masculinities". The concept of new masculinities is an incipient movement of man to

plead for the equality between men and women in every aspect of life. They fight to

eradicate violence against women, children, old men and other men. In the same way,

this concept is a criticism to the hegemonic masculinity because this kind of culture has

kept the privileges for men but not for women and also is responsible for all kind of

discriminations against everything they define as abnormal or pathologic.

Keywords:

Masculinity, gender, feminism, hegemonic masculinity, gender violence, sexual

minorities, equality.

Antecedentes

Los movimientos feministas fueron claves para cuestionar el concepto género,

para de esta forma de-construirlo, co-construirlo y analizarlo desde una perspectiva

que permitiese la comprensión de las desigualdades entre hombres y mujeres entre

las que cabe destacar la subordinación y la desigualdad de posibilidades que las

mujeres enfrentan. Estos movimientos permitieron que un problema, antes invisible, se

reconozca y se discuta en ámbitos antes inesperados tales como los espacios

políticos, religiosos, sociales, escolares, sanitarios entre otros.

Durante los últimos años, la palabra género ha sido una herramienta teórica de

análisis, reflexión y discusión de tipo social para denunciar un problema socio-cultural

que hizo crisis en la década de los sesenta: la exclusión de las mujeres.

Este concepto ha permitido desde un tiempo a esta parte promover espacios

de acuerdo y de regulación en lo relativo a la igualdad de condiciones, sin embargo,

los procesos culturales y sociales son lentos, haciendo que en muchos casos exista un

discurso público y otro privado en cuanto al comportamiento de hombres y mujeres en

lo relativo al género.

SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 1, marzo de 2013. ISSN: 2255-5897

De acuerdo a los textos de Amelia Valcárcel, «el feminismo es un hijo no querido de la ilustración»¹ ya que es en ese momento cuando se comienzan a gestar las preguntas consideradas como impertinentes ¿Por qué las mujeres están excluidas? ¿Por qué los derechos son siempre aplicables a los hombres? ¿Dónde está el origen de esta discriminación? ¿Qué se puede hacer para combatir estas inequidades?

La incorporación de los hombres a la lucha de las mujeres

Si bien los aportes realizados por los hombres en la lucha por la igualdad de derechos de las mujeres es algo que se ha dado desde hace siglos, los hombres han estado ligados a esta reivindicación de una forma más alejada y no exenta de polémica. Desde finales del siglo XX y principios del siglo XXI son muchos los hombres que de manera colectiva o individual abogan por los derechos igualitarios, una lucha que en el caso de los varones está apenas comenzando como compañeros de lucha en lo que a igualdad se refiere.

Es importante señalar que la teoría del género no se refiere sólo a las mujeres. De la misma forma en la que el género femenino está construido socialmente y es una obligación para todo el sexo femenino, el género masculino también está edificado sobre los mandatos exigidos por todos los varones, es decir, todos los hombres deben comportarse según esté definida la masculinidad en su cultura. Estas características no son innatas ni naturales; como señala Elizabeth Badinter a propósito de la identidad masculina,

no hay una masculinidad única, lo que implica que no existe un modelo masculino universal y válido para cualquier lugar, época, clase social, edad, raza, orientación sexual...sino una gran diversidad de maneras de ser hombre en nuestras sociedades.²

Ser niño o niña se aprende viviendo. A este proceso de aprendizaje del ser humano se le denomina socialización y tiene como objetivo que las personas se

¹ VALCÁRCEL, A. *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Naciones Unidas, Santiago de Chile, 2001: p. 8.

² LOMAS, C. (comp.). ¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales.

integren en la sociedad en la que les toca vivir, que conozcan sus normas y las respeten para evitar ser excluidas y/o castigadas. Niños y niñas se hacen mujeres y hombres por este proceso de socialización que se encarga de reprimir o fomentar las actitudes que se consideran adecuadas para cada sexo.

Como en el mundo en el que vivimos impera un sistema patriarcal, discriminatorio y opresor para las mujeres, el proceso de socialización también lo es, pero además es castrante para los hombres. Los estereotipos de género tienen como consecuencia la desigualdad entre los sexos y se convierten en agentes de discriminación, impidiendo el pleno desarrollo de las potencialidades y las oportunidades de ser de cada persona. De esta forma se priva a las niñas y mujeres de su autonomía, limitando sus derechos a la igualdad de oportunidades y a los niños y hombres se les niega el derecho de la expresión de su afectividad³.

La masculinidad tradicional está compuesta por una constelación de valores, creencias, actitudes y conductas que persiguen el poder y la autoridad sobre las personas que considera débiles. Para conseguir esta dominación, ciertas formas de opresión, la coacción y la violencia son procedimientos utilizados por el machismo para someter los derechos de otras personas a las que esta oligarquía considera como inferiores. Desde este punto de vista, la masculinidad androcéntrica es una forma de relacionarse y supone un manejo del poder que mantiene las desigualdades existentes entre hombres y mujeres en el ámbito personal, económico, político y social.

Esta concepción masculina del mundo está sustentada en mitos patriarcales basados en la supremacía masculina y la disponibilidad femenina, en la autosuficiencia del varón, en la diferenciación de las mujeres y en el respeto a la jerarquía. Estos mitos funcionan como ideales y se transforman en mandatos sociales acerca de "como debe ser un verdadero hombre".

Las principales víctimas de esta construcción masculina del mundo son las mujeres; sin embargo, los hombres además de verdugos también son víctimas de sí mismos. En palabras de Pierre Bourdieu:

Los hombres también están prisioneros y son víctimas de las representaciones dominantes. Al igual que las tendencias de sumisión que esta sociedad androcéntrica transmite a las mujeres, aquellas encaminadas a ejercer y

Paidós, Barcelona, 2003; p. 12.

³ Véase Antolín, L. *El concepto de género y la teoría feminista en Agentes de igualdad de oportunidades 1.* Forem, Madrid, 2004; p. 12.

mantener la dominación por parte de los hombres no están inscritas en la naturaleza y tienen que ser construidas por este proceso de socialización denominado masculinidad hegemónica.⁴

Entonces, si las mujeres llevan décadas comprometidas en deconstruir la feminidad surgen preguntas inevitables ¿Por qué tantos varones permanecen en una posición inmovilista? ¿Por qué la mayoría son tan poco receptivos a los argumentos igualitarios? ¿Por qué finalmente, en los temas de igualdad con las mujeres, los varones se caracterizan por una mayoría silenciosa?

Primeros intentos de organización de los hombres contra la desigualdad

El contexto de la guerra fría marca un escenario importante desde el cual se pueden comprender los primeros atisbos de organización de los hombres contra las desigualdades. El movimiento contestatario que protagonizó la juventud estudiantil en países como Francia, EEUU, Gran Bretaña, México o China.

Las revueltas juveniles que se gestan a fines de los sesenta y que se consolidan en los setenta tuvieron como base una crítica general de la sociedad que suponía varios aspectos. Por una parte, la crítica al estado de guerra que suponía el reparto del mundo entre dos bloques, el capitalista y el comunista; de hecho, la guerra de Vietnam se puede considerar como el acontecimiento que coaguló al movimiento *hippie*. El movimiento *hippie* suponía la eclosión de un espíritu generacional de rechazo a un modelo de sociedad belicista, racionalista, burocrática, consumista y ecológicamente inconsciente. La música rock, la psicodelia, el orientalismo y la mitología del "viaje hacia el interior" a través del consumo de drogas, de prácticas misticistas de introspección individual o en grupo, así como la expansión de la literatura de viajes, supusieron toda una deriva de las juventudes de las clases medias norteamericanas y europeas hacia un cierto modelo de libertad centrado en la mitología de *lo auténtico*, la *resistencia hedonista* y en el yo⁵. Estos elementos han dejado su impronta en movimientos de Nueva Izquierda tales como el ecologismo, el

-

⁴ BOURDIEU, P. La dominación masculina. Anagrama. Barcelona, 2004; p. 283.

⁵ Véase ÁLVAREZ-URÍA RICO, F. «Presentación: Educar para la ciudadanía» en MARX, K.; WEBER, M.; DURKHEIM, E. Sociología y educación: textos e intervenciones de los sociólogos clásicos. Morata, Madrid, 2006.

pacifismo o el propio feminismo.

Del mismo modo, se consolida la crítica feminista al patriarcado y se comienza a gestar y organizar el proceso de crítica de los movimientos lésbicos, gay, transexuales y bisexuales (LGTB) a la heterosexualidad como régimen normativo de la sexualidad y la identidad. Estas denuncias sociales implicaron ciertos movimientos organizativos que comienzan a dar forma a las primeras agrupaciones de hombres como colectivo, es decir, hombres que se *agrupan* y que se posicionan políticamente, de una u otra forma, ante los cambios sociales provocados por el feminismo que, durante los 70, había cobrado fuerza tanto por parte de la estrategia liberal hacia lo político-institucional como por parte de la estrategia radical hacia lo político-personal.

A partir de los 70 el heteropatriarcado moderno entró en un proceso de deslegitimización en el que los modelos de vida, el autoritarismo y las relaciones de impersonalización burocrática que lo habían caracterizado eran objeto de rechazo abriéndose así nuevos espacios para la conformación histórica de nuevas subjetividades.

Mutaciones de lo masculino en el contacto con las feministas

La serie de movimientos sociales de los sesenta y setenta también generaron espacios de reflexión y toma de conciencia desde una vertiente más ecológica y psicológica, comienzan a establecerse entonces, grupos de auto-ayuda, de reflexión ante la opresión y de cuestionamiento hacia los parámetros establecidos. En esta búsqueda de respuestas, los hombres también comienzan a "necesitar" de nuevas respuestas y de un camino que les permita comprender el entorno social voraz en el que habitan.

En esta búsqueda de respuestas y de reivindicaciones los hombres y las mujeres catalogadas como feministas comienzan a establecer un nexo de apoyo y de intercambio de experiencias y de formas de ver la vida, proceso que toma fuerza en lo que se denomina *ecologismo*. Su importancia explicativa radica en que existió un entrecruzamiento entre ecologismo y feminismo (ecofeminismo) que influyó para que, en el ambiente contracultural de la época, algunos hombres ecologistas entraran en contacto directo con mujeres feministas. Ante este proceso interaccional, Connell estudió las historias de vida de algunos hombres australianos que comenzaban a apartarse de los imperativos de la masculinidad dominante en una suerte de

feminización o demasculinización.

A modo de resumen, se puede señalar que en las primeras formas de organización entre hombres al amparo (directo o indirecto del movimiento feminista) se pueden diferenciar dos tendencias: una, la del *crecimiento personal* de los primeros grupos de autoconciencia o de liberación masculina, y otra con una mayor proyección hacia lo sociopolítico y con pretensiones de articularse como movimiento social. Por otro lado, los mitopoéticos y su mística de la ritualidad, sus actitudes antifeministas, sus supuestos esencialistas, homófobos y misóginos.

Como en todo, hay grados y no se puede considerar a estas corrientes como bloques puros y estancos, sino que más bien se mezclan y entrecruzan entre sí.

Organizaciones sociales de hombres profeministas, antisexistas o igualitarios

Desde que el movimiento feminista comenzó su lucha por la igualdad de género, los hombres en el transcurso de esta reivindicación y oposición contra la masculinidad hegemónica han ido paulatinamente estableciendo organizaciones, asociaciones y movimientos que den cuenta del apoyo y del trabajo que como hombres consientes de la necesidad de cambio se está desarrollando en gran parte de la cultura occidental.

Los movimientos sociales de hombres profeministas corresponden a varios estamentos surgidos en los últimos 30 años en el mundo occidental y que como ya se mencionó tienen sus orígenes en parte desde la comprensión de lo planteado por el movimiento feminista lo que ha llevado a responder preguntas que interpelan al hombre de hoy en cuanto a ¿Qué es ser hombre hoy en día? ¿Qué dirección deben tomar los hombres desde que se sabe de la inequidad de género y las consecuencias de esta situación para mujeres y hombres?

Estas y otras preguntas ha generado que los hombres se organicen en esta lucha coordinando diversas actividades que en la actualidad se han transformado en movimientos, asociaciones, corporaciones, fundaciones, asignaturas en diferentes universidades, publicación de artículos en congresos, seminarios y páginas Web etc., es decir, aquellos hombres que saben y comprenden que el cambio en esta materia es necesario han comenzado a articular su lucha contra la masculinidad hegemónica. Centrando su accionar y sus reflexiones en la crítica y el desmontaje del modelo imperante, promoviendo y buscando relaciones de igualdad de trato con las mujeres.

Este y otros objetivos diferencian específicamente a este tipo de movimientos de otros importantes como el mitopoético y el de los derechos de los hombres y padres.

Con un formato heterogéneo, estos movimientos surgen inicialmente en los países anglosajones y escandinavos llamándose antisexistas a principios de los años setenta y asociado a los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos, donde se desarrolló con más fuerza a partir de un debate centrado en si el lugar que correspondía a los hombres que estaban en esta corriente era estar dentro del movimiento feminista, liderado por mujeres o apoyarlo desde fuera. Con el paso del tiempo y desde mediados de los noventa, los integrantes de este tipo de organizaciones suelen denominarse *profeministas*, designación que ha promovido debate pero que con el tiempo se ha impuesto en el discurso social del fin de siglo para nombrar a quienes lo integran. Desde hace aproximadamente 9 años, en los países latinos se comienza a nombrar a esta corriente como la de *hombres por la igualdad*.

Estos movimientos están constituidos en su mayoría por hombres de sectores medios, afines a las ciencias sociales y educativas o redes asociativas que se han acercado a esta corriente a través de la comprensión de la injusticia sobre las mujeres, por sus reflexiones a partir del conocimiento del feminismo o por haber tomado distancia o por haber sido víctimas de la masculinidad hegemónica. A pesar de las diferencias existentes entre los grupos conformados hasta la fecha, lo que les unifica es el cuestionamiento de la injusticia de género, así como el percatarse de la alineación mutiladora y deshumanizante de la socialización de los hombres y se nutren, en su mayoría, de las ideas del feminismo de la igualdad y de la perspectiva de género. Del mismo modo, estos grupos reconocen la responsabilidad masculina en el mantenimiento de esta desigualdad con las mujeres y ejercen una autocrítica sobre el propio ejercicio del poder.

A aquellos hombres que se han organizado para unirse a la lucha de las mujeres en la igualdad se les ha llamado anti-hombres o resentidos con la masculinidad, estos apodos son una forma de crítica frente a lo que estos promulgan, el rechazo a la masculinidad hegemónica, el sometimiento acrítico al corporativismo viril, la complicidad masculina antisexista y la homofobia, no teniendo vergüenza de la existencia de las mujeres en sus vidas.

Estos grupos proponen practicar la igualdad con las mujeres y el activismo social, la investigación académica y la formación de grupos de reflexión de varones para desmontar el ideal de la masculinidad hegemónica y construir masculinidades

mejores y no peores que la hegemónicamente existente, sino masculinidades resistenciales, alternativas o subversivas, así como crear las condiciones para una disolución de las actuales relaciones de género.

Quienes integran este movimiento de hombres profeministas tienden a ser más o menos críticos con los grupos de hombres mitopoéticos y por los derechos de los hombres/padres, a quienes denuncian como esencialistas, patriarcalistas, antifeministas o promotores de versiones modernas de la masculinidad sin cuestionar el poder que la masculinidad hegemónica asienta. Estos grupos no concuerdan con los hombres que se dicen sentirse tan víctimas como las mujeres del patriarcado, así como con aquellos que quieren disminuir los costes de la masculinidad sin perder las ventajas que los sustentan. Estos grupos han sido acusados por otros hombres de promover la cultura del hombre blando, de emprender cruzadas junto al feminismo contra la masculinidad, de promover el culto a la emocionalización e impulsar el fracaso masculino ya que según sus detractores promueven valores contrarios a la lucha por la vida (cooperación, igualdad, no violencia, solidaridad, etc.) que según estos críticos es fundamental para triunfar como hombre en esta sociedad.

Del mismo modo, estos grupos también han sido mirados con desconfianza por algunas mujeres feministas que dudan de su sinceridad y creen que los impulsa el deseo de seguir teniendo cuotas de poder dentro de un marco más igualitario "infiltrándose" en el movimiento feminista (eludir esta crítica fue una de las razones del nombre profeminismo).

Desde sus comienzos, una parte importante de las actividades de estos hombres se ha centrado en la generación de estrategias reflexivas, educativas, asistenciales y activistas para el cambio de la masculinidad hegemónica en sus aspectos violentos contra las mujeres, así como en el apoyo a las políticas antirracistas y pro-derechos de las personas homosexuales, jerarquizando modelos masculinos igualitarios, pacíficos y empáticos.

Lamentablemente en el mundo occidental esta corriente no cuenta con numerosos miembros, siendo bastante menos que los de otras corrientes masculinas reivindicativas. Sin embargo, las voces y las recomendaciones de los hombres que la componen son especialmente escuchadas y muy tenidas en cuenta en los organismos internacionales (ONU, UNICEF, UE, OMS) que en su lucha contra las desigualdades perciben cada vez más la importancia de incluir e implicar a los hombres de todas las edades en las políticas de igualdad.

Dentro de esta corriente se encuentra en Europa, América y Australia

numerosas agrupaciones (Nomas, Iasom, Men for Change, Les Traboules, Les hommes barrés, Uomino contra la Violenza, Cantera, Coriac, Papai, etc.) que tienen un discurso y prácticas de lucha por la igualdad de género, de resistencia al patriarcado y a la masculinidad hegemónica. La mayoría de ellas se encuentra en países anglófonos, escandinavos y francófonos y algunas llevan más de 20 años de actividad, del mismo modo, algunas cuentan con publicaciones regulares desde hace años (ACHILLES, HEEL, XY).

Los avances en estos grupos también se extienden a las plataformas informáticas tales como la Red Europea de Hombres Profeministas y la Red Chilena de Masculinidad.

Un espacio de honor por su difusión mundial ocupa la *White Ribbon Campaign*, campaña que va "en contra la violencia" hacia las mujeres iniciada en Canadá y que comenzó a desarrollarse en Europa en el año 2000.

En Latinoamérica las agrupaciones existentes actualmente han centrado su lucha sobre todo en ir contra la violencia machista y los problemas de la sexualidad y la salud reproductiva, desarrollando importantes campañas tales como la campaña contra la violencia en Nicaragua. Estas iniciativas también se han ido desarrollando a lo largo de toda Centroamérica en países tales como Honduras, Guatemala, México, El Salvador y Brasil entre otros.

Desde que este tipo de movimiento se ha articulado, cada año existe un acrecentado interés en la formación de nuevos grupos, asociaciones, centros, programas o Webs nacidos después de un par de congresos sobre *Hombres e igualdad* realizados en san Sebastián y Jerez en el año 2001, semilla que dio frutos en diversas ciudades españolas tales como Huesca, Pamplona, Victoria, Málaga, Jerez, Estepona, Badalona, Barcelona, Jaén, Córdoba, Sevilla, Donosti, Madrid, Valencia y Granada.

El objetivo de la formación de estos grupos es en algunos casos el activismo social y en otros la reflexión sobre la condición masculina permitiendo unir a muchos varones igualitarios que no tenían red de pertenencia en la cual apoyarse para sus cambios.

Algunas iniciativas pioneras en España aparte del ya mencionado congreso de Hombres por la Igualdad de la ciudad andaluza de jerez, destacan el Centro de Estudios de la Condición Masculina de Madrid, el programa de Educación sentimental de Tenerife, las web de heterodoxia del programa de Jerez y de AHIGE en Málaga, así como las campañas de sensibilización contra la violencia y la del Lazo Blanco que se

[Pág. 95-106] Gonzalo Soto Guzmán

ha desarrollado en Gijón, Vilanova i la Geltrú, Jerez, Jaén y Almería.

En lo relativo al campo educativo, en occidente, quienes participan en estas corrientes se han dedicado sobre todo al desarrollo de programas de educación para "explorar las masculinidades" y transformar los estereotipos masculinos.

En al ámbito académico, también en Occidente, esta línea de trabajo tiene una destacada inserción en las Universidades Anglosajonas y algunas Francófonas, haciendo este trabajo a través de los llamados estudios críticos sobre los varones y las masculinidades; los *Men's studies*, *Studies of men and masculinities* o *Critical studies of men and masculinities* incorporan la categoría de género en su marco referencial y se desarrollan sobre todo en las facultades de sociología, antropología, historia y filología de diferentes Universidades norteamericanas, europeas y australianas. Nutren sobre este tema muchos estudios realizados y publicados sobre la historia de diferentes culturas y los cambios sociales de las masculinidades así como sobre las temáticas de poder, la sexualidad, las nuevas paternidades, la construcción de la subjetividad, la violencia, la pornografía, la salud y las políticas de cambio para los varones.

En Europa se ha creado recientemente CROME (*Critical Research on Men in Europe*), un grupo en el que varones y mujeres de 10 países se han asociado para investigar sobre el problema social y la problematización de los varones europeos (estudiar a los hombres como problema y el problema de los hombres es su objetivo); sus publicaciones se pueden encontrar en la revista *Men and Masculinities*.

Por ahora el movimiento de las nuevas masculinidades sigue su camino y su proceso de consolidación, entre los desafíos están la fase de consolidación y de diferenciación de la corriente feminista de la cual se nutre y desde donde surge el proceso de crítica hacia la cultura patriarcal.

La socialización de campañas en donde los hombres sean protagonistas de esta lucha por la erradicación de la violencia, el exponer temas en espacios públicos y que salgan de las aulas universitarias o de ministerios destinados a esta lucha es uno de los grandes desafíos de este tipo de movimiento, el ser parte de un espacio ciudadano donde esta propuesta se exponga y sea manejada por los ciudadanos corrientes y por sobre todo, la desmitificación de estos grupos por parte de quienes aún ostentan el poder hegemónico es una de las luchas más fuertes de afrontar pues es desde la base del prejuicio y el estereotipo desde donde la cultura machista tiende a ejercer el dominio contra todo lo que escapa a lo que considera como atentatorio contra sus privilegios.

[Pág. 95-106] Gonzalo Soto Guzmán

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ-URÍA RICO, F. «Presentación: Educar para la ciudadanía» en MARX, K.; WEBER,
 M.; DURKHEIM, E. Sociología y educación: textos e intervenciones de los sociólogos clásicos. Morata, Madrid, 2006.
- ANTOLÍN, L. El concepto de género y la teoría feminista en Agentes de igualdad de oportunidades 1. Forem, Madrid, 2004.
- ARCONADA, M. Á. «La Igualdad es cosa de hombres. Compañeros corresponsables, trabajadores coherentes» en *El Clarión*, nº 26, II época, marzo 2010. Stes Intersindical, Madrid; pp. 4-7. ISSN: 1576-3862.
- ARCONADA, M. Á. «La economía familiar en el aula (II): Nuestro dinero es cosa de dos» en *Padres y maestros*, nº 326, Septiembre 2009. Fonseca, A Coruña; pp. 23-27. ISSN 0210-4679.
- BOURDIEU, P. La dominación masculina. Anagrama. Barcelona, 2004.
- LOMAS, C. (comp.). ¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales. Paidós, Barcelona, 2003.
- MONTERO GÓMES, A. «El Síndrome de adaptación paradójica a la violencia doméstica.
 Una propuesta teórica» en Clínica y Salud, vol. 12, n°1, 2001; pp. 371-397. ISSN: 1130-5274.
- VALCÁRCEL, A. Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder. Anthropos, Barcelona, 1994.
- VALCÁRCEL, A. La memoria colectiva y los retos del feminismo. Naciones Unidas,
 Santiago de Chile, 2001.

ARTÍCULOS



ISSN: 2255-5897

EL CINE COMO SITUACIÓN CONSTRUIDA EN GUY DEBORD

Cinema as constructed situation in Guy Debord

Estela Mateo Regueiro

Universidad de Salamanca — España (estelamr@usal.es)

Fecha de aceptación definitiva: 2 de febrero de 2013

Resumen

Debord consideraba que los modos de producción capitalista habían invertido la realidad hasta convertirla en imagen, de forma que cualquier tipo de interacción tenía lugar en el terreno de lo falso. De visión materialista, buscó el modo de superar las que concibió como sociedades espectaculares, en las que el ser humano se reducía a mero espectador, mediante situaciones que rompiesen con lo establecido y produjesen un medio superior. La finalidad era acabar con el estatismo de aquel momento y recuperar el movimiento dialéctico de la historia, donde la creatividad, y con ella el arte y especialmente el cine, tenían un papel protagonista.

Palabras clave:

Guy Debord, situacionismo, cine.

Abstract

Debord considered that capitalist modes of production had inverted reality until it becomes an image, so that any type of interaction takes place on a false terrain. From a materialistic view, he sought ways of overcoming those societies conceived as spectacular where the human being had been reduced to a mere spectator, by situations that would break with the established order and would produce a superior meaning. The aim was to end the statism of the time and recover the dialectical movement of history where creativity, art and especially film, had a starring role.

Keywords:

Guy Debord, situationism, cinema.

1. Guy Debord y la Sociedad del Espectáculo

Guy Debord nació el 28 de diciembre de 1931 en París. De formación autodidacta, la mejor forma de saber quién fue es estudiar sus obras en sus distintos formatos, que abarcan tanto el ensayo, el cine, como acciones determinadas entre otras. Fundó la Internacional Letrista (IL) en 1952, tras la escisión que tuvo lugar en el movimiento letrista liderado por el poeta rumano Isidore Isou. El movimiento se dividió entre aquellos que se dirigieron hacia la expresión y la acción y los que permanecieron encerrados en el ámbito artístico, manteniéndose Debord en este primer grupo que sería el de la mencionada IL. Posteriormente, en 1957, fundó la Internacional Situacionista (IS), proyecto que buscaba integrar todas las esferas de la realidad mediante «situaciones construidas» que fuesen modificando los modos de relación del sistema capitalista hasta acabar con lo establecido y construir la vida desde dentro de la sociedad y la cotidianidad. Desde ellas pudo organizar diferentes actos que sirvieron para superar además distintas esferas de la sociedad que se habían ido independizando de la totalidad como el arte. Su finalidad era la superación de la realidad misma de su momento, de la société du spectacle que estaba ya comenzando a entrever, mucho antes de escribir su obra magna del mismo título en 1967, que terminó de dar forma a su teoría. Toda su vida la desarrolló al margen de las instituciones que sustentaban ese sistema que él criticó.

La société du spectacle es mucho más que un ensayo y un film, es una de las obras más representativas de la década francesa de los 60. Es una obra que refleja a la perfección la teoría que Debord desarrolló a lo largo de su vida y que llevó a la práctica tanto dentro de la IL como de la IS. Aunque fue escrita en 1967, diez años después de fundar la IS, resulta importante analizarla antes de adentrarse en el funcionamiento de las dos internacionales, ya que da razón de ser a las acciones que en ellas se llevaron a cabo. Se trata de la teoría subyacente a todos aquellos acontecimientos de su vida. Y por otra parte, es esencial para analizar su película *In girum imus nocte et consumimur igni*, colofón de toda su trayectoria.



Esta obra es una descripción de las sociedades de su momento desde el prisma de su mirada: basadas en un sistema capitalista donde el capital no es ya el resultado del trabajo forzoso como en tiempos de Marx sino que es el resultado del espectáculo. Es el resultado de una gran cantidad de imágenes acumuladas que han pasado de esta forma a ocupar todos los espacios de la realidad, llegando incluso a mediar las relaciones sociales. Siguiendo la tesis del propio Karl Marx, Debord comprende que la primera fase que realizó este sistema económico fue la de degradar el «ser» a la categoría del «tener», dejando el individuo de tener importancia por sí mismo y pasando a tenerla en relación a aquello que poseía. Pero con la llegada de la sociedad del espectáculo esto cambia, dejando de tener importancia el tener, y pasando a ocupar su lugar el «parecer»1. En la sociedad del espectáculo priman las apariencias, lo que uno sea o tenga no tiene importancia en comparación con lo que aparenta ser y tener: «El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa»². El espectáculo tiene como función suplantar la realidad. Se refiere al espectáculo como «acumulación» en el sentido marxista de la palabra: acumulación de lo otro que se presenta ante mí como negación de mí mismo, alienándome. Y «Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación»⁴, por lo que concluye que ha tenido lugar una «inversión de la vida»⁵. Es decir, que si el espectáculo es otro que no yo, y todas mis vivencias son

¹ Debord, G. La sociedad del espectáculo. Pre-Textos, Valencia, 2010; § 17, pp. 42 – 43.

² Ibid.; § 20, p. 44.

³ Ibid.; § 1, p. 37.

⁴ Idem.

⁵ Ibid.; § 2, pp. 37 – 38.

espectáculo, todo lo que viene a ser la realidad se me presenta como negación de mí, habiéndose así invertido su sentido. Al invertir el sentido de la vida, el espectáculo deja de ser solamente una acumulación de imágenes para pasar a ser propiamente una imagen del mundo, condicionando las relaciones sociales y bañando la totalidad de la realidad, en el sentido de que toda la concepción del mundo pasa a ser el resultado de ese espectáculo, siendo imposible que puedan verse las cosas tal y como son. Mediante esta falsa imagen el individuo pasa a vivir en la mera «apariencia», y el desarrollo del pensamiento, que es la capacidad crítica que permite que tengamos libertad a la hora de pensar por nosotros mismos, se torna imposible. El ser humano estaría enajenado en el sentido de que quedaría incapacitado para desarrollar las facultades que le caracterizan como tal. Mediante la extraña confusión de lo real con lo aparente surge la imposibilidad del diálogo⁶. Éste, como el pensamiento libre y crítico, necesita de la veracidad para poder operar, necesita conocimiento de causa para llegar a puerto y que el individuo no se mantenga en un plano de mera ensoñación. Si no se da esta comunicación veraz, el receptor no puede tener el conocimiento necesario de lo que se está dando para poder responder ante ello, y se produce un estancamiento.

A diferencia de lo que ocurría con Marx, esta alienación no se reduciría al ámbito del trabajo sino que pasaría a ocupar todas las esferas de la realidad, impidiendo cualquier expresión de espontánea libertad que pudiera darse. Este proceso atañe también a la cultura, entendida como:

Reflejo y prefiguración, en cada momento histórico, de las posibilidades de organización de la vida cotidiana; compuesto de la estética, los sentimientos y las costumbres mediante el que una colectividad reacciona ante la vida que le viene dada objetivamente por la economía.⁷

Para la IS la cultura está condicionada por el sistema económico capitalista, del cual pasa a depender toda la realidad en la que nos desenvolvemos. Lo que antaño generaba la religión, en la segunda mitad del siglo XX lo está generando un exceso de espectacularidad junto con los *mass media* o medios de comunicación de masas. Debord lleva a cabo una denuncia del creciente poder de la ignorancia y la desinformación que afectan a la totalidad de la realidad. Ese nuevo poder afecta

_

⁶ Ibid.; § 18, p. 43.

⁷ «Definiciones» en *Archivo Situacionista Hispano*. Consulta 20/03/2012. En URL: http://www.sindominio.net/ash/is0108.htm.

especialmente al ámbito de la cultura, a la que pertenece la creatividad y con ella, la capacidad de autonomía del individuo, de pensar por sí mismo y ser capaz de desarrollar algo fuera de lo dado.

La disolución de la cultura es para Guy Debord inevitable desde que se ha independizado, pues se está negando a sí misma en la medida en que no responde a la totalidad de las experiencias. Pero por otro lado es también necesaria, pues mantiene las ilusiones ideológicas que confunden la realidad con el espectáculo, lo verdadero con lo falso, de forma que nos mantiene fuera de nosotros mismos, negados, y falseada la realidad:

El fin de la historia de la cultura se manifiesta de dos maneras contrarias: en el proyecto de su superación en la historia total, y en la organización de su perpetuación como objeto muerto de la contemplación espectacular. La suerte del primero de estos movimientos está ligada a la crítica social, la del otro a la defensa del poder de clase.⁸

El primero es el proceso de superación que le interesa a Guy Debord, pues el segundo consiste en perpetuar el momento de lo falso que corresponde a la sociedad que critica, lo que supondría retrasar lo que denomina «descomposición», que no es otra cosa que el proceso mediante el cual las formas culturales se autodestruyen, lo que a su vez va acompañado del retraso del fin del capitalismo por medio de la revolución9. Pero si en cambio la descomposición de la cultura se hace por medio de la primera vía, contraponiendo a la acumulación parcial de conocimiento la teoría de la praxis, este proceso se serviría de la herramienta de la crítica social, permitiendo así un proceso dialéctico real que impulsase ese cambio indispensable para la superación del sistema económico de su momento. La importancia del modo en el que actuamos es esencial porque la cultura es el resultado de las prácticas, pero también es la que las genera. Si comienzan a cambiarse los modos en los que interactuamos, entre nosotros y con el medio, comienza a modificarse la superestructura, a partirse, y de este modo a dar paso a la generación de una nueva. Si esto no ocurre, un sistema que ya ha fallado se mantiene agónico, esa sociedad cuya cultura ya ha sido puesta en entredicho, que busca por tanto su superación, lo que hace es alargar su muerte en el tiempo. Pero su muerte es terminal, por lo que lo único que queda es dar el paso que la deje en el olvido, y este paso tiene que tener lugar en la práctica, pues es donde se

⁸ DEBORD, G. Op. cit.; § 184, p. 153.

⁹ «Definiciones» en *Archivo Situacionista Hispano*. Consulta 02/04/2012. En URL: http://www.sindominio.net/ash/is0108.htm.

genera la teoría, aunque luego la determine. La revolución práctica dentro de la sociedad tiene como finalidad poder crear nuevas situaciones que generen nuevas formas de relaciones, y de este modo poder acabar con el estatismo del espectáculo y comenzar a vivir. Para ello la creatividad desempeña un papel fundamental, y con ello el arte y también la estética, aportando Debord una imagen del mundo de su momento y ciertas pautas para modificarla, entre las que destaca su propio cine.

2. El espectador y el movimiento dialéctico

Dada la superestructura que se mantiene en su tiempo, es difícil introducir el cambio, pues éste conlleva un dinamismo que no es propio del espectador que es definido por Debord como un «hombre despreciable» 10, en el sentido de que no es hombre -no goza de facultades humanas como la creatividad-, de forma que, como hombre, es incompleto. Su pasividad atenta contra sus propias facultades. El espectador es una suerte de ente caracterizado por la aceptación de todo aquello que le ponen delante sin establecer ningún tipo de crítica ni de reproche, sin cuestionarlo. El espectáculo es un movimiento unidireccional, cuyo destino es este espectador que no puede interactuar con aquello que contempla, no pudiendo así generar nada. La sociedad del espectáculo es una sociedad antepuesta al desarrollo, una sociedad que merma la capacidad, la interacción, la política... Es decir, que no permite generar ningún tipo de acción, que es el modo con el que tomamos contacto con el medio que nos rodea y la gente con la que convivimos, por lo que provoca aislamiento. Ese desprecio que mencionaba es el «desprecio al conocimiento»¹¹. La única vía que ve Debord que puede combatir esto es la crítica, la cual debe hacerse en el plano teórico, pero, como ya he indicado, sobre todo en el práctico, acabando con el aislamiento y dando paso a la interacción que devuelva la unidad. Comprendiendo esta tesis podemos entender la crítica al arte que realiza tanto el propio Debord como el resto de los autores de la IS:

Los situacionistas consideran la actividad cultural, desde el punto de vista de la totalidad, como un método de construcción experimental de la vida cotidiana que puede desarrollarse permanentemente con la ampliación del ocio y la desaparición de la división del trabajo (empezando por la del trabajo artístico). 12

¹⁰ DEBORD, G. Op. cit.; §195, p. 160.

¹¹ Idem.

¹² «Tesis sobre la revolución cultural» en Archivo Situacionista Hispano. Consulta 02/042012. En URL:

Es decir, que el problema del arte reside justamente en su independencia y autosuficiencia, al igual que el problema de la cultura, pues en ese momento deja de tener en cuenta la totalidad para pasar a ponerse al servicio exclusivo de sí mismo, ayudando, por otra parte, a mantener el sistema de división de clases, de estatismo, de desprecio. El arte tiene que estar al servicio de la vida tanto para Debord como para los demás situacionistas, y no puede por tanto tener nada que ver con el papel que desempeña en la sociedad del espectáculo donde no es más que una "colección de recuerdos" que podemos encontrar expuestos dentro de los museos, aislados de la vida de cada día, de su tiempo presente, y que significa precisamente el fin del arte por no poder establecer ningún tipo de comunicación artística en este sentido¹³. De esta forma se antepone también a cualquier tipo de ideología, puesto que no significa nada más que división, siendo un impedimento para la unidad: «La teoría revolucionaria es ahora enemiga de toda ideología revolucionaria, y sabe que lo es»14. Debe rechazar la ideología porque quiere ser una teoría crítica cuyo lenguaje sea la contradicción¹⁵, algo que no ocurre en el seno de una ideología, dado que éstas impiden cualquier tipo de oposición¹⁶. No se trata de encaminarse por un camino separado de la totalidad de la vida sino integrado en ella, y esto significa estar en contacto directo con sus contrarios, jugar con ellos, y de este modo permitir el florecimiento del movimiento, que en el caso de Guy Debord, es el movimiento de la propia historia que permanece estancada. El movimiento no nace de la aceptación sino de la oposición.

El cambio puede comenzar mediante pequeñas acciones que, aunque en un principio tendrán lugar dentro del sistema, al ser llevadas a cabo de determinada forma, pueden acabar con las relaciones preestablecidas generando unas nuevas, solamente introduciendo pequeños elementos novedosos. Esto es lo que llevó a cabo dentro de la IL y sobre todo de la IS. Existen numerosas técnicas que permiten realizar este tipo de asombro, de extrañamiento de un determinado momento que pone en el interior de la gente la semilla que tendrá que hacer florecer los nuevos modos de relación entre ellos y su entorno. Entre estas técnicas cabe destacar la del détournement o desvío, consistente en una «integración de producciones de las artes

http://www.sindominio.net/ash/is0110.htm.

¹³ DEBORD, G. Op. cit.; § 189, pp. 155 – 157.

¹⁴ Ibid.; § 124, p. 116.

¹⁵ Ibid.; § 204, p. 166.

¹⁶ Ibid.; § 110, p. 169.

actuales o pasadas en una construcción superior del medio»¹⁷ con el fin de desordenar una determinada situación de modo que uno se vea obligado a reaccionar, saliendo de este modo del papel de espectador pasivo, de receptor cuya finalidad única es la de recibir todo aquello que se le da sin someterlo a análisis o crítica. Esto lo encontraremos en *In girum imus nocte et consumimur igni*.

3. La Internacional Situacionista

La IS fue fundada por Guy Debord en 1957, y él mismo la disolvió en 1972. El objetivo de esta internacional consistió en el desbordamiento del sistema económico generador de la sociedad del espectáculo, de aquella comunidad mediada por las imágenes donde el sentido propio de la vida había desaparecido por la generación de un capital en exceso que se había tornado imagen. El campo experimental donde llevaron a cabo sus propuestas fue la ciudad, con el objetivo de modificar nuestras relaciones reinventándolas y construyendo de este modo una nuevo espacio fruto de estas situaciones creadas, objetivo del urbanismo unitario18. Para conseguirlo, se esforzaron en disolver las barreras que se daban entre el arte y la vida mediante sus propias tácticas relacionadas con dicha creación de diferentes situaciones cuya finalidad no era otra que la de romper con las divisiones sociales e institucionales que provocaba esta separación¹⁹, saliendo de ese marco de formas de proceder dictadas por las instancias que operan dentro del sistema capitalista. El planteamiento de la IS pretende ser unitario al fusionar teoría y práctica, entendiendo que las cosas se hacen y, al hacerlas, surge la teoría. Para ellos el arte no tenía que estar separado de la realidad, pues el artista auténtico tenía que englobar el proyecto en la vida²⁰, y es en este sentido en el que buscan esa unanimidad, una obra de arte total. Dado que ellos pretenden modificar la sociedad y el modo en el que interactuamos dentro de ésta, entienden este arte total como un arte capaz de alcanzar todas estas esferas. Además dentro de su concepción de la historia donde entienden que los cambios tienen lugar en el terreno de la acción, tal y como lo entendió Marx, comprenden así también que el

¹⁷ «Definiciones» en *Archivo Situacionista Hispano*. Consulta 02/04/2012. En URL: http://www.sindominio.net/ash/is0108.htm.

¹⁸ Peñalver, A. «El 15-M y el situacionismo» en *La Carraca*. 1 de agosto de 2011. Consulta 05/03/2012. En URL: http://muerdealmas.blogspot.com.es/2011/08/en-1957-nace-la-internacional.html

¹⁹ ANDREOTTI, L.; COSTA, X. (eds.). *Situacionistas: arte, política, urbanismo.* MACBA, Barcelona, 1996; p. 13.

²⁰ Perniola, M. Los situacionistas. Acuarela & Antonio Machado, Madrid, 2008; p. 42.

desarrollo histórico tiene lugar desde un punto de vista materialista. Y dentro de este modo de comprender la historia le otorgan al arte una capacidad revolucionaria, a ese arte que en manos de la industria cultural provoca la enajenación.

Esta unidad sólo puede alcanzarla el arte mediante una encarnación en la realidad que consideran estancada, y por ello la creación de nuevas situaciones en el entorno y para con los demás ciudadanos con los que convivimos es el objetivo principal desde el movimiento situacionista. Se promueve, en este sentido, un rechazo del arte tal y como se entiende en su momento acogido a los parámetros de la institución, y afirman que aunque no es posible la existencia de un arte situacionista, sí puede, sin embargo, darse un uso eventualmente situacionista de éste²¹. No puede darse un arte situacionista por la importancia que desde la IS dan a la vida, especialmente a la vida cotidiana, por considerar que es ésta el lugar en el que comprendemos el mundo de forma unitaria y donde pueden por tanto tener lugar los cambios, ya que es el terreno en el que se desarrolla la práctica en esta concepción de corte materialista. Y en este terreno de la vida cotidiana las cosas se experimentan en el momento presente, por lo que el arte no puede perdurar en el tiempo. Para el movimiento situacionista, el arte tiene que hacerse convirtiendo las imágenes que se tienen de la realidad y la realidad de la ciudad misma, en un entorno de juego donde sea posible la autorrealización humana, donde se articule una noción dinámica del espacio «como conocimiento y acción relacionados con nuevas formas de habitar antiburguesas»²², haciendo de este lugar el entorno donde librar la lucha contra la alienación: «Los situacionistas fueron siempre conscientes de la gran fuerza de las presiones políticas de la vida real; de aquí el carácter necesariamente efímero de sus intervenciones urbanas e incluso de las teorías que las explican»23. El cine, por ejemplo, no querían relacionarlo con lo que comúnmente se entiende por arte para ponerlo por entero a disposición de la revolución como opinaba René Vienet²⁴, pero recordemos también que ellos entienden la obra de arte integrada en la vida, y para ello hay que tener un campo de visión mucho más abierto a la hora de definir qué es el arte y hasta dónde puede llegar. Aquí la obra de arte es la vida misma. Si en el mundo no tiene lugar una revolución, sencillamente no tiene lugar la historia, según el movimiento situacionista tan anclado en la visión del propio Debord. José Luis Pardo entiende que para Debord el movimiento sólo puede suceder «cuando los hombres -

²¹ Ibid.; p. 21.

²² Andreotti, L.; Costa, X. (eds.). Op. cit.; p. 14.

²³ Ibid.; p. 15.

²⁴ PERNIOLA, M. Op. cit.; pp. 127 – 128.

todos los hombres— puedan ser agentes, protagonistas y dueños de su historia, cuando todos los hombres tengan historia y hagan la Historia»²⁵.

4. El cine situacionista

El cine situacionista pone en práctica las diferentes técnicas propias de la IL y la IS que hemos visto, y busca superar el arte y alcanzar el cambio social. A diferencia de la utilización más común del cine, la que encontramos generalmente en nuestras salas hoy en día y que consiste en una historia lineal a la que nosotros asistimos como oyentes pero sin posibilidad de interacción, el cine situacionista busca ser una forma de propaganda y servir a la realización de una situación²⁶ que, como veíamos, permite cambiar nuestro estado pasivo y generar nuevas relaciones entre nosotros y nuestro entorno.

En 1951 Isidore Isou, protagonista del movimiento letrista, estrenaba *Traité de bave et d'eternité*, un largometraje que destruía el cine tal y como era comprendido hasta ese momento, utilizando el sonido y la imagen de forma discordante entre sí y utilizando «fragmentos con la pantalla en negro y el celuloide roto y rayado»²⁷. A este film le siguieron otros con el mismo objetivo de superar el cine tal y como se comprendía por aquel entonces, de romper con las pautas que se habían establecido y que de este modo limitaban la producción cinematográfica. El por entonces joven Guy Debord se vio interesado por este movimiento y no tardó en unirse a él y realizar el que sería su primer, y para muchos su más destacable film: *Hurlements en faveur de Sade*. Esta cinta no solamente pretendía superar el cine convencional sino también el de Isou y sus compañeros:

Estrenada en el Musée de l'Homme, en el minuto veinte de metraje (de ochenta en total) la proyección se interrumpió debido a las protestas de algunos letristas que abandonaron con gestos airados la sala. Imaginen: pantalla en blanco, cinco hablantes, tono monótono, argumentos letristas, pantalla en negro y un final feliz de veinticuatro minutos con la pantalla en blanco. Negación de la negación. Una no-película.²⁸

²⁸ Idem.

²⁵ DEBORD, G. Op. cit.; p. 23.

²⁶ Perniola, M. Op. cit.; p. 33.

²⁷ Wu Ming 6 (seudónimo). «Consideraciones en torno al cine de Guy Debord» en Rebelión.org. 29 de diciembre de 2007. Consulta 13/04/2012. En URL: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=61159.

Gran parte del tiempo la cinta transcurre sin imagen y sin sonido; éste último se encuentra en dos momentos, al principio del film y al final, donde el fondo, que poco varía, se mantiene en blanco. Durante todo el tramo que no habla, el fondo se mantiene en negro. Aunque todavía no es una película propiamente situacionista tal y como se comprendió más adelante, con una relación mayor hacia la causa revolucionaria, marca de forma clara el camino que Guy Debord va a seguir tanto en el ámbito cinematográfico como en el ensayo o en la vida misma: una crítica del orden establecido y una propuesta para una nueva realidad.

Mediante este tipo de crítica lo que Debord conseguía crear era precisamente una «situación». Lo que logró fue que los mismos letristas indignados comenzasen a quejarse durante la proyección de su película y abriesen de este modo un debate sobre el propio cine que ellos pretendían con tanto ahínco superar. Estaba haciendo el camino que le llevaría a escribir La sociedad del espectáculo como descripción y alternativa de la realidad, y a fundar la IS como modo de superación de ésta, hasta que terminaron declarando en el manifiesto del 17 de mayo de 1960, la primacía de la situación para derrumbar el espectáculo: «Contra el espectáculo, la cultura situacionista realizada introduce la participación total. Contra el arte conservado, es una organización del momento vivido directamente»²⁹. Debord no realizó en ningún momento de su vida película alguna para sentarse y observarla de forma convencional, que te sustrajese de tus reflexiones y te posicionase en una actitud pasiva de receptividad; Debord realizaba polémica, y con ella una nueva forma de situarse ante el cine y la vida misma. ¿Quién dijo que el ámbito cinematográfico tiene unas posibilidades limitadas? Para Guy Debord los límites vienen marcados por los usos; si estos se limitan, nuestra creatividad se cierra con ellos. Para este revolucionario francés la sociedad necesitaba un cambio y la vía para conseguirlo debía comenzar probando nuevas formas de hacer que generasen nuevas situaciones. Y el cine resultó ser un buen método para lograrlo.

5. In girum imus nocte et consumimur igni

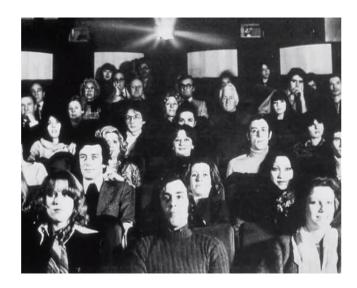
Esta película fue filmada en 1978 por Guy Debord, pasados ya diez años de aquel Mayo francés y sus revueltas obreras y estudiantiles. Viene a servirnos de

_

²⁹ «Manifiesto» en *Archivo Situacionista Hispano*. Consulta 10/04/2012. En URL: http://www.sindominio.net/ash/is0108.htm.

ejemplo práctico de todo lo que hemos visto y nos sirve también para cerrar el período de la IS que Guy Debord llevó a cabo como proyecto de vida, y también a concluir su obra. Su título es un palíndromo latino que significa «giramos por la noche y somos consumidos por el fuego», haciendo referencia a todos estos años de su vida que quedan atrás, y a los jóvenes de por aquel entonces. Es un film que hace un recorrido por aquella juventud que reflejaba futuro y esperanza y que no tuvo uno de los mejores finales. Es un discurso melancólico y pesimista al mirar hacia atrás y ver tantas metas que no se alcanzaron, a la par que orgulloso y optimista por las convicciones que nunca abandonaron.

La obra comienza con el propio Guy Debord dirigiéndose al público, un público que escenifica como espectador mediante la imagen de una sala de butacas abarrotada de gente mirando en nuestra dirección, donde estaría situada la pantalla de cine, contemplándonos anonadados y absortos de la realidad que les rodea.



A esta representación le acompaña un discurso en el que Debord declara que no va a hacer ninguna concesión: que no se va a adaptar a la figura del espectador, especie a la que tanto desprecia y que se caracteriza por esa pasividad y esa inactividad, y con ella esa permisividad de la continuación de la sociedad espectacular propia del capitalismo que impide al curso de la historia seguir su camino. La gente que todo lo ha soportado, nos dice, no tiene ningún derecho a ser tratada con miramientos: este público es el que se ha especializado permitiendo que el sistema de su momento, aquel que responde a su teoría de la sociedad del espectáculo, se mantenga. El discurso en contra del espectador se prolonga hasta prácticamente los primeros 20 minutos, mostrándonos imágenes de esa gente que se ha convertido en espectador y que Debord critica ferozmente. Ataca violentamente contra su

permanencia en la mentira, su conformismo ante sus pobres salarios y su exceso de ego, su precaria educación, su ingenuidad... los asemeja a los esclavos, haciendo referencia al modo en que viven, encerrados en pequeñas parcelas aisladas del mundo, en edificios inmensos donde están todos hacinados, malnutridos y continuamente enfermos, respondiendo a los intereses de su amo que no es otro que el sistema que ha dominado la totalidad de sus vidas. El resultado de todo ello no es otro para Guy Debord que el de la degeneración física, intelectual y mental.

Esta gente, que es la que según él forma el público del cine, va a las salas a observar aquello que le proyectan despreocupadamente, hábito que el sistema le ha respetado pero no él. Generalmente, éste acostumbra a sustituir su vida por las del héroe que aparece en pantalla; en el film de Debord, en cambio, no encontramos nada que se le parezca:

El cine del que estoy hablando es esa imitación insensata de una vida insensata, una representación ingeniosa en no decir nada, hábil en engañar durante una hora el aburrimiento mediante el reflejo del mismo aburrimiento. Esa floja imitación es el engaño del presente y el falso testigo del porvenir. Por medio de muchas ficciones y de grandes espectáculos sólo consigue consumirse inútilmente acumulando imágenes que el tiempo arrastra.³⁰

Debord quiere romper por completo con la figura del público y también del cine tal y como es entendido en términos generales. Su uso de las imágenes del espectáculo es únicamente para superarlas yendo más allá de ellas mediante el uso continuo del desvío. Guy Debord no se contenta con un cine determinado, sabe que puede experimentarse de muchas formas con él y no se pone límite, no lo somete a censura.

Hace referencia también a las críticas a las que su cine y él mismo se han visto sometidos, algo que ve con buenos ojos dado que, en su opinión, uno no puede estar llevando a cabo de forma correcta una crítica contra un determinado tipo de arte y la sociedad en general si quienes lo realizan y mantienen están de acuerdo con lo que hace. La dialéctica no nace del consenso. No pretende gustar a nadie ni mucho menos al sistema que critica, sino que busca enfrentarse a él para superarlo y no acabar atrapado en sus redes. Mientras está explicando todo esto pueden verse unas imágenes filmadas desde el mar, mostrando la costa como si ella fuese, o en ella estuviese, la sociedad que critica y que a la vez le critica a él, alejado y separado por

³⁰ Debord, G. *In girum imus nocte et consumimur igni*. Minutos 00:15:44 – 00:16:13.

el mar, el agua que siempre ha representado ese elemento de purificación, observándola de este modo desde fuera, sin ser contaminado por ella, y yendo más allá de sus fronteras.

Menciona directamente la necesidad de que el cine no sea subvencionado por el estado, y con ello ningún arte en general si quiere, por un lado, conseguir superar ese modo de vida espectacular y, por otro, poder proceder con total libertad sin arrastrar una dependencia que actúa como lastre. Con esta tesis se puede ver que algunas de sus propuestas tienen todavía una fuerte vigencia, aunque la teoría general del mundo en el que nos encontramos haya cambiado. Él se entregó al derrumbamiento de la sociedad y en este sentido obró en consecuencia, a diferencia de las vanguardias modernistas a las que criticó por no hacerlo. Las vanguardias modernistas realizaron una crítica a la sociedad pero no actuaron en consecuencia: por un lado la emitieron, pero por otro obraron enriqueciéndose a su costa, manteniendo así el funcionamiento de dicho sistema. Orgulloso y firme, Guy Debord destaca que él nunca cambió su forma de parecer, que no se doblegó ante el paso del tiempo sino que el tiempo tuvo que doblegarse ante él. Y durante toda esta crítica hacia la sociedad y la defensa de su modo de actuar a lo largo de los años, mientras mantiene estas dos visiones contrapuestas –la de aquello que él critica y sus acciones separadas de ello- mantiene las imágenes tomadas desde el barco que vendría a representarle a él y la ciudad que sostiene el modelo espectacular filmada desde lejos. Y esta reflexión aclara nítidamente que no piensa contribuir con su película al cine tal y como está establecido, con todas las limitaciones que ello supone, narrando una aventura cualquiera, sino que hablará de un tema importante que no es otro que él mismo, y aclara que si por un casual su cine no es comprendido no puede ser en ningún caso por culpa suya y la elección de sus métodos sino únicamente por la incultura del espectador. Hablando de sí mismo, se defiende de uno de los tópicos que le han sido adjudicados, aquel que le muestra como un creador de teorías revolucionarias, subrayando la importancia no ya de sus teorías prácticas sino la de sus propias actividades. Critica el que se crea que las cosas pueden cambiarse modificando unas pocas palabras aquí y allá, y que la sociedad considere que esa es su posición:

Las teorías están hechas para morir en la guerra del tiempo: son unidades más o menos fuertes que hay que emplear en el combate en el momento justo y, sean cuales sean sus méritos o sus insuficiencias, ciertamente no se pueden emplear más que aquellas que están ahí a su debido tiempo.31

Para él, una época no nace ni puede nacer de una teoría sino que lo que crea impulso es la acción y el conflicto.

Independiente desde los 19 años, Guy Debord nos cuenta que viajó por Europa y llegó a encontrarse como en casa entre las personas de peor reputación. Hace referencia, sin embargo, a una ubicación concreta del mapa europeo: París. En París cuenta que es donde todo ocurrió, y pasa de este modo a mostrarnos la ciudad mediante imágenes aéreas, estableciendo un acercamiento desde la distancia. Tras esta introducción a la ciudad metropolitana retoma su narración y pasa a explicarnos la historia de un pueblo que no se conformaba en un principio con las imágenes y cuyo tiempo —tan vinculado siempre con el ánimo— no había empeorado aún por culpa de gobierno alguno, aunque los mentirosos reinaban desde tiempo inmemorial. Las imágenes de París alternan la vida cotidiana en la calle con imágenes sacadas de la película de Marcel Carné Los niños del paraíso, imágenes a las que recurre en numerosas ocasiones a lo largo de su film. La narración que nos brinda sobre la sociedad parisina que aquí nos presenta concluye con estas tajantes palabras: «Es una gran suerte haber sido joven en esta ciudad cuando por última vez brillaba un fuego tan intenso »32. Pudo saborear y convivir con la creatividad y la fuerza que según él palpitaba por última vez en aquella gran ciudad, y recuerda su juventud y la de aquellos con quienes la compartió con nostalgia y un fuerte amor.

Según Debord, las verdades aceptadas universalmente suponen una traba al desarrollo temporal que considera necesario y natural. Y estas trabas sólo pueden ser superadas mediante una existencia real, para lo que necesariamente hay que negar dichas verdades. Para él las teorías nacen y mueren, y aunque probablemente nada se destruya por completo sí cambia, y se requiere la capacidad de saber ver que una misma cosa no significa lo mismo en una época u otra. Es necesario cuestionarlo todo manteniendo la realidad en constante revisión.

³¹ Ibid. Minutos 00:25:56 – 00:26:15.

³² Ibid. Minutos 00:34:41 – 00:34:50.

Con el fondo por completo en blanco oímos el artículo 488 que fija la mayoría de edad a los veintiún años, una descripción de la ciencia de las situaciones mediante



el uso del apropiacionismo, algunos comentarios aleatorios y otro artículo más haciendo referencia a que cuando una persona adulta sufre episodios psicológicos, el Estado tiene potestad para intervenir. Está haciendo referencia a su primera película, Hurlements en faveur de Sade, la cual fue blanco de las más duras críticas por parte de los estetas, nos dice, haciendo

referencia a lo comentado en el apartado del cine situacionista. Estas secuencias, menciona, tenían lugar a lo largo de la película siendo interrumpidas por fundidos en negro donde no se decía absolutamente nada. Afirma que puede quien haya considerado que el tiempo y la experiencia le hayan enriquecido, de tal manera que haya evolucionado desde ese momento en el que pensó que podía hacer aquello en una película, y se pronuncia claro ante este esto: «No me hagáis reír»³³. Debord jamás renunció a las convicciones que ya de joven defendió. Quizás este fuese su punto débil, hablar constantemente de la necesidad del cambio y de cuestionarse perpetuamente todo, y no haber permitido ser sometido él mismo a una revisión crítica. Lo cierto es que la IS pecó de sectarista y Debord no fue una excepción. Sin embargo, no deja de resultar interesante el estar ante un autor que no se doblega, por convicción, a las comodidades que el paso del tiempo le ha ofrecido. Los tiempos cambiaron pero no lo suficiente, su teoría de la sociedad del espectáculo no acabó por ser superada tal y como él esperaba, y aunque consideraba que el tiempo le había dado la razón en algunos aspectos, no lo había hecho en todos; hasta que eso sucediese él se mantendría firme en su posición. Y entonces pasa a narrar los sucesos que tuvieron lugar durante su juventud.

Primero de todo hace mención a los sindicatos, que, por aquel entonces, parecían estar en todos los lugares haciendo gala del más puro estilo del oportunismo político en cualquier tiempo de cambio, y los tilda de mentirosos. Menciona también continuas incursiones de la policía sin que al parecer hubiese el más mínimo motivo para que se llevasen a cabo, aparentemente para coger drogas y llevarse a chicas de

_

³³ Ibid. Minutos 00.39:55 - 00:39:57.

18 años de edad. Vuelve a evocar toda su nostalgia de aquella juventud perdida de finales de los años 50 y los 60. Asegura que no podrá olvidar jamás aquellas personas que por entonces conoció, la cual le evoca una vieja canción que solían cantar los presos italianos.



Aquella gente fue la que realizó la crítica tanto cultural como social de entonces, la que participó en el escándalo de Notre-Dame³⁴, la que planeaba cómo hacer volar por los aires la torre Eiffel... El suicidio y la bebida acabó con muchos de aquellos jóvenes que en la flor de su vida sentían una gran melancolía en aquel París teñido por la presencia de un cambio que se estaba gestando y que él sabía que era ya inevitable que explotase: habían perdido tierra firme. Esta juventud es justamente a la que representa el palíndromo «in girum imus nocte et consumimur igni», laberinto sin salida que se encierra sobre sí mismo simbolizando a la perfección «la forma y el contenido de la perdición»³⁵. Vuelve a proyectarnos unas nuevas imágenes filmadas desde el mar, y vuelve a hablarnos de él mismo, quien seguramente por aquellas circunstancias siguió el camino que por entonces tomó, lleno de violencia y de rupturas: «La única causa que defendimos tuvimos que definirla y llevarla adelante nosotros mismos»³⁶. Y rechaza entonces a todos aquellos quienes fueron capaces de ver tan sólo cosas buenas de aquellas condiciones de existencia que le resultan imposibles de borrar aun con el paso del tiempo, y como necesariamente aquellas

³⁴ Acción que se llevó a cabo desde el movimiento letrista dentro de la catedral de Notre-Dame el Domingo de Pascua de 1950 donde uno de sus integrantes, Michel Mourre, vestido de monje dominico, anunció a los fieles que Dios había muerto durante la celebración de misa.

³⁵ Ibid. Minuto 00:48:58.

³⁶ Ibid. Minutos 00:51:42 – 00:51:48.

mismas circunstancias obligaban a tomar una posición clara y radical completamente al margen de la estructura del poder de aquella sociedad. Por otro lado, aquella sensación de libertad por no haberse sometido a lo establecido hace que no quepa posibilidad alguna de volver atrás, de bajar la cabeza y someterse. Un muro separa ya la costa de la ciudad que anteriormente veíamos desde lejos, y que seguimos observando desde el mar pero sumando ahora a esta distancia la ruptura que él implica.



Desde su punto de vista, todas aquellas pequeñas acciones que llevaron a cabo cambiaron el mundo, y si pudieron hacerlo fue precisamente porque no se sucedieron en una sociedad en armonía, en una sociedad pasiva que se mantiene en lo aceptable, sino precisamente porque se generó la polémica. Confiesa, al más puro estilo de Edith Piaf, no haberse arrepentido de nada.

El inicio de ese movimiento dialéctico en su época comenzó no habiendo considerado los modos de subversión, teniendo lugar una crítica estática, pasiva, seguramente haciendo referencia a aquella que comenzó a realizarse desde las esferas del arte de la vanguardia modernista. Esto explicaría por ejemplo la escisión dentro del movimiento letrista en su vertiente más centrada en el arte y la otra a la que luego perteneció Debord y desde la que se fundó la IL, centrada en la acción. Los métodos menos radicales no acababan de aportar resultados y los ánimos con ello decayeron, por lo que parecía necesario, para poder cambiar aquella sociedad, ir hacia una posición más ambiciosa. Ellos, él y aquella juventud con la que convivió en París revolucionario de la segunda mitad del siglo XX, habían descubierto la insuficiencia de la crítica desde el arte, y se abría ahora un camino desde el que plantearse su superación que desarrollaría Debord a lo largo de su vida; había que

combatir en campo raso y destruir por entero aquel mundo hostil para poder posteriormente reconstruirlo, pero esta vez desde unos cimientos completamente nuevos.

Y pasando entonces a hablar de las derivas que llevaron a cabo, sin abandonar ese tono agridulce de melancolía, expresa la locura a la que tales paseos podían a uno conducirle. Apunta a que si bien es probable que no encontrasen aquello que buscaban, sí lo entrevieron fugazmente, pues a partir de ahí cambió el modo en el que comprendieron la realidad de su tiempo. Fue a partir de entonces, dice, cuando «hemos estado en condiciones de entender la vida falsa a la luz de la verdadera»³⁷, o lo que es lo mismo, de comprender que aquella sociedad del espectáculo en la que se encontraban no era más que eso: una sociedad espectacular que nada tenía que ver con la realidad. También hace referencia a un cierto poder de seducción que de ellos emanó al parecer coincidiendo con aquel momento: «desde entonces nadie se nos ha acercado sin querernos seguir; así que habíamos dado con el secreto de dividir lo que estaba unido»38. En el momento en que la gente les seguía conseguían sacarla de aquella ensoñación en la que permanecían dentro de la société du spectacle para empezar a romper con ella y así, con el orden establecido. Había comenzado el cambio y parecían estar situados en el epicentro de éste. Y no buscaron comunicar todo esto por ningún medio dado en dicha sociedad, ni el amparo de los intelectuales ni subsidio alguno... ellos no esperaban, como dice Debord que hacía la mayor parte de la gente, entrar en el espectáculo que habían estado observando toda su vida, aquel de la vida de asalariados, a la realidad invertida. Y todo ello les convertía en seres condenados por aquella sociedad, algo que por otro lado, opina, era la mejor consideración de la que uno podía gozar de las luces de su tiempo estático en vías de putrefacción, el formar parte de los denominados «príncipes de las tinieblas»39.

Guy Debord empieza a hablar de una oscura conspiración que comienza a fraguarse entre gente de hasta 20 países, con viajes acelerados e interminables disputas. Estamos aconteciendo al nacimiento de la IS:

Así fue trazado el programa más idóneo para poner en entredicho el conjunto de la vida social. Las clases y las especializaciones, el trabajo y el entretenimiento, la mercancía y el urbanismo, la ideología y el Estado; demostramos que había que echarlo todo abajo.⁴⁰

³⁷ Ibid. Minutos 01:00:31 – 01:00:36.

³⁸ Ibid. Minutos 01:00:41 – 01:00:51.

³⁹ Ibid. Minuto 01:03:22.

⁴⁰ Ibid. Minutos 01:05:31 – 01:05:52.

Y este programa se estableció desde un grupo por completo autónomo que partía del principio de que todo podía ser dicho y de que todo podía ser cuestionado, de que no había ninguna regla establecida. Y estas proposiciones no fueron aceptadas por entero más allá de dicho grupo. Como mucho algún intelectual estaba de acuerdo en uno u otro punto, pero nadie había dado el paso radical que ellos acababan de dar, nos explica Debord, y que ahí precisamente es donde reside el poder de transformación que traían consigo.

París era el más frecuentado punto de encuentro entre aquellos jóvenes, pero nada permanece. La libertad de la que ahí gozaron era cada vez más limitada, explica, y París a cada momento que pasaba tenía menos que ver con la ciudad que anteriormente nos describía donde la gente no se conformaba con las imágenes y el gobierno no había agriado el carácter de los ciudadanos. El conflicto, fruto del conjunto de una época, no era algo que la gente eligiese, no fue algo que ellos decidiesen, pero era algo en lo que uno debía tomar partido. Y ellos trazaron una línea entre los que querían más de aquella realidad, y los que no. Y aunque hubo bajas durante la batalla, afirma que su grupo nunca se desvió del camino que había tomado y que siguió «hasta desembocar en el corazón mismo de la destrucción»⁴¹.

Cuenta que fue blanco de numerosas críticas que le acusaban de haber echado a perder a la gente que conformaba aquel grupo. Por su parte, Debord dice que sí fue él quien eligió «el momento y la dirección del ataque»⁴², y que en ese sentido asume la responsabilidad del que sería el futuro del grupo, y que no se arrepiente de nada. Afirma que siempre se mantuvo en guardia y siempre un paso por delante de la primera línea de fuego, que hay que lanzarse cuando tiene lugar el momento preciso, y que si no uno «desaparece sin haber hecho nada»⁴³. Mientras explica todo lo que tuvo que ver con el mencionado grupo, que hace referencia al conformado por la IS, y la posición de ataque que ocupó, van proyectándose imágenes de batallas a caballo en blanco y negro. Y entonces comenta alguna de las tesis sobre la batalla de algunos estrategas como Sun-Tzu, autor de *El arte de la guerra*, o Clausewitz. Nos da a entender que en todo momento sabía lo que hacía y que ningún movimiento se realizó sin tener en cuenta las circunstancias y las consecuencias, asumiendo un papel de líder. Añade, además, que si bien una teoría no puede marcar el modo en que tendrá lugar un acontecimiento, éste sí que tiene la capacidad de

⁴¹ Ibid. Minutos 01:13:46 – 01:13:51.

⁴² Ibid. Minutos 01:14:20 – 01-14-23.

⁴³ Ibid. Minutos 01:15:05 – 01-15.09.

generar la teoría, y por lo tanto no queda más camino que el de arriesgar. Cualquier crítica a las acciones que tomaron las interpreta como un error de aquel que pretende hablar de lo que sucedió desde fuera, a lo que añade que «no conviene juzgar las prendas sino el resultado»⁴⁴.

Siguiendo en esta línea, lanza una crítica a las vanguardias, aquellas que parecieron criticar cómo actuaron o el momento en el que lo hicieron. Para Debord, las vanguardias tienen lugar en un determinado punto de la historia y no podrían haberlas esperado; la vanguardia quedó aniquilada en aquella batalla. No considera que en sí mismas sean malas sino que son limitadas a ellas mismas, y que en ese sentido mientras duran tienen que hacerlo lo mejor posible, pero que después les llega el momento de desaparecer y tienen entonces que quedar superadas, y la batalla ampliarse a un terreno mucho más amplio. Se está refiriendo precisamente a la necesidad de la superación del arte que empezó a desarrollarse en la IL y cuya superación alcanzó su máximo esplendor dentro de la IS.

Asegura que mientras que muchos que defienden una causa a lo largo de su vida acaban al final de ella por posicionarse en contra, aquellos que se mantuvieron en lucha «hasta el término de la disolución»⁴⁵, como la gente que perteneció a la IS y que no luchaba de un modo parcial sino que atacaba las mismas bases del sistema, no lo hicieron. Se está refiriendo a una autenticidad que al parecer le resulta inherente a aquellas personas cuyos objetivos no son parciales sino radicales, pues no se trataría de tomar un partido u otro según las circunstancias y la conveniencia del momento, sino de tener una empresa y defenderla independientemente de las circunstancias de cada momento. Para Debord no sirve de nada estarse preguntando para qué sirvieron las actuaciones que se llevaron a cabo en el pasado, las que realizó desde los distintos movimientos en los que participó, porque aquella época quedó atrás y todas las hazañas que acometieron golpearon entonces al sistema dominante. No busca una justificación mediante el paso del tiempo porque para él las razones de aquellas acciones se encontraban en el momento presente en que las llevaron a cabo, y no necesitan más.

Dicho esto, emitida su crítica al espectador, a la sociedad del espectáculo y una vez explicada su historia brevemente, corta las imágenes de batalla a caballo con un fondo negro donde puede leerse: «Aquí los espectadores, privados de todo, serán privados también de las imágenes»⁴⁶. Y al cabo de unos minutos pasa a un plano

⁴⁴ Ibid. Minutos 01:16:28 – 01-16-33.

⁴⁵ Ibid. Minutos 01:17:25 – 01:17:29.

⁴⁶ Ibid. Minutos 01:20:32 – 01:20:40.

completamente en blanco en el que empieza a hablar de cómo quiso evitar convertirse tanto en un referente llevando la voz en contra de la sociedad que criticaba, como en autoridad dentro del marco de aquella sociedad, y nos cuenta que rechazó numerosos ofrecimientos de encabezar distintos actos subversivos por distintos países. Explica la negativa alegando que quería demostrar que una persona, a pesar de sus éxitos demostrados, puede mantener el prestigio, y que el que había tenido le bastaba. Afirma también que se negó a polemizar con los que interpretaron sus acciones y teorías. Para él todo aquello que hizo en su momento determinado tuvo sentido en sí mismo y no requiere de una interpretación posterior, ni nada que se le parezca a un visto bueno por parte de la revisión de la historia, y añade que ese pasado ya no se puede corregir. «He procurado que ninguna pseudocontinuación pudiera falsear el balance de nuestras operaciones. Quienes logren un día hacerlo mejor serán libres de hacer sus comentarios, que a su vez no pasarán desapercibidos »47. Para Debord cada acción tiene lugar en un tiempo concreto, no perdura más allá de su época. En este sentido, considera que no se pueden interpretar las acciones que llevó a cabo tanto dentro del movimiento letrista, la IL o la IS, o fuera de todos ellos, desde un punto de vista ajeno porque para él la crítica y las acciones tienen una función en la historia. Cuando dice que no se puede cambiar el pasado hablando por ejemplo de la IS se refiere a que comentar sus acciones no ofrece nada al movimiento de la historia, que no genera ninguna nueva polémica porque no está dialogando con su historia propia. Superar las conquistas que alcanzaron, en cambio, ir más allá de los logros de la IS y hacerlo mediante cambios materiales en la realidad, sí que aporta voz para dialogar con aquel pasado, para anteponerse a él y avanzar hacia un nuevo futuro. Para Guy Debord, acciones de cualquier tipo cobran sentido en el momento en que van más allá de su realidad, superándola, y de este modo avanzando. Busca sobrepasar todo aquello que se estanca, y por estas razones también superar el arte que se ha vuelto autónomo en su momento, e igualmente superar el sistema en el que crece porque está sustentado por la división y la acumulación del poder, y lo que quiere hacer es retornar a la unidad perdida, a la vida completa que integra todas las esferas que separadas van camino de su autodestrucción.

Deja entonces el fondo blanco y pasa a hablar de las decisiones que tomó como si de movimientos estratégicos se trataran. Y el resultado, aclara, no lo mostrará mediante una proyección –pues si nos atenemos a su concepción del mundo, éste resultado tendrá que verse en la historia misma. Explica que buscando una sociedad apacible a la que ir no encontró ninguna, y que en realidad es mejor así. Que en Italia

⁴⁷ Ibid. Minutos 01:22:19 – 01:22:33.

le tachaban de terrorista, por ejemplo, pero que las acusaciones lanzadas contra él no le alteran en lo más mínimo puesto que era precisamente aquello lo que buscaba: crear polémica allá por donde pasara. Esta polémica no tiene nada que ver con la que algunos programas televisivos de hoy en día, como los de prensa rosa, dicen provocar debatiendo y comentando la vida privada de terceros, pues este tipo de polémicas, al estar cerradas a un campo no estarían generando absolutamente nada. El objetivo tiene que ser las propias bases del sistema, aquello que sea capaz de poner en movimiento toda la época, y para ello la crítica no puede estar encerrada en un sólo ámbito de la realidad.

En general muestra cómo llevaron a cabo una lucha en contra de la nueva sociedad que estaba llegando, la que más adelante definiría en sus Comentarios sobre la sociedad del espectáculo como de lo espectacular integrado, donde el control del imaginario del mundo sería absoluto gracias en gran parte a la continua modernización y al desarrollo de las nuevas tecnologías. Debord está hablando de la época que le tocó vivir con una fuerte nostalgia, y nos va contando cómo aquella sociedad llevó finalmente a cabo todo lo opuesto de la empresa que él y sus compañeros emprendieron, mostrando de este modo lo inverso a sus propuestas. Menciona un hundimiento absoluto de la civilización proyectando al tiempo imágenes de un barco (otra vez un barco, lo que anteriormente parecía reflejarle a él) bombardeado y posteriormente hundido en medio del mar. Con ello está analizando también el fracaso final de las propuestas que llevó a cabo, las cuales sin lugar a dudas tuvieron sus repercusiones y abrieron una grieta en el sistema, pero que posteriormente lograron ser acalladas, al menos de forma aparente. Sin embargo, este hundimiento no es del todo negativo, él reconoce incluso haber colaborado con ello mediante sus acciones. Lo que él y otros compañeros impulsaron fue un movimiento rápido por parte de las esferas económicas que controlan la sociedad para poder de este modo hacerle frente, y de este modo exageraron también sus acciones con todas las consecuencias que esto pudiera tener. Quizás en su momento logran disimularlo pero se puede decir que dejan al descubierto la verdadera naturaleza del sistema, que nos desvelan los dientes del lobo haciendo que su término sea sólo cuestión de tiempo. Toda acción tiene su reacción y las semillas que entonces plantaron desde el movimiento situacionista tendrían que tener sus consecuencias antes o después. El fracaso de la civilización es también el triunfo de la IS, aunque sus esperanzas más ambiciosas no llegaran a materializarse, y por ello nos dice que «hay que admitir, por tanto, que no había éxito ni fracaso para Guy Debord y sus desmesuradas pretensiones »48. Por un

⁴⁸ Ibid. Minutos 01:33:51 - 01:33:59.

lado las acciones sucedieron en el momento preciso y, como dije anteriormente, ese era todo el cometido que para Debord tenían. Sin embargo, Debord afirma en su obra posterior a este film, Comentarios sobre la sociedad del espectáculo, que las revueltas de Mayo del 68 empeoraron la situación facilitando que el sistema espectacular evolucionase y se volviese mucho más fuerte, pasando al «espectáculo integrado»⁴⁹, y que logra controlar de forma absoluta el imaginario que la sociedad maneja de la realidad. Este espectáculo integrado sería una mezcla de las dos clases de sociedades espectaculares que diferenciaba en 1967 dentro de su obra capital La sociedad del espectáculo: la de lo espectacular concentrado y la de lo espectacular difuso. Mientras que en el primer tipo de sociedades se daba prioridad a la ideología concentrada en una figura dictatorial, en el segundo tipo se le daba a la apariencia de la libertad de elección de los asalariados entre un sinfín de productos producidos por la industria⁵⁰. A partir de este momento lo vio todo mucho más negro, pero apuntó que por otro lado el sistema mostraba ahora de forma clara cuáles eran sus pretensiones, y es algo en lo que ellos colaboraron. No hubo éxito porque no era este el fin, pero no hubo fracaso porque ninguna de sus acciones fueron en vano: tuvieron sus reacciones, y dichas reacciones llevaban necesariamente un cambio, una nueva época. En esta nueva época, en la cual como he dicho surge lo «espectacular integrado» que resulta mucho más agresivo que el modelo de la sociedad del espectáculo anterior en cualquiera de sus dos formas ya que integra ambas, se mantiene la pasión de aquellas ideas que nos ha ido narrando al hablarnos sobre los jóvenes que le acompañaron a lo largo de su vida, conspirando en contra del sistema establecido. Se puede decir que lo que se abre es una nueva etapa y que un nuevo enfrentamiento seguramente tendrá lugar en un futuro no muy lejano, en relación con los nuevos tiempos, entre el sistema establecido y la oposición a éste. Debord en ningún momento ha abandonado su postura: «La hora de sentar la cabeza no llegará jamás »51. Y termina su film con las palabras «a retomar desde el principio »52 sobre una imagen de fondo en blanco y negro en movimiento, pero pausada en determinado lugar donde nos muestra el horizonte formado entre el cielo y el mar, el nuevo mundo todavía inexplorado, el nuevo camino y el lejano horizonte hacia el cual se está abriendo seguramente camino la historia. Nos invita a retomar su proyección, a comprenderla, a verla con detenimiento. No es una película que contemplar

_

⁴⁹ DEBORD, G. Comentarios sobre la sociedad del espectáculo. Anagrama, Barcelona, 1990; pp. 12 – 18.

⁵⁰ Ibid.; pp. 18 – 19.

⁵¹ DEBORD, G. *In girum imus nocte et consumimur igni*. Minutos 01:34:53 – 01:34:55.

⁵² Ibid. Minutos 01:34:55 – 01:35:05.

pasivamente sino una con la que reflexionar activamente, con la que desarrollar un pensamiento crítico, y con la que conocer una parte de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Archivo Situacionista Hispano. En URL: http://www.sindominio.net/ash/.
- ANDREOTTI, L.; COSTA, X. (eds.). Situacionistas: arte, política, urbanismo. MACBA, Barcelona, 1996.
- DEBORD, G. Comentarios a la Sociedad del Espectáculo. Anagrama, Barcelona, 1990.
- DEBORD, G. In girum imus nocte et consumimur igni. Anagrama, Barcelona, 2000.
- DEBORD, G. La Sociedad del Espectáculo. Pre-Textos, Valencia, 2010.
- HOME, S. El asalto a la cultura. Movimientos utópicos desde el Letrismo a la Clase War. Virus, Barcelona, 2002.
- MARX, K. Manuscritos de economía y filosofía. Alianza, Madrid, 1989.
- PEÑALVER, A. «El 15-M y el situacionismo» en *La Carraca*. 1 de agosto de 2011. En URL: http://muerdealmas.blogspot.com.es/2011/08/en-1957-nace-la-internacional.html
- PERNIOLA, M. Los Situacionistas. Acuarela & Antonio Machado, Madrid, 2008.
- Wu Ming 6 (seudónimo). «Consideraciones en torno al cine de Guy Debord» en Rebelión.org.
 29 de diciembre de 2007. En URL: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=61159.

ARTÍCULOS



ISSN: 2255-5897

EL ORIGEN DEL TEATRO ÉPICO. FUNDAMENTOS PARA UNA PRÁCTICA REVOLUCIONARIA

The origin of the Epic Theatre. Fundaments for a revolutionary practice

Dulcinea Rodrigo Burón

Universidad de Salamanca — España (valkiria1789@usal.es)

Fecha de aceptación definitiva: 30 de enero de 2013

Resumen

Desde los comienzos artísticos de Bertolt Brecht hasta su muerte se ha recibido su obra en torno a numerosas controversias y dificultades. En este artículo se pretende aclarar la teoría que el autor postula en su famoso teatro épico, a partir de las obras y escritos que el dramaturgo alemán nos ha dejado. La presentación de la realidad social en su complejidad es la tarea que va a proponer nuestro autor, en contra de un formalismo absoluto que abstrae el mundo de forma simbólica y lo reduce a una sola idea. Para ello, se necesita emancipar al sujeto receptor del arte por medio de la técnica del distanciamiento para que este, no logre identificarse con lo que observa y tenga que reflexionar sobre lo que está percibiendo. De esta manera, el yo que recibe la obra se convierte en parte activa de la misma, pues es él quien elige cómo estructurar la trama en base a su sentido crítico. Para Brecht, el arte tiene una función social —un compromiso político— pues es el encargado de transformar y mejorar la realidad del mundo, a partir de la reflexión racional que genera el conocimiento didáctico de aquello que se muestra artísticamente.

Palabras clave:

Crítica, Dialéctica, Efecto de distanciamiento, Gesto escénico, Montaje, Teatro épico.

Abstract

[Pág. 137-163]

Since the beginnings of Bertolt Brecht's art until his death, his work was received among numerous controversies and difficulties. This article seeks to clarify the theory the author postulates in his famous epic theater from the works and writings the German dramatist has left us. The presentation of social reality in its complexity is the task that our author undertook against an absolute formalism which abstracts the world symbolically and reduces it to a single idea. For this the recipient subject of art must be emancipated through the art of detachment so the subject fails to identify with what he sees and has to reflect on what is perceived. Thus, the self that gets the work becomes an active part of it, for it is he who chooses how to structure the plot based on his critical sense. For Brecht, art has a social function —political commitment— as it is responsible for transforming and improving the reality of the world, from the rational reflection generated by the didactic knowledge of what is displayed artistically.

Keywords:

Criticism, Dialectic, Distancing effect, Theatre gesture, Montage, Epic theater.

El artículo se estructura en dos partes: La primera parte va encaminada a situar contextualmente los comienzos estéticos del autor, para ello, hay que tener en cuenta dos grandes cambios que se producen en la esfera del arte y del teatro a principios del siglo XX. El primero, cronológicamente hablando, es el de la crisis artística que se produce en Europa a finales del siglo XIX en torno al colapso de formas estéticas, y que concluirá con la proclamación del *expresionismo* como movimiento artístico abanderado a la hora de expresar el sentir del hombre moderno. Y el segundo, la escisión que se produce en Alemania en torno a la dramaturgia teatral a principios del siglo XX con el nuevo concepto de teatro moderno, donde el aspecto escénico—teatral como acción y realización escénica— comienza a tener su autonomía con respecto al texto literario. El dramaturgo ya no es solo aquel autor que crea un texto que se representa en escena, sino el director y escenógrafo que predispone el espacio escénico para la construcción de una nueva semiótica artística —por medio de los actos que se representan— sin la necesidad de acudir a un texto. Estos cambios van a

[Pág. 137-163]

influir notablemente en la concepción que Brecht tiene sobre el teatro, pues va adaptar estos cambios para los postulados de su teatro épico.

La segunda parte consiste en ver la relación de los cambios ya mencionados con los postulados estéticos del teatro épico: cuya tarea va encaminada a des-ocultar las verdaderas estructuras de la realidad social a partir de una nueva mirada artística. Para ello, debemos mencionar la crítica que realiza al expresionismo: como causante de un empobrecimiento de contenido en cuanto a la ambigüedad semiótica que producen sus gestos desnaturalizados, y que posteriormente, desembocará en el legendario debate en torno al formalismo y al realismo. Brecht se opone a los seguidores del movimiento formalista por su falta de atención en el contenido de la obra —el carácter crítico social—, mientras que a los realistas acérrimos les va a oponer su falta de cuidado ante las formas —el carácter estético de la obra— a la hora de hacer arte revolucionario. Para el autor, ambas concepciones cometen un error, pues la forma artística —la estética— es necesaria a la hora de presentar una nueva visión crítica de la realidad, pero ésta no puede separarse de su contenido —el contexto social— donde se produce. La dramaturgia brechtiana va a intentar solventar este problema a partir de su realismo formalista, donde la visión realista del mundo esté presente en las nuevas formas estéticas pero sin que dé lugar a invenciones nuevas de la realidad.

Para relacionar y adaptar dichos cambios a su teatro épico, el autor va a oponer elementos de la dramaturgia teatral clásica con los de la nueva dramaturgia no aristotélica postulando el llamado efecto de distanciamiento. También enfrentará la forma estética del gesto expresionista —vacío de contenido— con la materialización física del espacio escénico, que hace una referencia objetiva a la realidad del mundo por medio de su descripción del gesto épico. Otros elementos vanguardistas —como la fragmentación, la interrupción, la narratividad escénica de la escenografía— van a servir al autor para definir el concepto de montaje escénico como una nueva categoría estética. Además de todas estas innovaciones estéticas hay que tener en cuenta los cambios que se producen en el teatro alemán a principios del siglo XX, y en concreto los planteamientos que ofrece Max Herrmann sobre del carácter social y antropológico que posee el teatro, pues estos van a asentar las bases de un teatro científico que sirva de instrumento didáctico para estudiar el comportamiento humano. Todo ello va a influir notablemente en los planteamientos artísticos y sociales que postula Bertolt Brecht en su famoso teatro épico.

Con el análisis de estos elementos mencionados se pretende dar una visión más compleja del autor, pues su intención es integrar el arte con la vida por medio del

carácter social y antropológico que posee el teatro. Esta es una tarea que en principio puede parecer contradictoria puesto que: por un lado, la separación de la vida social frente al arte es lo que permite al ser humano tener una postura crítica de la realidad, pero, por el otro, un arte totalmente desligado de la vida práctica pierde toda posibilidad de manifestarse frente a ella.

1. El origen del teatro épico. Fundamentos para una práctica revolucionaria

Para entender los planteamientos estéticos que postula Bertolt Brecht dentro de su teatro épico, hay que mencionar una serie de transformaciones que se producen en torno a la esfera artística —y en concreto al arte teatral— a principios de siglo XX. También habría que señalar —como desearía el autor marxista— el contexto histórico donde dichas transformaciones se producen: el contexto del que estamos hablando es el comienzo de la I Guerra Mundial (1914 — 1918), pues para la mayoría de autores e intelectuales de la época este momento histórico supuso un punto de inflexión en cuanto a comprensión y expresión del mundo.

A finales del siglo XIX los códigos artísticos europeos sufren una conmoción en su intento por diluir las formas tradicionales operantes. Las vanguardias artísticas de comienzos del siglo XX intentaron poner remedio a esta disolución caótica, mediante la búsqueda alternativa de lenguajes artísticos que tuviesen validez por sí mismos, para ello, se crearon nuevas formas estéticas autónomas que tuviesen relación semántica con la expresión del cuerpo. En un primer momento solo se intentó buscar una solución preventiva ante la crisis estética que se estaba produciendo, pero esta autonomía semántica trajo consigo una ruptura dentro y fuera de la esfera artística, pues el marco estético aisló al sentir del hombre con respecto a su contexto social catastrófico.

El movimiento artístico que abanderó ese sentir desarraigado del mundo fue el expresionismo, pues este potenciaba la capacidad poética del sujeto artístico como creador y receptor aislado del mundo, esta manera de percibir el mundo implicaba una visión nihilista de la realidad. Los principales precursores del movimiento vieron entonces un colapso de formas dentro del mismo, e insistían en que el movimiento había muerto antes de que este alcanzase su máximo desarrollo. Esta muerte prematura fue postulada por algunos de los pensadores marxistas de la época como

un «empobrecimiento del contenido»¹, pues entendían que el sentido de la obra se había perdido en la expresión artística de su forma.

Los críticos marxistas opinaban que era el contenido —y no la forma— quien dotaba de significado a la obra artística, y si los sentidos culturales no se modificaban era porque no se producían cambios sustanciales en la infraestructura social². Esto quería decir que si los significados de la obra solo hacían referencia a su forma de ser expresados, el componente artístico —la supraestructura— no alteraría la realidad del mundo porque su sentido vendría dado según los códigos de pensamiento asentados en la infraestructura, o como dice el propio Brecht: «la sociedad absorbe a través del aparato lo que necesita para ser reproducida así misma; por tanto solo pasará una innovación que conduzca a la renovación pero no al cambio de la sociedad establecida»³.

Sin embargo, esta forma de convertir la obra en una mera forma expresiva donde el sentido de la misma fuese reconocido por su propio valor artístico, el famoso *L'Art pour l'Art*, solo era una manera de reaccionar ante el incipiente y acaparador movimiento positivista que obligaba a fundamentar todas las disciplinas académicas desde un punto de vista científico y autónomo. El arte debía justificarse bajo unas leyes propias —de forma lógica— y para ello, tenía que legitimarse a partir de unos presupuestos ontológicos que las hiciesen diferentes de las otras ciencias. En este momento histórico, todas las disciplinas artísticas comenzaron a fundamentarse a partir de aquello que las hacía diferentes y específicas de otras ramas del arte, así comenzaron a surgir los primeros estudios teatrales como materia independiente de los estudios literarios.

Los primeros estudios teatrales empezaron a instaurarse en Alemania a partir de la primera década del siglo XX, en torno a tres figuras esenciales: Max Herrmann en Berlín, Arthur Kutscher en Múnich y Carl Niessen en Colonia. A pesar de que los tres eran licenciados en Historia de la Literatura, estaban de acuerdo en que el arte teatral debía consolidarse como disciplina académica independiente de la Filología, pues el carácter ontológico del teatro radicaba en su concepto de realización escénica

_

¹ SÁNCHEZ, J. A. *Brecht y el Expresionismo, reconstrucción de un diario revolucionario.* Colección Monografías, Murcia, 1988; p. 35.

² Según Karl Marx es el factor fundamental del proceso histórico y determina el desarrollo y cambio social; dicho de otro modo, cuando cambia la infraestructura, cambia el conjunto de la sociedad, esto implica las relaciones sociales, el poder, las instituciones, el arte y el resto de elementos de la *supraestructura*. Véase Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*, 11º.

³ Brecht, B. *Escritos sobre el teatro*. Alba, Madrid, 2004; p. 235.

y no en su carácter textual. El primero de los tres, que intentó estructurar los Estudios Teatrales en Alemania como disciplina académica autónoma fue el profesor Max Herrmann, que en 1902 funda una asociación dedicada a la Historia del teatro en Berlín y poco a poco logra establecer el arte teatral como ciencia autónoma dentro de los Estudios Literarios.

La máxima proyección de su teoría sobre el teatro en Alemania llega con la publicación de su obra *Teatrología* (1920). En ella, postula que el Teatro es el arte de poner en escena situaciones específicas de interacción que configuran determinadas conductas en comunidad. No obstante, fue el poeta y dramaturgo Goethe el primero quien formuló este presupuesto de que: «el carácter artístico del teatro residía en la realización escénica»⁴. Herrmann defendió una teoría donde el elemento de realización escénica fuera independiente —incluso se opusiera— del componente textual, e intenta fundamentarla a partir de los estudios históricos y antropológicos que realiza sobre el teatro, dice así:

El teatro o el texto dramático [...] son en mi opinión [...] ya desde el origen contrarios, [...] la evidencia de tal oposición es clara: el texto es una creación lingüístico-artística de una sola persona, en el teatro es un logro del público y de quienes están a su servicio.⁵

Desde este punto de vista, el teatro se configuraba como un espacio de realización social, donde las interacciones y patrones de conductas eran estudiados como si se tratase de una disciplina científica. No es casualidad que en esta época la Sociología se instaurase como una ciencia académica independiente, y que entre sus representantes más relevantes, utilizasen el arte teatral como baremo de repetición en la conducta de los seres humanos en sociedad. Como diría en su día Emile Durkheim:

La vida colectiva no ha nacido de la vida individual, sino por el contrario, es la segunda la que ha nacido de la primera. Solo con esta condición se puede explicar la manera cómo la individualidad personal de las unidades sociales ha podido formarse y engrandecerse sin disgregar la sociedad.⁶

⁴ GOETHE, J. W. Sobre la verdad y la probabilidad de las obras de arte. Citado por FISCHER-LICHTE, E. Estética de lo performativo. Abada, 2004; p. 60.

⁵ HERRMANN, M. Citado por Ibidem; p. 61.

⁶ DURKHEIM, E. Citado por Ibidem; p. 100.

Esta concepción sobre el teatro como laboratorio de conductas humanas va a ser acogida por Brecht para encomendar a su teatro épico la labor comprometida de transformar la sociedad para una mejor convivencia en la comunidad. También va a aplicar el dramaturgo alemán, a partir de los planteamientos que ofrece Herrmann sobre la independencia del arte teatral —entendido como realización escénica— el concepto de director y escenógrafo de teatro como autor y creador teatral. Según los estudios teatrales independientes de ese momento, el dramaturgo no es solamente quien crea un texto literario que se representa en escena, sino el configurador de una nueva interpretación del texto que se expone de manera concreta en la acción escénica. De esta manera, el director que elabora el montaje de la obra pasaría a considerarse autor dramático de la misma pues, en su labor por dotar de significados a las composiciones que se presentaban en escena, éste construiría una nueva forma de mirar el texto literario y por lo tanto, una nueva lectura interpretativa con su correspondiente semiótica.

La legitimación del Arte Dramático como disciplina académica autónoma fue correspondida empíricamente por las innovaciones estéticas que se estaban produciendo entorno al teatro de principios de siglo XX, puesto que, fueron los experimentos de Gordon Craig, Appia, Piscator, Meyerhold, Stanislavski, Grotowski, Reinhardt y los del propio Brecht entre otros, los que lograron demostrar la validez teórica de los postulados de Herrmann⁷. No obstante, también podríamos plantearlo de manera inversa, y es que; fueron estos nuevos experimentos teatrales los que sirvieron de base empírica al profesor Herrmann para asentar las bases de su teoría emancipatoria ante el hecho teatral, pues eran el montaje escenográfico y la interacción pública los aspectos esenciales que se ponían de relieve en estas nuevas realizaciones escénicas revolucionarias.

1.1. Crítica al expresionismo

En la primera época artística de Bertolt Brecht recogida por John Willett en el año 1964⁸, el autor hace una recapitulación de los comienzos artísticos del dramaturgo germano donde se vislumbran anotaciones de su crítica al movimiento expresionista.

⁷ Véase Ibidem; pp. 105-124.

⁸ Véase Brecht, B. *Brecht on Theatre: the development of an aesthetic*. WILLETT, J. (ed. y tr.). Hill and Wang, New York, 1996; pp. 20-22.

técnicas— a la hora de hacer arte.

[Pág. 137-163]

Las primeras críticas que realizó Brecht al expresionismo se centraban sobre todo en la vaguedad del contenido crítico de sus obras, en pro de sus formas estéticas. Esta crítica, asentaría las bases del posterior debate que realiza en torno al formalismo estético, pues la tarea que tiene el arte no es solo la de representar el mundo, sino que debe denunciar las estructuras preconcebidas —bien sean lingüísticas, sociales o

La estética convencional potenciaba estas facultades subjetivas que estaban basadas en la forma poética de hacer arte, y que los movimientos de vanguardia, entre ellos el expresionismo, no lograron superar. De la misma manera que el drama aristotélico propiciaba la identificación del sujeto receptor del arte, el expresionismo ponía en común los sentimientos y sensaciones natas entre individuos, pues al reducir sus formas abstractas a códigos desnudos —desnaturalizados— su interpretación quedaba ligada íntegramente a presupuestos psicologistas.

Esta forma individualista de explicar el mundo desembocaba en una estética aislada, pues los códigos autárquicos que se utilizaban —basados en una visión subjetiva del mundo— eran configurados a la vez por medio de un lenguaje proteico configurado bajo expresiones innatas del cuerpo. Esto propiciaba una comprensión genérica y simbólica de la obra, pues al expresar un nuevo código visual de formas estéticas por medio de un lenguaje desnaturalizado —que no hacía referencia directa a la realidad— el arte quedaba separado del mundo. De este modo, el sentido de la obra —entendido como contenido— quedaba subordinado a una mera forma de expresión y su interpretación libre a la imaginación de los sujetos que la percibían.

Para Brecht este esteticismo formal era un problema puesto que, si era el sujeto quien mostraba su realidad de forma individual, la expresión tendría que ser reducida a un gesto desnaturalizado a partir de una abstracción simbólica de conceptos conocidos previamente. Esto suscitaba a efectos de la praxis una interpretación idealista de la obra que, en el peor de los casos, podría ser traducida y manipulada según los códigos culturales dominantes⁹. Todo ello suponía un verdadero peligro desde el punto de vista del dramaturgo puesto que, los regímenes políticos vigentes podrían utilizar una interpretación concreta de la expresión universal y reproducirla según los intereses de su ideología hegemónica. Para evitar esta

encargadas de exterminar cualquier pensamiento que no encajara con los valores de nacionalsocialismo.

⁹ No hay que olvidar que el idealismo romántico propició la aparición de los movimientos nacionalistas en Alemania e Italia y que dicho nacionalismo, trajo consigo movimientos de exclusión respecto a otras culturas y cosmovisiones del mundo. Es el caso del antisemitismo en Alemania que tuvo bastantes defensores a lo largo de todo el siglo XIX y que culminó con las políticas extremistas del III Reich,

homogeneidad en el pensamiento colectivo, Brecht postularía una abolición de la estética solo en el caso de que su contenido estuviese vacío de referencia objetiva. La forma de expresar —la estética— debe tener una referencia directa con el mundo que representa, como el propio autor definiría: «se debe realizar un arte del dedo indicador»¹⁰.

El teatro épico debe expresar la realidad de una manera artística, pero poniéndola en relación directa con las cosas que existen en el mundo sin crearlas ni reproducirlas de forma mimética. Comenta el profesor José A. Sánchez:

Aunque, al igual en el caso de la estética, su consideración del problema estuvo medida por el enfrentamiento al tratamiento literario del mismo por parte de sus predecesores. Quizá lo que más detestara el joven Brecht del expresionismo, aparte de la *ambigüedad de sus formas*, fuera la utopía de la regeneración del sujeto en la 'Gemeinschaft', el renacimiento del 'hombre desnudo¹¹.

La expresión por la expresión significaba proclamar el libre albedrío del gesto corporal genial¹² de un yo absoluto¹³ arrojado fuera de sí mismo, bien fuera por la libertad que se otorgaba a la hora de expresar códigos subjetivos como por la forma de interpretarlos. El propio Brecht lo explica en un texto de 1939 donde afirma que: «el expresionismo, al fin y al cabo, habría configurado el mundo como *Voluntad y Representación*»¹⁴ y que esto lo habría llevado a una idea solipsista del mundo, puesto que la visión —exclusivamente subjetiva de la realidad— llevaría a un aislamiento del yo con respecto al mundo. Las expresiones artísticas de los movimientos de vanguardia utilizaban las formas gestuales como matrices del sentir del sujeto en el mundo, era un hacer arrojado del mundo que solo hacía referencia a la realidad subjetiva y omitía la realidad objetiva.

En contra de este solipsismo expresionista, Brecht va a oponer su acción escénica como un espacio físico situado en un contexto que hace referencia directa a

¹⁰ Brecht, B. *Escritos sobre teatro.* Ор. cit.; р. 80.

¹¹ SANCHEZ, J. A. Op. cit.; p. 40.

^{12 &#}x27;Genial' entendido en sentido etimológico: genus, origen, arraigo.

¹³ Un yo absoluto en sentido fichteano donde: «todo cuanto hay y puede haber sale del yo, o más bien, que nada hay real sino el yo, y que todo lo que aparece como distinto del yo es mera ilusión, pues que aun el mismo no yo es el yo en cuanto se opone a sí propio y se limita». BALMES, J. *Historia de la Filosofía*.

¹⁴ SÁNCHEZ, J. A. Op. cit.; p. 43.

la realidad del mundo, en palabras del profesor José A. Sánchez: «Al estatismo idealista de la unidad orgánica expresionista con el todo, Brecht opuso lo físico como lugar de realización»¹⁵. Para evitar este simbolismo de abstracción por parte del arte —que más tarde desembocaría en la controversia formalista— Brecht propone una solución materialista, donde los objetos del mundo y sus hechos estén presentes en su obra de forma fáctica. No es lo mismo denotar la realidad que connotarla, pues al referir un hecho social de manera objetiva la interpretación de sus significados no pueden ser ambigua, dice así: «Seleccionar distintivos para los lugares se la acción no es lo mismo que inventar símbolos»¹⁶.

Consciente de esta controversia producida por la forma de expresar la realidad de una manera objetiva, Brecht propone una estética que se ajuste a la materia preexistente sin inventar nuevos conceptos ni dar lugar a interpretaciones subjetivistas del mundo. Nuestro autor define que: «solo existe el caos pero el ser humano no lo entiende porque su mente es limitada»¹⁷. Esto quiere decir que para Brecht la realidad existe por sí misma y no por una reproducción de la mente humana —la objetividad de las cosas es un hecho, no una idea— pero es consciente a su vez, de que el ser humano se relaciona con el mundo a partir de su entendimiento.

1.2. La lucha de los formalismos en literatura

La crítica que realizó Brecht hacia los planteamientos estéticos expresionistas estaba centrada en la vaguedad del contenido social que en ellas se mostraba, a favor de un formalismo estético extremo que no alteraba ni modificaba el contenido cultural, pues la tradición seguía reafirmándose por medio de códigos genéricos. La tarea que emprende Brecht es una lucha contra un formalismo absoluto y para ello el arte debe liquidar las formas vacías puesto que: «es importante que las formas no estén separadas de las funciones sociales, reconocidas, rechazadas o desconectadas de ellas» Ahora bien, el nuevo arte debe aprender de las formas antiguas pero sin separarlas de su contenido original, pues cuando se intenta reproducir una obra fuera de su contexto histórico se cae en el error de modificar su sentido.

¹⁵ Ibidem; p. 45.

¹⁶ Brecht, B. Escritos sobre teatro. Op. cit.; p. 209.

¹⁷ Brecht, B. *El compromiso en literatura y arte*. DIETERICH, G. (tr., selec. y prólogo). Península, Barcelona, 1973; p. 200.

¹⁸ Вкеснт, В. *Escritos sobre teatro*. Ор. cit.; р. 101.

[Pág. 137-163]

Con el fin de que el sentido de las obras modernas no estuviese manipulado institucionalmente, Brecht propone una nueva manera de hacer arte que se ajuste al contexto histórico en el que se vive. Una estética que ponga de manifiesto las contradicciones que se dan en el mundo de la vida y que recoja los avances tecnológicos y científicos del momento: «lo nuevo debe superar a lo antiguo, pero al mismo tiempo ha de integrar lo antiguo ya superado, lo ha de resolver» 19. La cultura occidental es un edificio, o como dice el propio Brecht: «una Torre de Babel» 20, resultado de un proceso acumulativo de conceptos que se han desligado de sus orígenes y su significación. El sentido primario de las palabras se ha ido degradando a lo largo del proceso de «civilización» pues su utilización actual está desligada de los acontecimientos que las originó. La realidad se ha perdido en las formas y esta, ya no se encuentra presente en las palabras que la refieren, por lo tanto, deben destruirse igual que la Torre de Babel.

Para construir nuevos planteamientos artísticos debemos ser capaces de poner en cuestión los viejos paradigmas estéticos que ya no nos sirven, hay que ser capaz de destruir para volver a edificar y así, plantear un método novedoso que se ajuste a una nueva forma de mirar. Los códigos de pensamiento común se han perpetuado en el tiempo gracias al uso que el hombre hace de ellos, pero estos deben ser renovados para poder volver a ser fieles a la realidad actual. El lenguaje es una abstracción²¹, una forma que requiere códigos y define conceptos, pero lo perjudicial es que dicha abstracción se imponga categóricamente desde una estructura ideológica determinada. Brecht no está negando la necesidad de expresarse por medio de códigos lingüísticos dotados de significado, la cuestión es ¿quién y cómo?, lo que se cuestionaría años después Baudrillard²²: « ¿Hay quien pueda confiar en clasificar un mundo de objetos que cambia a ojos vistas y en lograr establecer un sistema descriptivo?»²³.

La solución que postuló Brecht fue el optar por una narratividad descriptiva en los elementos dramáticos del teatro —bien sea por medio de los contenidos textuales, los gestos, la música, los carteles explicativos o cualquier otro tipo de método artístico-tecnológico— que refiriesen físicamente a la realidad social, pero sin prescindir del

²¹ Véase Brecht, B. Brecht on Theatre: the development of an aesthetic. Op. cit.; pp. 51-52.

¹⁹ Brecht, B. *El compromiso en literatura y arte*. Op. cit.; pp. 207-283.

²⁰ Ibidem; p. 203.

²² Baudrillard es uno de los primeros traductores de la obra de Bertolt Brecht al francés, dicha traducción va a influir notablemente a los planteamientos que el filósofo desarrollaría a lo largo de toda su obra.

²³ BAUDRILLARD, J. *El sistema de los objetos*. Siglo XXI editores, Argentina 2004; p. 4.

[Pág. 137-163]

componente artístico. Esto es lo que el propio autor proclamó como «La lucha contra el formalismo en la literatura»²⁴, pues la recepción de su propuesta artística no podía cometer el error de ser interpretada de forma ambigua. Sin embargo, la recepción de su obra no logró el fin que pretendía su creador, pues los que recibieron las propuestas teatrales del autor solo como meras innovaciones estéticas convirtieron al teatro épico en un estilo de moda. Tampoco cumplieron el cometido épico los que entendieron sus escritos como una forma de politización artística, ya que utilizaron su arte como un mero instrumento propagandístico al servicio de una ideología socialista y desatendieron su carácter estético.

Esta bifurcación de intereses —a la hora de entender y comprender la obra de Brecht— trajo consigo una separación radical a la hora de recibir y producir obras de teatro de carácter épico. La controversia que se produjo en torno al debate formalista, con Brecht a la cabeza, opuso algunos de los planteamientos estéticos del autor con respecto a la interpretación de los teóricos marxistas. Esta discusión definió notablemente el destino y asimilación de la obra del dramaturgo alemán, puesto que al separar la función que tenía el arte con respecto a la política, el proyecto revolucionario del teatro épico quedó abortado.

Si bien es cierto que la crítica que Brecht realiza al formalismo iba encaminada al error que supone separar las «formas de su contexto» y «vaciarlas de contenido», el realismo socialista hizo lo propio con la separación del contenido de la obra con respecto a su forma, como el propio dramaturgo expresa: «Hay gente que elogia el contenido de determinada obra y rechaza su forma, otros hacen lo contrario. Se confunde el asunto y el contenido»²⁵.

Según el autor, ambos caminos estarían equivocados a la hora de separar estas dos esferas, puesto que para el autor ambas se encuentran unidas en la construcción de la obra épica. La forma y el contenido se constituyen recíprocamente, pues es la relación de elementos, dentro de la acción dramática, lo que dota de significado a la obra y le otorga su carácter efímero —como acontecimiento único e irrepetible— pues todo aquel elemento que actúa e interactúa dentro la obra épica influye en ella y la configura de manera distinta.

Podríamos decir, que el dramaturgo entendía la escenificación como una realización²⁶ abierta a la interacción de dos partes constituyentes: por un lado, la

_

²⁴ Brecht, B. *Escritos sobre teatro*. Op. cit.; p. 101.

²⁵ Ibidem; p. 102.

²⁶ Realización que el autor va a relacionar directamente con la técnica de montaje como categoría estética alternativa a la hora de estructurar y producir múltiples posibilidades en el contenido de una obra épica.

manera artística de expresar lo que se quería decir con la obra —la estética— y por el otro, la manera de poner en relación la realidad objetiva —la crítica social— a través de su contenido. Estas dos partes —forma y contenido— se relacionaban entre sí en la facultad de entendimiento del sujeto que percibía las acciones escénicas como un acontecimiento asombroso.

Dulcinea Rodrigo Burón

Para ello, se necesitaba un espacio de reflexión que otorgase un margen —una brecha temporal— donde el sujeto perceptivo pudiese estructurar por él mismo el significado de la obra. Los códigos mínimos de comprensión venían presentados artísticamente por medio de la exageración estética, y ese efecto casi esperpéntico en su manifestación, provocaba una ruptura o fragmentación con lo que se estaba observando distanciándose de ello. Al no poder identificar lo representado en escena con la realidad objetiva, el sujeto solo podía asimilar el fragmento como una parte significativa de lo que ocurría en escena, pero la resolución completa de la obra permanecía abierta a otras posibilidades de interpretación. Apunta Brecht:

El arte debe producir la cosa en sí, la inconcebible. Pero el arte no ha de presentar las cosas ni como evidentes (hallando aprobación sentimental) ni como incomprensibles, sino como comprensibles, pero todavía no comprendidas.²⁷

En el fondo toda esta teorización épica partía de un planteamiento bastante kantiano, pues era la facultad del entendimiento quien otorgaba al sujeto cognoscente la capacidad para construir conceptos propios ante los fenómenos que se presentaban en escena. De esta manera, los elementos que dotaban de significado a la obra épica solo podían entenderse si el sujeto se implicaba de forma activa ante lo que estaba aconteciendo. Para que esto sucediese, cada escena debía causar un efecto que despertase la curiosidad en el espectador y esta oposición produjese en él un choque: una distanciación con lo que se estaba representando.

²⁷ Brecht, B. *El compromiso en literatura y arte*. Op. cit.; p. 26.

2. El origen del teatro épico. Fundamentos para una práctica revolucionaria

2.1. Efecto de distanciamiento

[Pág. 137-163]

Brecht entiende que es el sujeto quien debe valorar y racionalizar la situación de lo percibido, y para ello tiene que separarse de la situación que se da en escena por medio del efecto de distanciamiento: para poder tomar conciencia real de lo que sucede. La renuncia a la identificación que produce el llamado efecto de distanciamiento no es un elemento inmanente, simplemente es un momento de reflexión consciente por parte de aquellos sujetos que están atendiendo a la obra.

En contra de esa apelación a la identificación, Brecht propone la distanciación como método de reflexión donde la razón crítica esté presente en todo lo que se experimenta, se observa o se piensa; eso no significa tener que renunciar a los sentimientos que se puedan originar dentro del espectáculo, siempre y cuando se sometan estas sensaciones al análisis crítico. Se trata pues, de ofrecer argumentos al público para que este sea capaz de darse cuenta que los fenómenos percibidos en escena —da igual que sean motivos racionales o sentimentales— son una ficción y que lo que importa verdaderamente, es que se llegue a reflexionar sobre lo que está sucediendo. El rechazo a la identificación solo es un rechazo: «al sensacionalismo irracional que postula que las emociones solo pueden desencadenarse por vía de los sentimientos»²⁸. Nuestro autor apela a una estética crítica donde los elementos de abstracción —que han sido ocultados bajo formas naturalizadas— queden refutados al ser enfrentados por la realidad de los hechos sociales, por medio de una exageración de los acontecimientos representados en escena.

Brecht entiende que, el arte debe presentar la realidad tal y como es, o como dice él mismo: «El arte de abstraer debe ser aplicado por realistas»²⁹. El teatro hay que hacerlo de forma realista, no hace falta inventar argumentos, solo hay que señalar a los problemas que existen en el mundo y referirlos de forma objetiva en escena, por eso enuncia: «Es ésta una manera de hacer teatro en la que el mundo que se representa no es un mero mundo deseado, en la que el mundo no se presenta como debería ser sino como es»³⁰. El sujeto debe darse cuenta del contexto social donde se

³⁰ Ibidem; pp. 129 -130.

²⁸ Brecht, B. *Escritos sobre teatro*. Op. cit.; pp.154-155.

²⁹ Ibidem; p. 209.

[Pág. 137-163]

sitúa y el arte debe facilitar esa comprensión de la realidad por medio de la representación.

Brecht sigue la teoría propuesta por Marx en su *Tesis sobre Feuerbach*, donde explica que el punto de vista del nuevo materialismo debe basarse en la praxis revolucionaria: «el hombre llega a la solución de sus problemas, no mediante la especulación, sino a través de la acción críticamente iluminada y dirigida»³¹. Para nuestro autor, una actitud crítica respecto a la estética no supone tener que adoptar una postura antiartística³², pues esta no reprime la capacidad que tiene el sujeto para disfrutar de la obra, simplemente lo hace consciente de los pensamientos y sentimientos que en él se originan cuando percibe activamente el espectáculo.

Según el dramaturgo, somos incapaces de imaginar un distanciamiento como parte constitutiva del placer artístico, puesto que el desarrollo estético y la creación de un gusto específico incentiva la idea —errónea— de identificar a uno mismo con lo que se observa: «El pueblo es incapaz de tomar una actitud de distanciamiento respecto a lo que ve»³³, porque todo el arte que se había creado hasta ese momento, se había producido por efecto mimético del mundo: una representación artificial de la realidad expresada de forma naturalizada. En este sentido, el arte producía una realidad nueva y para el autor, esto debe ser abolido, deben ser los hechos sociales quienes hablen, no hace falta inventarse una realidad para hacer arte: «Distanciar significa colocar en un contexto histórico, significa representar acciones y personas como históricas, es decir, efímeras»³⁴.

La forma de poner en tela de juicio el arte y la sociedad debe fundamentarse en una nueva mirada de la realidad, una ruptura total con las anteriores ideas y juicios colectivos, para ello, introduce una estética no absoluta, no acabada, donde el sujeto es quien decide el sentido y el significado de la misma. Los resultados de dichas interacciones son fruto de las múltiples posibilidades de intervenir dentro del drama épico y por ello el dramaturgo propone la estética de los finales abiertos, puesto que los sujetos que "montan" los significados deben ser capaces de imaginar otros posibles resultados a los problemas que se plantean en la obra. Los elementos que se observan en el teatro épico son alterables y contingentes, y la estructura de la historia

³¹ Véase Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*, 3°.

³² Con este término de 'antiartístico' nuestro autor quiere dejar constancia de que el arte no tiene por qué dejar de ser arte al introducir en él el elemento crítico. La reflexión de una obra no impide el deleite que esta pueda producir. Véase BRECHT, B. *Escritos sobre teatro*. Op. cit.; pp. 156-168.

³³ Ibidem; p. 154.

³⁴ Ibidem; p. 84.

debe ser realizada por el sujeto que la percibe, no por un autor determinado. Así pues, podríamos afirmar, como bien dice Deleuze: «la contradicción es progresividad», y continúa explicando:

Del mismo modo que no hay oposición entre estructura y génesis, no hay oposición entre estructura y acontecimiento. Las estructuras encierran tantos acontecimientos ideales como variedades de relaciones y de puntos singulares, que se cruzan con los acontecimientos reales que determinan.³⁵

Se produce de esta manera una doble distanciación entre el sentido de la obra y su forma de expresarse. Brecht postula que el espectador debe darse cuenta, a través de varios artificios, de que lo presenciado es un espectáculo, por lo tanto el objetivo primordial no ha de ser la catarsis aristotélica —o método sentimental por el cual el público purifica sus sentimientos— sino el despertar de una actitud crítica racional frente a lo mostrado. Mientras que en el teatro clásico: «manteniéndose en vilo con relación a nuestra época ya no cumple su función social y se centra en el mero entretenimiento como único fin»³⁶, la estética brechtiana intenta originar el espíritu crítico a favor de la acción revolucionaria.

Sin embargo, el entretenimiento y gusto artístico es también deseable para nuestro autor, siempre y cuando esté al servicio del conocimiento; pues el carácter artístico de la obra radica en la capacidad que esta tiene para deleitar y entretener al público, pero es la facultad del entendimiento quien permite al ser humano conocer la realidad. Para que el hombre pueda percibir y gozar de lo que ve necesita separar-se de los fenómenos que observa y así, poder construirse un significado propio de la obra. Esta propia construcción del sentido y resolución de la obra, dentro del teatro épico, produce en el sujeto cognoscente un deleite no comparable con sentimientos catárticos que generan los espectáculos burgueses, así dice:

Nuestro teatro debe suscitar el deseo de conocer y organizar el placer que se experimenta al cambiar la realidad, nuestros espectadores deben no sólo aprender cómo se libera a Prometeo encadenado, sino también prepararse para el placer que se siente liberándolo.³⁷

³⁵ DELEUZE, G. *Diferencia y repetición.* Amorrortu, Madrid, 2002; p. 290.

³⁶ BRECHT, B. *Escritos sobre teatro*. Op. cit.; p. 157.

³⁷ Ibidem; p. 180.

La nueva forma de hacer teatro, el teatro épico, debe sustentarse en el ideal de conocimiento donde el teatro tenga un componente didáctico. Hay que hacer pues una doble separación —una distanciación— entre la forma de hacer, es decir, el formalismo de la creación estética del teatro de Brecht: que se basa en un presentar artístico que reconozca la realidad tal y como es; y un modo de disfrutar y de recibir la obra de manera crítica: el contexto social donde se produce la realidad objetiva de las cosas. El arte debe estar al servicio del perfeccionamiento social y para ello debe permitir un espacio crítico de juicio, un espacio artístico que induzca a la reflexión de los sujetos y les muestre los vicios y los defectos de la sociedad de manera realista. Así dice: «La ilusión del teatro ha de ser parcial, de este modo que siempre pueda ser reconocida como ilusión. La realidad ha de estar transformada por el arte, para que se reconozca y se trate como algo que puede ser cambiado»³⁸.

De esto se sigue que nuestro autor abogue por un teatro que muestre y enseñe, organizando puestas en escenas experimentales donde cada obra es una posibilidad social de comportamiento, un ensayo-error de las relaciones humanas. Este tipo de "ensayo" no se aplica solo a la parte de los actores que interpretan, sino por el público que aprende y a la vez muestra también su reacción ante lo que se está presentando. El público debe intervenir en la escena, quiera o no quiera, pues él mismo debe ser capaz de formar juicios en torno a lo que está percibiendo. En definitiva, para abstraer el significado de la obra el sujeto debe implicarse en la trama y comprender las causas y los efectos que en ella se producen.

Para que el teatro enseñe y muestre el mundo tal y como es, el espectáculo debe partir de la situación social preexistente al artificio artístico, para que los sujetos que asisten al teatro entiendan la realidad desde un punto de vista práctico y social. Los personajes épicos encarnan clases sociales, y tanto los actores como los espectadores que participan en la obra deben comprender la función social que desempeñan para tomar conciencia de la situación que está aconteciendo. En el teatro épico las fronteras entre actor y espectador se desdibujan, pues el público toma conciencia y participa de la obra de manera activa, no solo de forma física, encarnando a un personaje como lo haría un actor, sino interviniendo de forma agente en el significado de la trama a la hora de comprender y relacionar sus diferentes partes.

-

³⁸ Ibidem; pp. 30-34.

2.2. Narratividad y gesto escénico

[Pág. 137-163]

En la dramaturgia brechtiana las palabras están expuestas en un hecho: el gesto escénico. En un apartado de sus escritos titulado *¡Non verbis, sed gestibus!*³⁹, Brecht afirma que el efecto de distanciamiento debe producirse también hacia las palabras dentro del texto dramatúrgico. En el teatro épico la prosa debe ser citada, pero para separarse de sí misma y producir esa reflexión ansiada por nuestro autor. No es casualidad, que en los dramas y las puestas en escena de las obras de Brecht, se ponga como hilo conductor de la historia a quien cita la trama: el que cuenta lo que ocurre, sea la figura del narrador, carteles o por medio de otros recursos explicativos.

El narrador —o los elementos artísticos que realizan esta función— intervienen como efecto de distanciamiento dentro de la trama, esta irrupción rompe la secuencia lineal de la historia. La palabra es una parte de la obra que adquiere sentido cuando los demás elementos teatrales entran en acción y esta adquiere un sentido u otro, dependiendo; del timbre, la intensidad, la forma, y el gesto del actor mientras la expresa.

El relato tiene que estar fijado, el texto no surge espontáneo de forma casual, pero este debe oponerse a los demás elementos escénicos para procurar el ansiado efecto de distanciamiento y que así, el sujeto logre su propia comprensión autónoma de la obra. Como dirá más tarde Baudrillard:

La relación es objetiva, es una relación de disposición o arreglo y de juego. El valor que cobra ya no es instintivo y psicológico, sino táctico. Son las diferencias y las acciones de vuestro juego las que os señalan; no el secreto de la relación singular. Se ha suprimido un cierre fundamental, paralelamente a una modificación sensible de las estructuras sociales e interpersonales.⁴⁰

En el drama brechtiano, la realidad debe presentarse por medio de referencias directas y el texto dramatúrgico solo es una parte más de esos elementos que refieren a la realidad física. Brecht está en contra de un formalismo literario, pues este atiende a relaciones de realidades inventadas. Los elementos físicos de la escena, entrando en oposición unos con otros, producen un efecto parecido al de la metáfora, pero prescindiendo de sus componentes simbólicos.

³⁹ Ibidem; p. 172.

⁴⁰ BAUDRILLARD, J. *El sistema de los objetos*. Op. cit.; p.130.

En el teatro épico los elementos se representan objetivamente —físicamente— en escena, pero enfrentándose unos con otros, a partir de esa oposición desvelan la verdadera realidad que ha sido ocultada por medio de artificios. Por lo tanto, estas metáforas no parten de imágenes soñadas ni de las palabras, parten de la realidad misma. Podríamos decir pues, que el recurso que utiliza Brecht se asemeja más al de una parábola⁴¹ que al de una metáfora; y es así, como el propio autor denomina a esta forma de relacionar elementos físicos en el espacio escénico, que hacen referencia directa a la realidad de manera artística:

El narrador de parábolas hace bien en mostrar abiertamente al espectador todo lo que necesita para su parábola, esos elementos cuya ayuda pretende mostrar el curso ineluctable de su acción. El constructor escénico de la parábola muestra pues abiertamente los focos, los instrumentos de música, las máscaras, las paredes y las puertas, las escaleras, sillas y mesas, con cuya ayuda ha de construirse la parábola.⁴²

Lo que utiliza nuestro autor para explicar los sucesos específicos del mundo, sin caer en engaños hipnotizadores, son las oposiciones paródicas en escena por las cuales los elementos de la realidad son referidos y se oponen artísticamente entre sí, o mejor dicho, se superponen simultáneamente, creando así, una serie de transformaciones que se van desarrollando en el tiempo y el espacio. La presentación de la realidad no debe hacerse exclusivamente por medio del lenguaje lírico sino por el uso pragmático que se hace de él a la hora de elaborar significados, por medio de otros recursos escénicos, por ejemplo; la escenografía, la luz, el montaje, el *atrezzo*, los decorados, que oponiéndose entre sí, permiten la progresividad del desarrollo dialéctico de la obra. Lo que pretende nuestro dramaturgo, es expresar artísticamente —mediante analogías reales— las representaciones de la multiplicidad de cosas concretas del mundo, esta conciencia de que cada cosa es única dota a la representación épica un carácter de finitud. El acontecimiento escénico del teatro épico es efímero porque se produce según las múltiples posibilidades de relación entre

_

⁴¹ Brecht llama 'parábola' a este tipo de elementos "oponibles" unos de otros que hacen referencia a una realidad material, la parábola no está completa si el espectador no participa en su composición semiótica. A veces, la parábola tiene un tinte sarcástico y violento, característico del tono literario de Brecht que hace que esas parábolas se conviertan en parodias sociales. Las parodias contienen unos elementos satíricos, que nos podrían recordar al esperpento de Valle-Inclán.

⁴² Brecht, B. *Escritos sobre el teatro*. Op. cit.; p. 204.

[Pág. 137-163]

los elementos escénicos y sus personajes, la trama y su final se convierte en una realidad alterable. Apunta Baudrillard:

Resulta que el sistema de los objetos, a diferencia del de la lengua, no puede describirse científicamente más que cuando se lo considera, a la vez, como resultado de la interferencia continua de un sistema de prácticas sobre un sistema de técnicas. Lo que nos da cuenta y razón de lo real no son tanto las estructuras coherentes de la técnica como las modalidades de incidencia de las prácticas en las técnicas, o más exactamente, las modalidades de contención de las técnicas por las prácticas. [...] En el nivel tecnológico no hay contradicción: sólo hay sentido.⁴³

El gesto escénico sirve para oponer la acción escena con la del texto dramatúrgico y los demás elementos escénico. Nuestro autor define el gesto como: «una muestra experimental del comportamiento humano como algo alterable y dependiente de determinadas circunstancias económicas y políticas y a su vez, como es capaz de cambiarlas»⁴⁴. El gesto debía ser un modo de referir objetivamente un tipo de actitud humana pero su forma artística debía oponerse a la expresión naturalizada.

Para evitar el problema sobre la ambigüedad de sentido que podría originar la desnaturalización de la expresión —como ocurría en el gesto expresionista que producía una abstracción simbólica de la realidad objetiva— el gesto brechtiano debía presentarse como un hecho relevante que hiciese referencia directa a las relaciones sociales en el mundo, y cuyo sentido fuese dado por el contexto donde estas acciones eran expresadas. El gesto épico estaba lleno de significación objetiva pues en su contexto de significación estaba presente el contenido social de la expresión.

La expresión del gesto brechtiano refería a la realidad objetiva de forma no naturalizada, por medio de la oposición entre las relaciones contradictorias que los personajes efectuaban dentro de la trama. Es decir, el gesto épico —como expresión estética— debía oponerse a una forma mimética de ser representado, pero a su vez, el gesto épico —como contenido social— debía referir directamente a la realidad material en su escenificación, es decir: el contexto donde se expresaba. Esta oposición entre la desnaturalización del gesto expresivo y el sentido contextual al que hacía referencia, producía en los intérpretes de la trama —tanto actores como espectadores— una ruptura dramática, provocada por efecto de distanciamiento que

_

⁴³ BAUDRILLARD, J. *El sistema de los objetos*. Op. cit.; p. 140.

⁴⁴ Brecht, B. *Escritos sobre teatro*. Op. cit.; p. 241.

les obligaba a reflexionar sobre lo que estaba aconteciendo de manera social y artística.

En primer lugar vemos que el gesto para Brecht es una forma expresiva, concreta y específica de una situación entre los personajes, es decir, nace en el marco de las relaciones que surgen dentro de la trama. El gesto implica una acción, tanto el actor como espectador deben intervenir en la trama, por lo tanto, la expresión de este no debe aislarse solo en el campo escénico del teatro, sino que debe transfigurar lo social y llegar a la calle. Nuestro autor considera que:

Un gesto puede estar contenido en palabras (aparecer en la radio) puesto que ciertos gestos y determinada mímica han entrado en esas palabras y son fáciles de leer (una reverencia sumisa, unos golpecitos en el hombro). Del mismo modo gestos y mímica (véase cine mudo) o sólo gestos (sombras chinescas) pueden contener palabras.⁴⁵

El gesto, para Brecht, es una manera de expresar una verdad histórica, un hecho social épico⁴⁶. El gesto no se centra exclusivamente en una forma estética de interpretar, no se relega solo a una palabra o a una mímica, pues tiene que provocar una reacción ante el público, es decir: un efecto que produzca una transformación social en los espectadores al imaginarse estos, una nueva resolución ante los problemas planteados en escena. Es decir, el gesto no solo es una forma expresiva de carácter estético, sino una presentación artística de un tipo de comportamiento socialmente relevante.

Este aspecto conecta al público con la realidad en la que viven, pues en la acción épica los espectadores son situados en el mismo espacio-tiempo que los actores —el contexto social—, y esto les hace entrar en interacción con la trama que se les representa. Por lo tanto, los individuos que acuden al teatro épico pasan a convertirse en un actor más dentro de la obra, pues el contexto social de esta no difiere al contexto de la realidad objetiva, solo cambia la manera artística de ser expresada. De ahí que Brecht afirme: «Las palabras pueden ser sustituidas por otras palabras, gestos por otros gestos sin que por ello se altere el gesto»⁴⁷.

-

⁴⁵ Ibidem; p. 281.

⁴⁶ 'Épico' en el sentido brechtiano, definido por él mismo como «allí donde es significativo (típico) desde un punto de vista histórico y social». Ibidem; p. 44.

⁴⁷ Ibidem; p. 240.

Comprender el gesto significa ser consciente —realmente— de lo que sucede en escena —tanto artística como social— esto quiere decir, ser capaz de tomar una actitud crítica frente a lo que se observa y experimenta, y de esta manera, tener la posibilidad de cambiar la realidad interviniendo de forma voluntaria en los problemas sociales. Dice Brecht: «Pero lo importante es que este gesto le permita adoptar una actitud política [...] el gesto del trabajo es un gesto social, ya que la actividad destinada a dominar la naturaleza es una tarea de la sociedad» 48. Una decisión no debe ser inducida por el continente estético —las formas— sino por el contenido crítico de una situación determinada, esto es; un elegir actuar al que se accede por la consciencia y razonamiento ante una situación específica. Por eso nuestro autor afirma que la estética no debe alterar al gesto sino mostrarlo públicamente, pues las decisiones las tiene que llevar a cabo el sujeto concreto en relación con una comunidad.

2.3. La construcción escénica: el montaje como categoría estética

En el teatro épico el escenario se convierte en un espacio artístico de interacción donde se ponen en escena sucesos reales de forma precisa —de manera técnica— por medio del acto artístico —la escena— que alude a sucesos de la vida cotidiana. Sin embargo, vemos que hay una diferencia sustancial entre el representar del drama aristotélico: un representar poético creado a partir de la identificación de un sujeto que se compadece con el otro y se redime por medio del proceso de catarsis, y el [re]-presentar⁴⁹ brechtiano: que es un mostrar de forma abierta por medio de la técnica del ensayo-error que apunta y se fundamenta en los hechos de la realidad social.

Según Brecht, la realidad fáctica debe ser presentada de forma artística por medio de la técnica, pues esta otorga un grado de materialización paródica de lo investigado, o como dirá más tarde Baudrillard: «A diferencia de la lengua, la tecnología no constituye un sistema estable. Al contrario de los monemas y de los

-

⁴⁸ Ibidem; pp. 241-242.

⁴⁹ Representar de una manera no mimética, se invertiría el significado etimológico de la palabra pues para Brecht, el re-presentar —como volverá representar mediante reproducción mimética—no sirve para la modificación del contenido artístico. Se debe presentar la cosa tal y como es *res-rei* pero para ello, hay que expresar de una nueva manera —no naturalizada— siempre y cuando se haga referencia directa a su realidad objetiva en el mundo.

fonemas, los tecnemas se hallan en evolución continua»⁵⁰. Lo que le interesa a nuestro autor es que el lenguaje exprese de manera diversa, desde presupuestos diferentes, y que estos últimos entren en oposición en escena; produciendo así diversos puntos de vista que van mutando a lo largo de la interacción escénica. Afirma Brecht:

El "hombre de colocación"; no es ni propietario ni simplemente usuario, sino que es un informador activo del ambiente. Dispone del espacio como de una estructura de distribución; a través del control de este espacio, dispone de todas las posibilidades de relaciones recíprocas y, por lo tanto, de la totalidad de los papeles que pueden desempeñar los objetos no es ni la posesión, ni el disfrute, sino la responsabilidad, en el sentido propio de que es él quien arregla la posibilidad permanente de "respuestas".⁵¹

De este modo, el espacio escénico debe permitir el llamado efecto de distanciamiento, pues es el elemento que permite la facultad de reflexión para poder llegar a formar una idea crítica de la historia que está siendo representada, y para ello, no puede abstraer la realidad a unos pocos símbolos escénicos que la reduzcan, sino que debe señalar, por medio de todos los medios técnicos posibles, la multiplicidad de la realidad misma. Para ello, se utiliza el fragmento como elemento que irrumpe con la unidad de sentido —unidad que señala la multiplicidad de la materialidad de las cosas—, y la pone en relación con otros fragmentos por medio de la categoría estética del montaje⁵².

En el montaje escénico los elementos del escenario son los encargados de mostrar la variedad del estado natural de las cosas. Por un lado, se encuentra el fragmento: que es la presentación de los estados de las cosas en relación con los otros elementos escénicos, y por el otro, está el montaje: el componente formal resultado de un proceso individual creativo en el que cada sujeto —desde su facultad de entendimiento— es libre a la hora de encajar los fragmentos. Es decir, que mediante la configuración de las escenas —partes o fragmentos— el sujeto perceptor es capaz de interpretar por él mismo el significado de la obra, y así, realizar su propio montaje artístico.

⁵⁰ Baudrillard, J. *El sistema de los objetos*. Op. cit.; p. 23.

⁵¹ Brecht, B. *Escritos sobre teatro*. Op. cit.; p. 176.

⁵² Véase Cornago, Ó. *Discurso teórico y puesta en escena en los años sesenta: la encrucijada de los realismos*. CSIC, Madrid, 2000; pp. 472- 484.

[Pág. 137-163]

De esta manera, Brecht otorga al concepto de montaje una nueva categoría estética, puesto que los elementos "oponibles" que se sitúan dentro de los fragmentos escénicos deben ser manejados por el propio espectador-autor: «El espectador ha de ser capaz de intercambiar en su cabeza los elementos móviles, o sea ser capaz de hacer un montaje»⁵³. Podríamos afirmar entonces, que el sentido de las obras épicas debe ser construido a partir de los fragmentos que los sujetos activos han ido desentrañando a la hora de atender a la historia, y que esa significación —de los elementos oponibles— es posible gracias a la ruptura estridente de las fracciones representadas dentro de la escena épica. Esta brusquedad sería calificada por el filósofo Walter Benjamin con el concepto de 'interrupción':

El movimiento se interrumpe; en su lugar se hace manifiesto el estado de cosas, y sobre él recae la mirada de la persona ajena: rostros descompuestos, ventana abierta, muebles destrozados. Y hay una mirada para la cual incluso las escenas más habituales de la existencia actual no difieren mucho de la escrita. Es la mirada del autor de teatro épico.⁵⁴

Esta ruptura en el desarrollo progresivo de la obra produce una sensación de extrañamiento, dando al público la habilidad de buscar la manera de progresar en la trama y obligándole a estructurar las partes. De este modo, el significado de la obra épica no es inequívoco y sus finales no están concluidos de forma completa. Por esta razón, el concepto del espacio escénico tiene una relevancia fundamental en las obras de Brecht, puesto que, el escenario determina según nuestro autor las decisiones que nosotros tomamos atendiendo a una situación concreta: «El escenario tenía el empeño de permitir a su parlamento, es decir, al público, tomar decisiones políticas en base a sus imágenes, estadísticas y consignas»⁵⁵.

Para Brecht decidir políticamente⁵⁶ significa tomar consciencia de las decisiones que tomamos a la hora de "resolver" un problema en nuestra vida cotidiana.

Ξ

⁵³ Brecht, B. *Escritos sobre el teatro*. Op. cit.; p. 202.

⁵⁴ Benjamin, W. *El autor como productor*. Taurus, Madrid, 1975; p. 9.

⁵⁵ Brecht, B. *Escritos sobre el teatro.* Op. cit.; pp. 72-74.

⁵⁶ El concepto de política, entendido desde el punto de vista de Brecht, está ligado a una forma de elección individual, sujeta y construida a través de una conciencia libre de presupuestos ideológicos. El espacio escénico se convierte en un espacio político porque muestra de forma realista las prácticas sociales que se llevan a cabo por parte de los organismos institucionales, y otorga al ciudadano una capacidad analítica para criticar dichas conductas abusivas.

[Pág. 137-163]

El público evoca el mundo en su conciencia por medio de las escenas que se le muestran —se le presenta lo real de forma verificable—, pero distingue la representación teatral de la realidad del mundo. Por ello el teatro épico se denomina 'épico', porque sus escenas aluden a conductas que se dan en la vida cotidiana, conductas que en un momento determinado eran normales para nosotros y que de repente obtienen, en un instante, el carácter de acontecimiento nuevo: lo que se había visto hasta entonces como natural, ahora nos asombra y nos sorprende.

Es decir, en el drama brechtiano la realidad no se deduce ni se reduce a la abstracción, sino que se induce a través de las referencias que el autor hace de las vivencias cotidianas y sobre las que espectador individual —en la medida que es miembro de una sociedad— debe reflexionar y modificar. Dice así: «Hoy el restablecimiento de la realidad del teatro es una premisa para alcanzar representaciones realistas de la convivencia humana»⁵⁷.

En esta concepción cientificista brechtiana, que entiende la realidad como fragmentaria y autónoma, el teatro se convierte en un laboratorio de experimentos donde cada acción pone a prueba las diversas relaciones sociales por medios técnicos y artísticos. De esta manera podríamos decir que esos elementos —superpuestos simultáneamente—, serían una especie de proyección de "choque de átomos" entre los elementos concretos de la realidad. La recepción de esa realidad emergente, que se origina por la oposición de elementos contradictorios, produce un choque con el espectador que tiene que ordenar de alguna forma el sentido o componente de significado de la obra de manera no lineal.

El sentido de lo que es expresado no puede ser impuesto de antemano por el autor de la obra, sino que debe ser elaborado por el propio receptor artístico —el sujeto que atiende a la trama— convirtiendo a este en autor y creador de la obra. Por ello mismo, la presentación de la realidad no debería ser expuesta solo por medio del lenguaje narrativo con su sentido literal, sino por el significado que otorga el sujeto cognoscente a la hora de relacionar los otros elementos perceptibles de la obra, como bien puede ser; la escenografía, la luz, el montaje, el *atrezzo*, los decorados, etc. Como afirma Benjamin: «El tratamiento dialéctico de esta cuestión —y con esto entro propiamente en asunto— no puede detenerse de ninguna manera en la cosa estática aislada (obra, novela, libro). Necesita conectarla con el conjunto vivo de las relaciones sociales »⁵⁸.

⁵⁷ Brecht, B. *El compromiso en literatura y arte*. Op. cit.; p. 409.

⁵⁸ Benjamin, W. *El autor como productor.* Op. cit.; p. 10.

De esta forma, el escenario épico —con su escenografía oponible— adquiere un valor literario porque también narra lo que en el sucede. La literaturización del teatro que propone Brecht —con su carácter narrativo— dota a los elementos escénicos un protagonismo auténtico a la hora expresar y referir artísticamente múltiples maneras de ver la realidad, o como dirá más tarde Baudrillard: «el espacio es, de alguna manera, la libertad real del objeto; su función no es más que su libertad formal»⁵⁹.

Estos elementos discursivos, que van sucediendo en la escena épica, se oponen y se contraponen unos a otros, pero es el sujeto cognoscente quien debe superar la contradicción interviniendo activamente en su resolución. Así pues, bajo el acto libre de la decisión —a la hora de relacionar fragmentos— queda relegada la interpretación dialéctica de la obra, donde la lucha de contrarios queda resuelta —de momento—, y la progresividad temporal superada. Todos estos elementos no niegan, según Brecht, la capacidad que tiene el teatro para entretener, pero este debe comprometerse políticamente. El arte, la literatura y el teatro deben mostrar al mundo que la superestructura social puede y debe ser cambiada.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDRILLARD, J. El sistema de los objetos. Siglo XXI, Argentina, 2004.
- Benjamin, W. El autor como productor. Taurus, Madrid, 1975.
- BERNARD, D. Lectura de Brecht. VIÑOL, J., BARRAL, S. (tr.). Península, Barcelona, 1973.
- BRECHT, B. *Brecht on Theatre: the development of an aesthetic.* WILLETT, J. (ed. y tr.). Hill and Wang, New York, 1996.
- BRECHT, B. *Diarios de trabajo. Vol. I.* HECHT, W. (ed.). MENDILAHARZU DE MACHAIN, N. (tr.). Nueva visión, Buenos Aires, 1977.
- Brecht, B. *Diarios de trabajo. Vol. II.* Hecht, W. (ed.). Mendilaharzu de Machain, N. (tr.). Nueva visión, Buenos Aires, 1977.
- Brecht, B. *El compromiso en literatura y arte*. DIETERICH, G. (tr. y ed.). Península, Barcelona, 1973.
- Brecht, B. Escritos sobre teatro. Alba, Madrid, 2004.
- CORNAGO, Ó. Discurso teórico y puesta en escena de los años sesenta: la encrucijada de los "realismos". CSIC, Madrid, 2000.
- DELEUZE, G. Diferencia y repetición. Amorrortu, Argentina, 2002.

⁵⁹ BAUDRILLARD, J. *El sistema de los objetos.* Op. cit.; p. 125.

- FISCHER-LICHTE, E. Estética de lo performativo. Abada, Madrid, 2011.
- FOUCAULT, M. Entre filosofía y literatura. Paidós, Barcelona, 1999.
- GROSZ, G. Arte y sociedad, Grosz, Piscator, Brecht. Calden, Buenos Aires, 1968.
- SÁNCHEZ, J. A. Brecht y el Expresionismo, reconstrucción de un diario revolucionario. Colección Monografías, Murcia, 1988/89.

ARTÍCULOS



ISSN: 2255-5897

UN PROBLEMA POSMODERNO EN LA TECNOLOGÍA: LIMITAR LOS EXCESOS DE LA AUTONOMÍA*

A postmodern trouble in the technology: restricting the excesses of the autonomy

Carolina Inés ARAUJO

Universidad Nacional de Tucumán — Argentina (caroaraujo_5@hotmail.com)

Fecha de aceptación definitiva: 20 de enero de 2013

Resumen

El presente trabajo aborda la autonomía como problema posmoderno, como un conflicto producto de los excesos del proyecto moderno de autogobierno y autodeterminación en el ámbito de las reflexiones filosóficas sobre la tecnología. A partir de este eje, y siguiendo la clasificación de Andrew Feenberg, se analizan las concepciones instrumentales, sustancialistas (Martin Heidegger) y críticas (Feenberg). En cada una de estas posturas, se destacan las tesis centrales sobre la autonomía en el campo tecnológico y su propuesta de regulación en dos planos distintos: el de la producción y la aplicación tecnológica.

Palabras Clave:

Autonomía, Tecnología, Producción, Aplicación, Regulación.

^{*} El presente trabajo resume los aspectos centrales del *Trabajo de Fin de Máster en Estudios Avanzados* en *Filosofía* de la *Universidad de Salamanca* (bajo el mismo título, *Un problema posmoderno en la tecnología: limitar los excesos de la autonomía*, 2011/2012); por lo cual, el artículo no pretende profundizar sino divulgar los aspectos cruciales de la investigación desarrollada.

Carolina Inés Araujo

Abstract

This paper addresses autonomy as a postmodern problem, because of the

excesses of the modern project of self-government in the field of philosophical

reflections on technology. From this point, and according Feenberg's Classification, it

presents the instrumental, substantive (Martin Heidegger) and critical conceptions

(Andrew Feenberg). In each of these positions, we analyze their central thesis of

autonomy in technology and their autonomy regulation proposals on two different

levels: the technological design and application.

Keywords:

Autonomy, Technology, Design, Application, Regulation.

1. El problema de la autonomía

A pesar de haber sido esbozada en la filosofía estoica, la autonomía es el ideal

por excelencia de la Modernidad. La herencia kantiana ha influido en nuestra

concepción de autonomía como la capacidad de autogobierno por las propias leyes,

por la razón para la determinación de nuestras acciones¹ y, asociada a la idea de

libertad, este ideal se constituyó en una aspiración individual, pero también política,

ética y científica. Las instituciones modernas (el Estado, el mercado) se fortalecieron

en la búsqueda de este ideal y fundamentalmente la ciencia ha podido lograr un

margen de acción exponencialmente mayor gracias a su separación del control

eclesiástico.

Entonces, ¿por qué asumir como problemática la autonomía lograda en las

prácticas científicas y tecnológicas? ¿No es acaso una evidente omisión de los

grandes logros y avances tecnocientíficos que hemos presenciado en los últimos

siglos?

_

¹ Aunque en la filosofía estoica no aparece explícitamente la noción de autonomía, hay ya un planteo con las mismas características que la Modernidad asocia al ideal de la autonomía. Cfr. PAUL, E. F. et. al.

Autonomy, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; p. vii.

Sin embargo, los problemas actuales de las sociedades tecnológicas cuestionan esa capacidad de autogobierno: ¿hasta qué punto somos capaces de gobernarnos por la razón? ¿En qué sentido somos autónomos, si somos presos del mercado y el ansia de poder hasta aniquilarnos por ello? Las consecuencias negativas de estos avances nos han llevado a cuestionar el supuesto del ideal moderno de «que los hombres saben bien lo que ellos mismos han hecho; que las cosas que hacen los hombres están bajo su firme control»².

Es aquí, en este punto de inflexión, donde el problema de la autonomía y la tecnología se conectan, porque precisamente ésta última pone en duda nuestra capacidad de gobierno racional. Cada vez se hacen más potentes las nociones de "daños colaterales" o "efectos inesperados" en las aplicaciones tecnológicas; los movimientos ecologistas tienen mucho crédito en este respecto, puesto que son los principales movilizadores del cuestionamiento de las tecnologías aplicadas sin evaluación y gestión irresponsable. El problema es que

con el aumento de la velocidad y el alcance de la innovación técnica, las sociedades se enfrentan con la clara posibilidad de ir a la deriva en vasto mar de "consecuencias involuntarias" [...] En este sentido, el dominio en la sociedad tecnológica es cada vez más raro. Las personas trabajan en y se sirven de organizaciones técnicas que, por su misma naturaleza, impiden tener una visión general clara. Por esto, las quejas sobre la tecnología autónoma son con mucha frecuencia de este estilo: "no entiendo lo que sucede a mi alrededor".3

¿Pero en qué sentido se trata entonces de un problema *posmoderno* en la tecnología? Pues bien, en primer lugar, el sentido del término "posmoderno" no remite a esa postura filosófica extremadamente crítica y pesimista con respecto a los logros de la Modernidad, sino a una situación actual y posterior al proyecto moderno, que se ha vuelto problemática precisamente a causa de éste. Este tema ha sido abordado por Alfredo Marcos en el ámbito de la ciencia⁴, para quien el proyecto moderno había sido el de la obtención de una mayor autonomía y libertad política nacional y científica. Pero hoy ese proyecto ha caducado; nuestro problema hoy no es el de la obtención de mayor autonomía, sino el de la integración de las divisiones y aislamientos, productos de la Modernidad. «No es, como se ve, un problema moderno, sino un problema

⁴ Cfr. Marcos, A. Ciencia y Acción. Una filosofía práctica de la ciencia. FCE, México, 2010; pp. 61 y ss.

² WINNER, L. *Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político*. Gustavo Gili, Barcelona, 1989; pp. 34 y 37.

³ Ibidem; p. 94.

generado por el proyecto moderno, y esta vez no por su fracaso sino por su éxito»⁵.

Nuestro problema hoy es distinto: buscamos cómo equilibrar los excesos en la línea del aislamiento mutuo entre los diversos ámbitos de la vida humana [...] La cuestión ahora no es tanto la autonomía del sujeto, como evitar su aislamiento, e incluso su disgregación patológica, sin que lo logrado en la línea de la autonomía se pierda [...]

La autonomía es un valor muy deseable y un concepto clave en autores modernos [...] Pero también puede llegar a convertirse en un peligro cuando se erige en valor primero y absoluto, cuando no se ve compensada por las necesarias conexiones y vínculos entre los distintos ámbitos autónomos.⁶

Cabe aclarar que lo que cuestionamos aquí no es la autonomía en sí misma, sino el que se haya convertido en valor absoluto en la ciencia y, como lo veremos aquí, en la tecnología. No se trata de volver atrás o de revertir los logros de la Modernidad, con ciertos aires de romanticismo, sino de problematizar el ideal de autonomía que se ha venido siguiendo, para preservar sus logros y evitar los aislamientos.

En la filosofía de la tecnología, esta temática ha sido abordada por Langdon Winner en su obra *Tecnología autónoma. La técnica incontrolada*⁷, en donde distingue y analiza los elementos conceptuales y los prejuicios sobre la autonomía y el control de la tecnología. Sin embargo, nuestro interés apunta a las respuestas filosóficas contemporáneas que han acompañado los cambios tecnológicos a lo largo del siglo pasado y lo que va del presente.

2. El problema de la autonomía en la filosofía de la tecnología

Como señala Alfredo Marcos, el problema posmoderno de los excesos de la autonomía se origina cuando se lleva al extremo el ideal de independencia de la ciencia, el arte y la moral⁸. En el caso de la reflexión acerca de la tecnología, se trata de pensar en qué medida ha adquirido tal independencia de los demás ámbitos humanos que continúa desarrollándose siguiendo exclusivamente criterios técnicos y sin demasiados frenos. El rápido avance de los nuevos dispositivos, organizaciones y

⁶ Idem y p. 64.

⁵ Ibidem; p. 62.

⁷ Cfr. WINNER, L. Op. cit.

⁸ Cfr. Marcos, A. Ciencia y Acción. Una filosofía práctica de la ciencia. Op. cit.

prácticas tecnológicas hacen prácticamente imposible la reflexión acerca del curso que queremos para los mismos, dejando como único tema de debate y discusión la correcta aplicación o prevención de las consecuencias de su desarrollo, pero no su producción y diseño.

En gran parte, este problema tiene que ver con una concepción de la tecnología como instrumento, pues, así entendida, no habría ningún obstáculo en el desarrollo tecnológico, que se concibe como un proceso "puro", es decir, libre de cualquier carga ideológica, política, ética, económica. Por visiones instrumentales entendemos aquellas posturas que sostienen que la tecnología no tiene una función cualitativamente diferente que la de cualquier otra herramienta, por lo cual no comporta una determinación de valores o propósitos por sí misma⁹. Es decir, un sistema informático o un satélite no difieren en cuanto a su función de un bolígrafo o una tenaza. Todos ellos son neutrales y su valor será dado por la aplicación que le destine un sujeto y los fines que se propone. Así sucede, por ejemplo, en los autores que Mitcham agrupa bajo la tradición de la "filosofía de la tecnología ingenieril", como Ernst Kapp, Max Eyth, AlardDuBois-Reymond, Alfred Espinas, entre otros¹⁰.

Como lo señala León Olivé¹¹, esta concepción tradicional sostiene que la tecnología y la ciencia no tienen valor ético por sí mismos, no son ni buenas ni malas. Lo bueno o malo se evalúa según el fin que se persigue, y ese fin —para esta visión—no es inherente a la ciencia y a la tecnología, sino "externo". En todo caso, quienes asumen la responsabilidad ética del empleo de cierta teoría científica o cierta tecnología son los políticos o militares, pero no los científicos.

Autores como Kline, Mitcham y Feenberg¹² han señalado los rasgos generales de esta visión tanto de la ciencia como de la tecnología y han insistido en su insuficiencia para dar cuenta de los problemas a los que ha conducido la independencia de estos campos con respecto a otros valores que no fueran exclusivamente epistémicos y económicos. Nuevamente se nos muestra que lo que se debate en el fondo es cómo limitar la libertad acrítica y peligrosa del avance tecnológico, sin ir en detrimento de los logros alcanzados¹³.

_

⁹ Cfr. FEENBERG, A. *Critical Theory of Technology*. Oxford University Press, New York, 1991; p. 5. (En adelante, las citas de la obra original en inglés de Feenberg se presentan traducidas al español).

¹⁰ Cfr. Мітснам, С. ¿ Qué es la Filosofía de la Tecnología? Anthropos, Barcelona, 1989; р. 25 y ss.

¹¹ Cfr. OLIVÉ, L. *El bien, el mal y la razón: facetas de la ciencia y la tecnología*. Paidós, México D.F., 2000.

¹² Cfr. Kline, S. «What is technology? », en *Bulletin of Science, Technology, and Society*, 5(3), 1985; pp. 215-218. Cfr. MITCHAM, C. Op. cit. Cfr. Feenberg, A. Op.cit.

¹³ Cfr. Marcos, A. Op. cit.; pp. 61 y ss.

Andrew Feenberg ha caracterizado esta posición con cuatro rasgos generales, que podemos considerar los más apropiados para reconocer cuándo una teoría adopta una visión instrumentalista. El primer rasgo es la indiferencia con respecto a los fines a los que se aplica, por ello no habría una reflexión acerca de qué valores o fines serían más apropiados que otros dentro de la práctica tecnológica. El segundo es la indiferencia con respecto a la política y al contexto social, de tal manera que una tecnología es transferible de un contexto a otro, gracias a la neutralidad de la misma. El tercero es la "racionalidad" y "universalidad", por la que son independientes de cualquier ideología o política. El último rasgo es la universalidad de la eficacia de la tecnología en cualquier sociedad o contexto, que nos indica que su éxito es, una vez más, independiente de la situación en la que se aplica¹⁴.

¿Por qué es problemática la autonomía en la tecnología desde esta perspectiva? La primera y la más obvia de las respuestas alegaría que por las consecuencias negativas de su aplicación. Sin embargo, la primera réplica de los instrumentalistas destacaría que en los malos usos de la buena tecnología, se debería cuestionar no la mano del que construye el arma, sino la del que dispara. Habría que poner en tela de juicio los excesos de independencia de acción y valoración de los usuarios, pero no cuestionar la autonomía de la producción tecnológica.

Como destaca Mario Bunge, los tecnólogos no deciden cuáles serán los fines para los que se aplicará la herramienta o el medio que han elaborado; se trata de otro ámbito de responsabilidad, en la que intervienen todos los individuos en calidad de usuarios. Lo que hay que cuestionar son los propósitos, las intenciones, los agentes y las prácticas que dan lugar a las consecuencias nefastas de la bomba atómica, de las armas de destrucción masivas y las tecnologías de tortura. Para Bunge, «la tecnología perversa sólo puede eliminarse descartando los fines malos»¹⁵.

Precisamente la atribución de neutralidad a la tecnología con respecto a los fines es la que permite eludir un conflicto con la autonomía. Si no hay ningún interés, valor, condicionamiento en la tecnología y ella misma se concibe a efectos de optimizar las acciones y el modo de vida humanos, entonces no habría que limitar las posibilidades de acción y juicio en su propio campo. Incluso ni siquiera debería plantearse como problema.

Más aún, entendidos como herramientas, los desarrollos tecnológicos no deberían ser frenados, ¿quién estaría en desacuerdo con la creación de más y mejores medios de facilitar las actividades cotidianas, las gestiones gubernamentales,

¹⁴ Cfr. FEENBERG, A. Op. cit.; p. 6.

¹⁵ Bunge, M. Ética, ciencia y técnica. Sudamericana, Buenos Aires, 1996; p. 124.

las relaciones sociales? La neutralidad en la tecnología impide cuestionar la autonomía en su propio ámbito, ni siquiera permite percibirla como un posible foco de excesos y falta de precaución. El lugar de este debate está del otro lado, en la producción y distribución tecnológicas.

Tomemos en cuenta los sentidos que ha atribuido Agazzi a la neutralidad en su análisis acerca de la ciencia para ponerlos en relación con el problema de la autonomía en la tecnología. Hay múltiples formas de comprender la neutralidad que permiten matizar el concepto, entre ellas, la neutralidad «entendida como "desinterés", como "independencia de prejuicios", como "no estar al servicio de intereses", como "libertad de condicionamientos", o como "independencia respecto a fines"». ¹⁶ No todos los sentidos se aplican a la ciencia entendida como saber, puesto que iría en detrimento de su objetividad y su legitimidad como fuente de conocimiento del mundo; pero sí pueden atribuirse a la ciencia como actividad, en tanto práctica social en la que intervienen agentes concretos. La práctica científica, para Agazzi, no está exenta de influencias, de motivaciones, de metas, condicionamiento; cuánto menos la práctica tecnológica.

De todos estos sentidos de la neutralidad, el de "independencia respecto a fines" y el de "libertad de condicionamientos" nos acercan más al problema de la autonomía en la concepción instrumental. La tecnología entendida desde estos dos aspectos, no tiene nada que ver con la deliberación acerca de las metas ni de los límites de la propia práctica. Si esta visión considera que la elección de los fines para los que se aplican los desarrollos tecnológicos se realiza en un ámbito externo, desliga de cualquier responsabilidad y otorga completa autonomía y libertad al tecnólogo. Se trataría de un simple ejecutor de elecciones que otros ya han tomado o tomarán por él. La libertad se expresaría en la posibilidad de desarrollar cualquier línea de producción tecnológica sin trabas internas; en todo caso, los límites se establecerán externamente para las aplicaciones. En otras palabras, al considerar que la tecnología es neutral y universal, no ponemos límites a la práctica y no dejamos planteados los peligros de esta excesiva libertad.

Sin embargo, la pregunta aquí no sería si la tecnología implica o no una carga valorativa, sino en qué medida y hasta qué punto estas visiones dejan absoluta libertad, sin límites o márgenes de responsabilidad, en la tecnología, en todos sus aspectos (moral y ético, político, económico, cultural, epistemológico...) ¿Por qué se reconoce a la ciencia y la tecnología una libertad e independencia que no se aceptaría

-

¹⁶ AGAZZI, E. *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica.* Tecnos, Madrid, 1996; p. 68.

en otras prácticas sociales?

Ahora bien, esto no quiere decir que se deba rechazar toda innovación tecnológica *per se*, pero su completa autonomía tampoco es fructífera por sí misma. Los controles externos sobre el uso de la tecnología, como los democráticos que propone Bunge, son necesarios y evidentes; no obstante, la velocidad de las innovaciones tecnocientíficas exige limitar la autonomía dentro de las prácticas tecnológicas mismas. No podemos dejar vía libre a las consecuencias graves de ciertos desarrollos tecnológicos para poder reflexionar luego sobre ellos, ni tampoco pretender que la discusión y el debate democrático de los proyectos tengan la misma velocidad de análisis que la aparición de las nuevas tecnologías. El pensar y reflexionar implican siempre un ritmo más lento y detenido que el del obrar.

En resumen, las visiones instrumentales sostienen que la tecnología se reduce a la búsqueda de la efectividad de los medios con respecto a determinados fines, ajenos a la tecnología misma. Como medio o instrumento, la tecnología es neutral, puesto que no comporta ni valores ni metas, éstos se deciden en el uso que se haga de sus productos. Como consecuencia de una pretendida neutralidad en la producción tecnológica, no habría un planteamiento de la autonomía como problema, puesto que no habría límites que poner al desarrollo de los medios que potencian la actividad humana. En última instancia, la cuestión de los límites debería ser planteada para quienes deciden los fines y aplican la tecnología a metas no deseadas. En esa discusión pueden participar tecnólogos, políticos, científicos, ciudadanos comunes, pero no le es inherente al ámbito de desarrollo tecnológico.

3. Las visiones sustancialistas de la Tecnología

Ésta no es la única visión de tecnología que podemos encontrar en las reflexiones en torno a la tecnología. Otros autores, como Heidegger y Ellul, han mostrado la tecnología como un sistema, y no ya como una herramienta, que genera una organización y estructuración social que no conduce más que al control y al dominio de la tecnología sobre los demás ámbitos. Estas perspectivas son las que Feenberg denomina teorías sustancialistas de la tecnología, en oposición a las instrumentalistas. Si en las primeras se defendía una neutralidad valorativa con respecto a la tecnología, aquí lo que se sostiene es un rechazo al sistema tecnológico

en gran parte porque «atribuye poderes cuasi mágicos y absurdos a la tecnología»¹⁷.

Estas concepciones se denominan "sustancialistas" porque conciben la tecnología como un sistema cultural que se caracteriza fundamentalmente por el control que ejerce sobre el mundo social18. La técnica no es simplemente algo allí disponible para su uso; es la configuración de unos modos de vida que han puesto al individuo a su servicio. Así, a la inversa de lo que proponía la Ilustración, el hombre se vuelve "presa", "siervo" de la tecnología. Este último aspecto tendrá sus consecuencias directas en la consideración del problema de la autonomía, como lo mostraremos a continuación en la perspectiva heideggeriana.

En La pregunta por la técnica¹⁹, Heidegger expresa su oposición a las visiones instrumentales de la tecnología porque impiden preguntar por la esencia de la técnica²⁰ y la abordan enfocando más bien lo técnico, lo artefactual. En consonancia con su "historia del olvido del ser", propone preguntarse de otra manera por lo que constituye al mundo técnico. El rechazo a la instrumentalización es tal que Heidegger señala, incluso, que obstaculiza la comprensión de la técnica misma. Por ello, no quiere abordar lo puramente óntico, sino apuntar a la esencia que sustenta y configura lo técnico.

La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles.21

Para Heidegger, la técnica consiste en sacar a la luz algo que está oculto, que por sí mismo no es capaz de advenir a la presencia. Sin embargo, para que esto suceda es necesario que confluyan cuatro causas, de acuerdo con la tradición aristotélica. Así, las causas material, formal, eficiente y final son "responsables" de la producción de lo técnico, en el sentido en que permiten que algo advenga. Por ejemplo, aunque el talabartero sea quien produce la manufactura, el cuero también es responsable de que se produzca tal objeto, porque por su maleabilidad y plasticidad

¹⁷ FEENBERG, A. Op. cit.; p. 7.

¹⁸ Cfr. Idem.

¹⁹ HEIDEGGER, M. «La pregunta por la Técnica» en Conferencias y artículos. Del Serbal, Barcelona, 1994;

²⁰ En tanto no nos interesa un debate epistemológico o semántico sobre la distinción entre la técnica y la tecnología, permítasenos la sinonimia entre ambos términos.

²¹ Heideger, M. Op. cit.; p. 9.

admite que la manufactura advenga.

Esta resignificación de la noción de responsabilidad la va a alejar de su sentido moral y práctico.

Los hombres de hoy nos inclinamos con excesiva facilidad a entender el ser responsable, o bien en sentido moral, como un estar en falta, o bien si no como un modo del efectuar. En ambos casos nos cerramos el camino hacia el sentido inicial de eso que más tarde se denominó causalidad. Mientras no se abra este camino tampoco avistaremos lo que es propiamente lo instrumental que descansa en lo causal.22

El ser responsable aquí tiene que ver con el dejar a algo advenir, ocasionar algo, dejarle darse a la presencia. Entonces, el hombre no es el único que "responde" por la técnica; también la materia, que ha dejado advenir a la presencia al objeto técnico. El hombre produce a partir de lo circunscrito como posibilidad en la naturaleza, no sólo a partir de una imagen y un fin en abstracto. En este sentido, la potencia material de adquirir una cierta forma es también la responsable de que algo aparezca y advenga²³. Como señala Mitcham,

Heidegger guiere decir, tal vez, que el mismo hecho de que la realidad se mantenga abierta a la manipulación tecnológica, en cierto modo, pone en acción tal manipulación. La realidad tiene que aceptar alguna responsabilidad por su propia explotación, de la misma manera que una persona que deja abierta la puerta de su casa tiene que aceptar su cuota de responsabilidad cuando le roban.24

¿En qué reside entonces la responsabilidad del hombre, si la naturaleza ha concurrido también en el advenir de la técnica? Pues, como lo señala Heidegger, en el dejar salir lo oculto. Esta peculiar condición del hombre consiste en una permanente disposición a sacar a la luz lo oculto en la naturaleza y hacerlo presente. Es un traerahí-adelante que no se puede lograr sino a través del hombre. Si la naturaleza puede por sí misma desocultar y traer a la presencia lo natural oculto, la técnica saca a la luz aquello que no podría, de otra manera, producirse por sí mismo.

Ahora bien, Heidegger insiste en que lo propio de la técnica moderna, a

²³ Idem.

²² Ibidem; p. 13 y ss.

²⁴ Мітснам, С. Ор. cit.; р. 70.

diferencia de la antigua, es que emplaza a la naturaleza a suministrar energía. Energía que se trae-ahí-adelante para ser almacenada, de modo que esté siempre disponible. La técnica moderna exige a la naturaleza para que rinda de acuerdo a ciertos parámetros, para que esté siempre presente y siempre a la mano. «El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación»²⁵. Esto es lo que Heidegger llama *Gestell*, una estructura de emplazamiento que exige a la naturaleza a desocultar lo oculto, y *Bestand* a la condición de estar siempre disponible²⁶.

Pero además hay una condición particular de la *Gestell*, o la estructura de emplazamiento: el hombre emplaza a la naturaleza porque la misma *Gestell* lo impulsa a hacerlo. Esto es lo que Heidegger llama el *sino*, la inevitable condición de estar impulsados e interpelados a hacer salir lo oculto. No es un destino en el sentido corriente del término, como el camino inexorable que sigue la técnica y ante el cual nada se puede hacer. El *sino*, que desde siempre llama, es el inevitable estar haciendo salir lo oculto a la luz y que esto sólo puede ser más auténtico cuando comprendemos la esencia y el modo en que acaece ese desocultamiento²⁷.

Todo lo que le rodea se convierte en producto suyo y ante ellos el hombre se para como "señor" y "amo"²⁸. En la explotación energética, en la aparición de nuevas tecnologías de la comunicación, en los sistemas de transporte más sofisticados, el hombre cree haber dejado una huella, un sello en el cual se refleja él mismo.

El problema es que todo esto es una apariencia engañosa. Con la expansión de la técnica, el hombre cree reflejarse en todas partes y encontrarse allí donde algo está configurado de modo técnico. Sin embargo, el olvido del desocultamiento y el hecho de que esté siempre bajo el riesgo de concebirse como existencia, ponen de manifiesto que en realidad no se encuentra en ninguna parte, que los espejos en los que creía verse están empañados²⁹.

Éste es el verdadero peligro al que se encuentra expuesto el hombre frente a la técnica: el peligro de equivocarnos con el desocultamiento³⁰; de que al tratar a las cosas como meras existencias, nos concibamos también de ese modo. Como en su

²⁵ Heideger, M. Op. cit.; p. 21.

²⁶ Cfr. Idem.

²⁷ Cfr. Idem.

²⁸ Cfr. Berciano, M. *Técnica moderna y formas de pensamient*o. Univ. de Salamanca, Salamanca, 1982; p. 95.

²⁹ Ibidem, p. 30.

³⁰ Cfr. Heidegger, M. Op. cit.; p. 28.

comprensión de la historia de la metafísica, aquí también el peligro es el olvido de la esencia, del Ser; el hombre olvida su condición esenciante de estar siempre exhortado a desocultar.

Sin embargo, para Heidegger, la salida de este peligro no está fuera, sino también en la misma *Gestell*. El peligro y su superación están unidos en el llamado a hacer salir lo oculto, porque, al mismo tiempo en que el hombre puede olvidar esta condición y sumirse en una comprensión tergiversada de las cosas y de sí mismo, puede también entablar una relación con los objetos y consigo mismo a partir de la autenticidad y libertad de la *Gestell*^{β1}. Sólo si reconoce su esencia, si pregunta y vuelve a ella, el hombre hará salir lo oculto de modos más originarios, libres y auténticos.

Cabe ahora analizar cómo se presenta aquí el problema de la autonomía. En primer lugar, la oposición a una visión instrumental ha llevado a Heidegger a situarse en un nivel de análisis metafísico y no óntico, como lo venían haciendo estas visiones. Si bien su punto de partida es fáctico, su análisis posterior se aleja considerablemente, para sumergirse en la *Gestell*, como una estructura metafísica capaz de explicar el emplazamiento de la naturaleza. A partir de allí, Heidegger buscará explicar la técnica moderna y sus problemas actuales como fruto del olvido de la estructura emplazante. Sin embargo, como lo señala Federico Riu, al alejarse de lo empírico y de lo tecnológico, Heidegger no puede captar el problema real de la técnica y mistifica aún más la realidad. Al vincular el análisis de la técnica con su historia del olvido del ser, parece que el problema se le escapa de las manos³².

La investigación histórico-cronológica del fenómeno resulta abandonada. El estudio concreto del engranaje de la producción, con sus contenidos materiales, se sustituye por una constelación semántica, relativa a ciertas formas del verbo *stellen* [...] Lo más sorprendente, sin embargo, es la ausencia de toda referencia al sistema económico capitalista, sin cuya mediación es imposible en absoluto entender el alcance y significado real de la tecnología.³³

Desde el plano metafísico, Heidegger puede mostrar los peligros de lo técnico fundados en problemas y estructuras de tipo metafísicos, pero no muestra el camino

-

³¹ Cfr. Ibidem; p. 30.

³² Cfr. R_{IU}, F. *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, García Bacca, Mayz*. Anthropos, Barcelona, 2010; pp. 5 y ss.

³³ Ibidem; p. 11.

inverso, es decir, cómo una mejor comprensión de la esencia de la técnica podría afectar o modificar lo técnico. Heidegger acierta en tomar los problemas tecnológicos empíricos como punto de partida y reconocer su condición desde un plano metafísico, pero no retorna al plano empírico y mundano como punto de llegada.

Esta omisión de la tecnología en su nivel fáctico genera un vacío en el análisis del problema de los límites de la autonomía. Cuando Heidegger analiza la condición del hombre, señala que su comprensión de la esencia de la técnica puede conducirlo a un desocultamiento más genuino y libre de la naturaleza, que lo haga comprenderse como algo más que mera existencia. Hasta ahora, ha venido conduciéndose ciegamente. Pero esta abstracción del problema no genera ninguna respuesta concreta.

En segundo lugar, el abordaje metafísico del problema de la técnica se vincula a una explicación de la responsabilidad desde otro horizonte de sentido que el ético y práctico. Cuando Heidegger concibe la responsabilidad como causalidad, omite directamente el problema de la autonomía. Así, el hombre aparece interpelado por una exhortación que lo lleva al desocultamiento y al emplazamiento de la naturaleza, aunque no se explica por qué el hombre es provocado a provocar a la naturaleza y no es él mismo quien lo hace por *motu proprio*³⁴. Por tanto, desde el inicio, el hombre no es responsable del impulso que lo lleva a la producción tecnológica, sino que responde a una destinación del Ser.

Pero por otra parte, el hombre es corresponsable de lo tecnológico (en el sentido de causalidad) junto a la materia, y la naturaleza tiene que responder por la potencia, por la posibilidad de permitir el desocultamiento de ciertas tecnologías. El no haber introducido un matiz en la determinación de la responsabilidad, está obviando, de alguna manera, que es el hombre quien desoculta a fin de cuentas. Heidegger no deja clara la cuestión de hasta qué punto o cuál es el límite del desocultamiento y de responsabilidad humana.

En lugar de referirse a la relación de la técnica con el hombre y su estar-en-el mundo, Heidegger la remite al fenómeno del desocultar, de traer al frente lo oculto. Al hacer esto, matiza la responsabilidad práctica como también la libertad del individuo en la innovación tecnológica. El individuo simplemente desoculta lo ya presente y oculto en la naturaleza de manera auténtica o no.

En tercer lugar, no se cuestionan los límites del desocultamiento. Heidegger sólo se refiere al olvido de la esencia de la técnica y a la condición libre y auténtica del

-

³⁴ Cfr. Ibidem; pp. 31 y ss.

desocultamiento, cuando se es consciente de él. Pero esto fundamentaría, o al menos dejaría intacto, el "imperativo tecnológico", que señala la exigencia de llevar a cabo cualquier desarrollo tecnológico que sea posible, a explorar nuevas aplicaciones sólo por el hecho de poder hacerlo. Si todo lo que la naturaleza permite, puede desarrollarse por la técnica (auténtica y consciente de sí misma), entonces no hay límites para la innovación y el desarrollo tecnológicos.

4. Serenidad o Gelassenheit

Las críticas a la *Pregunta por la técnica* están referidas a la falta de una propuesta concreta, alejada de los problemas prácticos de la tecnología, pero no podemos extender sin más estas críticas a todos sus escritos. En *Serenidad*, el planteo es más concreto.

La preocupación fundamental de Heidegger gira en torno a la falta de reflexividad en la "era atómica". Con los avances de medios de comunicación, de producción energética e industrial, las nuevas aplicaciones de la energía atómica, el hombre se ha volcado a un pensamiento de tipo calculador, instrumental, estratégico. Nunca antes había manejado tanta información y tantas estrategias de aplicación y distribución. Sin embargo, este modo de comprender el pensar es limitado, empobrecedor, porque sólo opera con criterios instrumentales. Lo que Heidegger quiere rescatar para la época es la reflexión meditativa, el pensar en profundidad que busca el sentido de lo que sucede.

No pretende suplantar el pensar calculador, que reconoce también como necesario, pero superficial y peligroso si corre a gran distancia de la reflexión.³⁵ Cuando operamos sólo por un pensar calculador «sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos»³⁶. Es por eso que la reflexión meditativa puede evitar que, a ciegas, nos entreguemos como meras existencias al desarrollo tecnológico y a sus consecuencias.

Podemos decir *sí* al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles *no* en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra existencia

³⁵ Cfr. Heidegger, M. Serenidad. Zimmerman, Y. (ed.). Del Serbal, Barcelona, 2002.

³⁶ Ibidem; p. 38.

[...] Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo en absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente sí y no al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas.³⁷

La noción de Serenidad o Gelassenheit no implica una actitud pasiva con respecto a las cosas, sino una apertura al sentido oculto que tiene la técnica, al misterio del que hablaba en La pregunta por la técnica. Esta actitud con la tecnología implica reconocernos como seres reflexivos, evitando caer en la pura instrumentalidad y cálculo. Una actitud de serenidad con la tecnología es la capacidad de poder desprendernos de la servidumbre ciega y entablar una relación más genuina y libre, que no atente contra la condición meditativa.

Sin embargo, aunque la noción de Serenidad nos proporciona una salida más concreta, restringe la libertad del hombre a la aceptación o rechazo de lo técnico. La forma en la que Heidegger presenta la noción de serenidad hace percibir la tecnología como algo independiente del hombre y ante lo cual se responde "sí" y/o "no". La esencia de la técnica, el despliegue de la técnica, no depende del hombre, sino que es una destinación del Ser. Lo único que depende del hombre es su actitud con respecto a ella: es decir si es capaz de mantener una relación libre o no frente a la técnica.

Heidegger excluye el problema de la autonomía del ámbito de la producción tecnológica y nos ubica en el problema de la actitud del hombre con respecto a la técnica. Si la salida a la relación conflictiva con la técnica es la actitud de la serenidad, entonces todo el problema se reduce al ámbito de la individualidad. Depende de cada uno asumir una actitud de serenidad para con las cosas y, a lo sumo, lo único que puede esperarse es que tal actitud se extienda entre los demás individuos. No hay responsabilidad en la actitud: o se la tiene o no.

Al absolutizar la técnica desde un punto de vista esencialista, derresponsabiliza al hombre de la técnica misma. El desocultar es algo que está allí, ante lo cual el hombre adopta una actitud más o menos dañina, más o menos genuina. Pero la técnica es algo a lo que el hombre se resigna o acepta.

Esto tiene su razón en que nuestra sociedad es tecnológica, es decir, no podemos evitar ni pretender cabalmente volver a una situación pre técnica, como tampoco hay razones suficientes para hacerlo. Sin embargo, el hombre también es

-

³⁷ Idem.

responsable de aquellas prácticas que él mismo ha creado y que ya no puede revertir, que han modificado su forma de vida y su entorno, de tal forma en que ya no puede reconocerlo como su propio hacer. Quizás el olvido del que habla Heidegger no sea por la técnica, sino que al crear un mundo tecnológico ha olvidado que era su propia creación y ha creído que se desenvuelve solo.

Frente a las visiones instrumentales, las propuestas de Heidegger —y puede decirse que también la de Ellul— ofrecen la ventaja de una actitud más crítica sobre el desarrollo tecnológico porque advierten el peligro de sostener una neutralidad instrumental de la técnica por las contradicciones a las que conduce. El optimismo tecnológico puede conducir a una dependencia ciega y errante de cualquier innovación tecnológica e incluso atribuye unos márgenes de acción al hombre, tan amplios como ilusorios, que Heidegger y Ellul ponen en cuestión.

El aporte de las visiones sustantivas es el reconocimiento de que el sistema técnico está configurando en muchos aspectos las prácticas de las sociedades actuales, y que por esto mismo está limitando las elecciones, orientando las acciones hacia ciertas metas técnicas.

Sin embargo, una visión de la técnica como algo independiente de la acción humana, como el entorno o la estructura de emplazamiento que subyacen a ella, defiende la idea de que la Técnica configura las prácticas sociales y no a la inversa. Si en las visiones instrumentales, la consideración de la tecnología como herramienta, dejaba amplio margen de acción al individuo en el ámbito de la producción tecnológica; en las perspectivas sustantivas, el problema de la autonomía se escinde en dos: hay una autonomía del sistema técnico o la esencia de la Técnica frente a la del hombre o de la sociedad. Todavía se reconoce un amplio margen de acción a la técnica (aunque se lo cuestione) y se restringe la autonomía humana a la posibilidad de tener o no con respecto a la técnica una relación libre. En este sentido, no están lejos de las posturas instrumentalistas, puesto que en todo caso los límites sólo se pueden trazar en la aceptación y toma de conciencia de la tecnología, pero no en su desarrollo y producción.

A pesar de sus diferencias, las teorías instrumentalistas y sustancialistas comparten la misma actitud frente a la Tecnología: "tómalo o déjalo". Por un lado, si la tecnología es mera instrumentalidad, indiferente a los valores, entonces su diseño y estructura no se pone en cuestión en el debate político, sino sólo el rango y la eficiencia de su aplicación. Por otro lado, si la tecnología es el vehículo de una cultura de dominación, entonces estamos condenados o a seguir su avance hacia la distopía o a regresar a un modo de vida más

primitivo. En ningún caso, podemos cambiarlo: en ambas teorías, *la tecnología* es *el destino*. La razón, en su forma tecnológica, está más allá de la intervención y arreglo humano.

Este es el motivo por el cual muchas propuestas de reforma de la tecnología buscan sólo establecer sus límites, pero no transformarla.³⁸

Si como lo señalara Feenberg, la actitud frente al destino tecnológico es la de "tómalo o déjalo", no se cuestiona en absoluto el imperativo tecnológico. La tecnología se desarrolla de manera autónoma y el hombre sólo puede aceptarla o limitarla en referencia a su aplicación o uso, o, como señala Méndez Sanz, se dedica a lo artístico³⁹.

5. Teorías críticas de la tecnología

Por otra parte, hay teorías que se pretenden críticas, pero recaen en una actitud extremadamente pesimista, como sucede en general, con la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que concibe la tecnología como la manifestación acabada de la racionalidad instrumental nacida en Occidente. Esta racionalidad instrumental y su despliegue es, para estos pensadores, el núcleo problemático de las relaciones entre tecnología, ciencia y sociedad, que determinan a la tecnología como instrumento de dominación política y económica. Tal como lo señalaba Marcuse⁴⁰, la tecnología es un modo de organización político. En un contexto donde cada vez más, tanto desde asociaciones de diferentes estratos de la población como de agrupaciones de científicos, se cuestionan los usos y desarrollos tecnológicos por la contaminación, el calentamiento global, etc. consideramos que se hace necesaria una reflexión sobre el modo en que los hombres vivimos en y con la tecnología.

Tanto la postura instrumentalista como la sustancialista, como así también las actitudes *tecnofílicas* y *tecnofóbicas*, fracasan en sus intentos por pensar la tecnología de otra manera que reduccionista y simplista, puesto que sólo optan por la aceptación

³⁸ Cfr. FEENBERG, A. Op. cit.; p. 8.

³⁹ Cfr. MÉNDEZ SANZ, J. «Más allá del gestell. Tecnología y voluntad», en *Eikasia. Revista de Filosofía,* año II, 11 (mayo 2007); p. 32. Consultado 28/01/2013. En URL: http://www.revistadefilosofia.com/11-01.pdf

⁴⁰ Véanse Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Planeta Agostini, Madrid, 1993; y Marcuse, H. *El fin de la Utopía*. Siglo XXI, México, 1969.

acrítica o el rechazo absoluto. Ninguna vía es satisfactoria: las consecuencias de la aceptación acrítica han sido ya evidenciadas históricamente lo suficiente, sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial; mientras que el rechazo absoluto es ciego a la condición social actual, en tanto que las sociedades actuales *son* tecnológicas y en ella se han estructurado numerosas prácticas sociales que han contribuido en cierta medida a matizar algunas desigualdades sociales —como sucede en el caso del acceso de grupos sociales a información y prácticas a las que sólo tenían acceso un grupo reducido. Esto no quiere decir que todo avance tecnológico y que cada conquista lograda carezca de peligros y riesgos, sin embargo, el rechazo —también acrítico— de la tecnología es retroceder en derechos y conquistas sociales positivas.

El problema central y el verdadero desafío que se nos presenta aquí es el siguiente: ¿cómo podemos obtener una comprensión más crítica con respecto a la tecnología, tanto en su concepto como en su valoración, que responda al problema de limitar la absoluta independencia? De lo que se trata es buscar una alternativa posible a la creencia de que todo se soluciona con el desarrollo tecnológico sin más y la creencia de que la salida a los problemas actuales es la anulación de toda tecnología.

En este sentido, autores como Jürgen Habermas y Andrew Feenberg han intentado dar visiones críticas de la tecnología, que superen las visiones tanto neutrales de la ciencia y la tecnología, como las visiones apocalípticas de la misma. Tomando en cuenta los aportes habermaseanos, aquí sólo analizaremos la posición de Feenberg.

El intento de una superación tanto del pesimismo paralizador del determinismo tecnológico como del optimismo de la neutralidad tecnocrática se encuentra recogido en la obra de Andrew Feenberg, que intenta superar los planteos de Marcuse y Habermas para llevar los logros críticos de sus posturas hacia una transformación del desarrollo tecnológico⁴¹. Aunque cabe decir que esta superación no se limita sólo a los miembros de la Escuela de Frankfurt, sino a toda la tradición teórica en el ámbito de la tecnología, en las cuales Feenberg ha detectado un trasfondo común: el determinismo y el esencialismo.

A pesar de las diferencias que puedan existir entre posturas como las de Heidegger, Marcuse, Habermas, entre otros; todos parecen coincidir en la atribución de rasgos definidos a la tecnología; todos asumen la "unidad de la razón científicatecnológica".

-

⁴¹ Cfr. FEENBERG, A. Op. cit.

Tienen razón en afirmar que hay un núcleo de atributos y funciones que nos permiten distinguir un sistema técnico de acción de otras relaciones con la realidad [...] Pero es posible hacer estas distinciones sin proponer esencias unificadas.⁴²

Al sostener tal postura, los esencialistas asocian la obsesión por la eficiencia y la reducción de todo a pura reserva y material disponible con la tecnología misma. No reconocen tales mecanismos como desarrollos históricos y contingentes, sino que consideran que esos mecanismos representan la lógica interna de la tecnología. Una vez fijada la lógica interna de la tecnología (para bien o para mal), se suele entenderla de manera autónoma y determinista, aunque no todos los autores coindicen en esto.

Aunque se presente con diversos matices, el determinismo tecnológico se basa en dos tesis centrales: por un lado, en la idea de que el progreso técnico es un desarrollo lineal y fijo, por etapas que no pueden alterarse; y, por otro lado, en la tesis de que las sociedades deben adaptarse a ese ritmo necesariamente. Si bien es posible la resistencia al necesario desarrollo tecnológico, sólo se logra necesariamente pagando un precio: el retraso económico⁴³.

Tanto el determinismo como el esencialismo constituyen un obstáculo y una distorsión del diseño y la producción tecnológica. ¿Por qué una distorsión? Porque asumen como real una serie de consecuencias y atributos que se distinguen a nivel teórico, es decir, tienden a reificar abstracciones. En estas visiones, el origen histórico y social de ciertas tecnologías tiende a ser olvidado e incluso considerado como algo dado. Esto es lo que Feenberg llama un proceso de "cierre"⁴⁴.

En el proceso de cierre, los dispositivos o procesos tecnológicos son descontextualizados de su origen primero, se abstraen de las condiciones históricas y sociales que les dieron lugar y se constituyen como algo dado. El proceso de diseño, de producción y de aplicación de las innovaciones tecnológicas queda encubierto en una "caja negra". «Pero una vez que la caja negra se cierra, sus orígenes sociales son rápidamente olvidados [...] el artefacto aparece como algo puramente técnico, incluso inevitable. Esta es la fuente de la ilusión determinista» 45. Así, por ejemplo, se denuncia los malos usos de la informática y la computación en la difusión de mensajes y en la comunicación, y la impotencia de los agentes para modificar las condiciones de las

⁴³ Cfr. Ibidem; p. 122 y ss.

⁴² Ibidem; p. 178.

⁴⁴ Cfr. FEENBERG, A. Questioning Technology, Routledge, London, 1999; p. 11.

⁴⁵ Idem.

comunicaciones mediadas tecnológicamente. Estas denuncias asumen que la computación nació originalmente como un mecanismo destinado a las comunicaciones, función que no logra satisfactoriamente. Sin embargo, la computación aparece inicialmente en ámbitos empresariales o científicos con el propósito de la difusión de ciertos datos, y posteriormente el uso comunicativo que los distintos actores sociales comenzaron a otorgarle tuvo que ser contemplado e incorporado en el diseño posterior de las innovaciones computacionales.

Tampoco se advierte, por ejemplo, que las maquinarias industriales han incorporado valores sociales incluso en su misma estructura. Como lo señala Feenberg, si uno observa las fotografías de las maquinarias en los comienzos del desarrollo industrial, cuando aún no había una regulación del trabajo infantil, se sorprende del tamaño diminuto de los artefactos. Posteriormente, la prohibición del trabajo de los niños en las fábricas fue resistida por los industriales, puesto que implicaba la modificación de las máquinas de trabajo. Una vez establecida la legislación hubo que efectuar las modificaciones pertinentes. Sin embargo, hoy el tamaño y la sofisticación de los artefactos industriales para ser manipulados por adultos se toman como una condición dada y natural⁴⁶.

Estos ejemplos contradicen las posturas esencialistas, que insisten en una uniformidad de la lógica interna del desarrollo tecnológico, y las deterministas, que defienden su carácter autónomo y necesario; características y atributos, que históricamente, no son tales. Casos como éstos y muchos otros en el ámbito de la informática o en el de la adaptación de la tecnología a las prácticas médicas, contribuyen a deshacernos de la imagen unificada y determinista de la tecnología.

Por ahora, señalemos que, a diferencia y en contraste con los pensadores esencialistas, la obra de Feenberg se encuentra extensamente poblada de ejemplos históricos y casos concretos de aplicaciones y diseños tecnológicos de las últimas décadas. Esta forma de abordar una Teoría Crítica de la Tecnología tiene que ver con la adopción de un marco teórico socioconstructivista, que puede ser muy efectivo para derrumbar la vieja concepción de neutralidad instrumental y para fundar una más contextualizada y social.

Para Feenberg, la tecnología se caracteriza por su "ambivalencia", porque no hay una única manera en la que se desarrollan las innovaciones y los diseños tecnológicos⁴⁷. ¿En qué consiste esta ambivalencia? Por un lado, la tecnología se guía

⁴⁶ Cfr. Ibidem, p. 82.

⁴⁷ Cfr. Feenberg, A. *Critical Theory of Technology*. Op. cit.; p. 14 y ss. Cfr. Feenberg, A. *Questioning Technology*. Op. cit.; p. 75 y ss.

por la conservación de la jerarquía social y la lógica capitalista, como han venido señalando los filósofos de la tecnología. Pero, por otro lado, existen nuevos desarrollos tecnológicos que cuestionan la jerarquía social, motivados por las demandas de numerosos movimientos y grupos sociales por el reconocimiento de sus necesidades e intereses en el diseño tecnológico, como los ecológicos, los de accesibilidad y desplazamiento motrices, los de humanización de la práctica médica, etcétera⁴⁸.

A diferencia de los autores anteriores, Feenberg no atribuye la autonomía al proceso tecnológico, ya que, como hemos visto, esa atribución parte de una base esencialista. Para Feenberg, la reificación del poder de la tecnología, como algo abstracto y autónomo en sí mismo, en realidad, responde al sostenimiento de la posición de los agentes con mayor autonomía operacional; la tecnocracia justifica su posicionamiento en el sistema. Así la apelación a la neutralidad instrumental de la tecnología es, en realidad, una de las estrategias de imposición de la visión de la gestión sobre los demás sistemas para el mantenimiento de la autonomía operacional⁴⁹.

Así, como hemos visto, la visión tecnocrática suele apelar a la imagen del martillo para explicar el diseño y la aplicación tecnológica de manera neutral, cuando en realidad se está imponiendo la visión técnica de un tipo de agente (el científico, el tecnólogo, el empresario).

Sin embargo, cabe contrarrestar esta postura y explicar el problema de la autonomía desde otra metáfora más potente: la casa. «La casa no es un dispositivo, sino un ambiente vital extremadamente rico y significativo. Aún así se ha convertido gradualmente en una concatenación elaborada de dispositivos (técnicos)»⁵⁰. En este ejemplo, hay dos tipos de agencias: las de quienes perciben su carácter exclusivamente técnico y las de quienes cargan la técnica con numerosos significados vitales. Una concepción tecnocrática pone el acento en la visión del constructor sobre la del habitante de la casa. Mientras que el análisis hermenéutico pondera los numerosos significados de la misma, separándola de sus componentes técnicos. Sin embargo, la casa es ambas cosas; la distinción sólo opera a nivel analítico, no ontológico⁵¹.

⁴⁸ Cfr. Ibidem; p. 46.

⁴⁹ Cfr. Ibidem; p. 89. Omitimos aquí la explicación de los procesos de *Instrumentalización Primaria y secundaria* por la brevedad del artículo.

⁵⁰ Ibidem; p. xi.

⁵¹ Idem.

¿Pero cómo se relaciona esto con el problema de la autonomía? Pues, si se mantiene la distinción—como de hecho lo hacen las teorías anteriores—, no se cuestiona la autonomía operacional de quienes sostienen el punto de vista técnico. Al separar ambas esferas, se disocia el ámbito del diseño y la producción del ámbito de la aplicación; los usuarios (e incluso los trabajadores) sólo pueden responsabilizarse por los usos y significados que atribuyen al dispositivo ya diseñado.

Los códigos técnicos que configuran nuestras vidas reflejan intereses sociales particulares a los que hemos delegado el poder de decidir dónde y cómo vivimos, qué tipo de comida comemos, cómo nos comunicamos, nos entretenemos, nos curamos, y demás. La autoridad legislativa de la tecnología aumenta constantemente a medida que se vuelve más dominante. Pero si la tecnología es tan poderosa, ¿por qué no le aplicamos los mismos estándares democráticos que aplicamos en otras instituciones políticas? Según esos criterios, el proceso de diseño tal como existe ahora es ilegítimo.⁵²

Esta delegación del poder de decisión a los agentes técnicos del sistema es lo que constituye el problema de la autonomía. No se trata de que los individuos se encuentren esclavizados frente a la autonomía de la tecnología, sino que hay una desproporción, un control centralizado de los márgenes de acción desde los agentes técnicos en detrimento del resto de los agentes, trabajadores y usuarios.

La democratización de la tecnología consiste en la integración de los intereses, de las necesidades y de la autonomía de los diferentes agentes sociales en las estructuras tecnológicas. Es decir, para sostener una autonomía real y democrática, es necesario reducirla en ciertos ámbitos para ampliarla en otros, logrando la integración equilibrada. Claro que esto puede parecer una utopía, pero sólo si se observa desde un punto de vista esencialista y ahistórico —que es lo que sucede con el pesimismo tecnológico. Para Feenberg, ya hay indicios de esta integración en el diseño tecnológico, como sucede en el caso de la experimentación médica. Los pacientes con SIDA, que se exponían a tratamientos poco humanizados y exclusivamente técnicos, pudieron involucrarse cada vez más en el proceso de diseño de los experimentos para transformarlo y acercarlo a sus necesidades, compartiendo al mismo tiempo la intención de los médicos de obtener mayor información⁵³.

En definitiva, el aporte fundamental de Feenberg es que concibe un marco

⁵³ Ibidem; p. 192.

⁵² Ibidem; p. 131.

teórico en el que se promueve la integración de múltiples factores, que, en la lógica capitalista de desarrollo tecnológico, habían sido consideradas externas o secundarias, para producir una transformación en el seno del diseño tecnológico —y no sólo en su aplicación. Con el cuestionamiento de la externalidad de esos factores y la contextualización de la tecnología, la solución al problema de la autonomía queda planteada en términos de integración en estructuras comunes y de reconocimiento de los niveles de autonomía de todos los agentes y usuarios.

Desde un marco teórico como éste, se recupera la agencia de los individuos anteriormente relegados y se logra la integración de expertos y ciudadanos. Al mismo tiempo, se evita caer en utopismos, resaltando el papel histórico y los cambios concretos llevados a cabo en la tecnología que evidencian la posibilidad real del cambio.

6. Conclusión

A la luz de los aportes analizados, sobre todo a partir de Feenberg, queda pendiente aún una justificación teórica no sólo de la transformación, sino también de la *limitación* de la autonomía en la producción tecnológica: cómo podemos evitar medidas y desarrollos tecnológicos que atentan directamente contra modos de vida, contra la diversidad social o medio ambiental. Hasta ahora, hemos mostrado que las propuestas tienen que ver con reformas e integración de diversos criterios con los económicos, pero encontramos escasos ejemplos en los que se limite o se detenga cierto desarrollo tecnológico. Y consideramos que esa dificultad se debe a una concepción peyorativa de la regulación.

La idea de una limitación o control de la producción tecnológica genera rechazo, porque se entiende la propuesta como un intento totalitario y coartador de las libertades y derechos. Esto es perfectamente comprensible, porque «nuestra opinión sobre la tecnología parece estar irresolublemente limitada a una única concepción de la forma en la que se ejerce el control: el estilo de dominio absoluto, el control despótico y unilateral del amo sobre el esclavo»⁵⁴. De lo que se trata entonces es de generar nuevas concepciones sobre el control y la regulación sobre bases racionales, que puedan desprenderse de los prejuicios totalitaristas.

Por ejemplo, ¿cuál es el sentido de la permisividad excesiva con respecto a la

-

⁵⁴ WINNER, L. Op. cit.; p. 25.

obsolescencia programada? Hay ya algunas propuestas de regulación, pero si los criterios por los cuales se permite tal acción son exclusivamente de rédito económico, habría que cuestionar la incorporación de otros valores en su diseño o regular su producción a un mínimo considerable. La obsolescencia programada percibida modifica estilos de vida, instituye modelos sociales, que al menos tendrían que ser considerados y analizados. Si sólo están guiados por un criterio y un valor absolutos, como el económico, tendríamos que considerar, a la inversa, si lo totalitario no es su falta de regulación.

No se trata tampoco de prohibir cualquier desarrollo tecnológico, sino de aquellos cuyas razones no justifiquen el efecto más que atendiendo a criterios únicamente económicos en detrimento o atentando contra otros valores pertinentes. La cuestión es salir de las propuestas generalizadoras de aceptación o prohibición de ciertos desarrollos tecnológicos, para introducir los matices que contextualizan nuestras decisiones y las hacen más coherentes con su entorno natural y social.

Por otra parte, urge también extender este problema de la tecnología hacia otros ámbitos que los de la ética porque allí la cuestión se dirime en términos de buenos y malos usos, de valores que afectan en la producción y aplicación y límites morales de la conducta humana. Pero confinar la discusión a este plano, es pasar por alto problemas que no tienen que ver con la polaridad entre lo que está bien y lo que está mal.

No se actúa "bien o mal" cuando se instalan antenas satelitales o se tienden redes eléctricas para alcanzar poblados lejanos o se distribuyen ordenadores portátiles. Pero todas estas prácticas modifican estilos de vida, rutinas cotidianas, formas de concebir el mundo, que no pueden hacerse descuidadamente, sin ponderación de las consecuencias políticas, sociales y económicas que se generan. Estos aspectos exceden el ámbito de la ética y, más aún, el de la limitación moral. Los valores que la ética puede proponer como guías de la discusión son indispensables, como el respeto por la diversidad y la defensa de los derechos de las minorías. Pero la discusión se tiene que dirimir en los planos donde esos valores pueden ser aplicados: en la economía, en la política, en la educación...

Esta cuestión abre una serie de preguntas que quedan pendientes: ¿cómo justificar este tipo de acciones desde un marco teórico que limite y habilite la producción tecnológica en diversos sentidos? ¿Cómo regular la autonomía, sin que el criterio sea exclusivamente prohibitivo o exclusivamente propositivo? ¿Qué puede aportar la filosofía al debate sobre la tecnología? ¿A qué tipo de propuestas legislativas podría conducir, por ejemplo?

La autonomía misma de la filosofía no puede quedar diluida en este debate práctico acerca de la tecnología, pero cabe pensar posibles integraciones con el ámbito de la tecnología que la acerquen un poco más al problema social aquí tratado, evitando tanto su aislamiento excesivo como su dilución en pura retórica moral y política.

BIBLIOGRAFÍA

- Argumentos de razón técnica. Revista de Ciencia, Tecnología y Sociedad y filosofía de la tecnología, Nº 6, 2003. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla. ISSN: 1139-3327.
- AGAZZI, E. El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científicotecnológica. Tecnos, Madrid, 1996.
- BERCIANO, M. *Técnica moderna y formas de pensamiento*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982.
- Bunge, M. Ética, ciencia y técnica. Sudamericana, Buenos Aires, 1996.
- ELLUL, J. El siglo XX y la técnica: análisis de las conquistas y peligros de la técnica de nuestro tiempo. Labor, Barcelona, 1960.
- FEENBERG, A. «Teoría crítica de la tecnología». ALFARAZ, C. (tr.). LAWLER, D. (rev.). En Revista CTS, nº 5, vol. 2. Junio de 2005. ISSN: 1850-0013. En URL: http://www.revistacts.net/index.php
- FEENBERG, A. Critical Theory of Technology. Oxford University Press, New York, 1991.
- FEENBERG, A. Questioning Technology. Routledge, London, 1999.
- PAUL, E. F. et. al. Autonomy. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- HABERMAS, J. *Teoría y Praxis*. Altaya, Barcelona, 1999.
- HABERMAS, J. Ciencia y técnica como ideología. Tecnos, Madrid, 1997.
- Heideger, M. «La pregunta por la Técnica» en *Conferencias y artículos*. Del Serbal, Barcelona, 1994; pp. 9-37.
- Heideger, M. Serenidad. Zimmerman, Y. (ed.). Del Serbal, Barcelona, 2002.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J. Corrientes Actuales de Filosofía I y II. Tecnos, Madrid, 1996.
- KLINE, S. «What is technology? » en *Bulletin of Science, Technology, and Society*, 5(3). SAGE, U.S., 1985; pp. 215-218. ISSN: 0270-4676.
- MARCOS, A. Ciencia y Acción. Una filosofía práctica de la ciencia. FCE, México D.F., 2010.
- MÉNDEZ SANZ, J. «Más allá del gestell. Tecnología y voluntad» en Eikasia. Revista de Filosofía, año II, 11. Eikasia, Mayo 2007. ISSN: 1885-5679. En URL: http://www.revistadefilosofia.org

[Pág. 167-192]

- MITCHAM, C.; MACKEY, R. Filosofía y tecnología. Encuentro, Madrid, 2004.
- MITCHAM, C. ¿ Qué es la Filosofía de la Tecnología? Anthropos, Barcelona, 1989.
- OLIVÉ, L. El bien, el mal y la razón: facetas de la ciencia y la tecnología. Paidós, México D.F., 2000.
- QUINTANILLA FISAC, M. Á. Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos. FCE, México, 2005.
- RIU, F. Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, García Bacca, Mayz.
 Anthropos, Barcelona, 2010.
- WINNER, L. Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político. Gustavo Gili, Barcelona, 1989.

ARTÍCULOS



ISSN: 2255-5897

LOS PROBLEMAS CIENTÍFICOS Y EL PROGRESO EN LA CIENCIA

Scientific problems and progress in science

Marisa ÁLVAREZ

CONICET — Argentina

(pishy1_2@hotmail.com)

Fecha definitiva de aceptación: 10 de febrero de 2013

Resumen

El presente trabajo propone un análisis del papel que juegan los problemas científicos dentro del modelo de progreso científico presentado por Philip Kitcher en El avance de la ciencia. El modelo de progreso de Philip Kitcher incluye no sólo la resolución de problemas sino también la formulación de problemas que él llamó progreso erotético. En este trabajo se tratará de aplicar su modelo de progreso erotético a dos ejemplos tomados de la teoría evolutiva darwiniana, teoría que el

propio Kitcher considera uno de los grandes logros de la ciencia.

Palabras clave:

Progreso científico, problemas, práctica científica

Abstract

In this paper I propose to analyze the role of scientific problems within the scientific model presented by Philip Kitcher in The Advancement of Science. The progress model Philip Kitcher includes not only problem solving but also problems formulation what he called erotetic progress. In this work I will apply the model of erotetic progress in two examples from Darwinian evolutionary theory, a theory that he

considers a great achievement of science.

SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 1, marzo de 2013. ISSN: 2255-5897

Keywords:

Scientific Progress, Problems, Scientific Practice

En *El avance de la ciencia* de 1993, Kitcher propone una nueva unidad de análisis para la filosofía de la ciencia, a saber, las prácticas científicas, esto es, las actividades que realizan los científicos individuales y las comunidades científicas o prácticas de consenso.

Kitcher atribuye a las prácticas un carácter multidimensional que le permite elaborar una nueva e interesante teoría del progreso científico porque estas dimensiones de la ciencia le permiten reconocer variedades de progreso. Así, para él puede haber progreso parcial en la ciencia. Las dimensiones que constituyen las prácticas individuales son: el lenguaje; las preguntas consideradas significativas; los enunciados aceptados; los esquemas o patrones argumentativos considerados explicativos; las fuentes de información confiables y los criterios para identificarlas; el conjunto de experimentos, observaciones, instrumentos considerados paradigmáticos, así como los criterios para justificarlos; y por último, la metodología o conjuntos de tipos de argumentos y criterios para evaluarlos. Por su parte, las prácticas de consenso están compuestas por los elementos compartidos de las prácticas individuales además de los compromisos de los subgrupos y de los individuos considerados autoridades con respecto a ciertos temas.

Kitcher reconoce distintas variedades de progreso, que se corresponden a las dimensiones de las prácticas; a saber, conceptual, explicativo, erotético, de los enunciados aceptados y, por último, el instrumental. Entre todos estos tipos de progreso nos centraremos fundamentalmente en el progreso erotético, vinculado con el mejoramiento que puede hacerse en la formulación de las preguntas científicas, o mejor dicho, de las preguntas científicas genuinamente significativas. Estas preguntas derivan del objetivo epistémico impersonal de organizar la experiencia que tenemos del mundo a través de la formulación de conceptos y esquemas explicativos. Kitcher reconoce dos tipos de preguntas *intrínsecamente* significativas, unas de *aplicación* y otras *presuposicionales*.

Las preguntas de aplicación se originan en la búsqueda de ejemplificaciones para un esquema recientemente aceptado. En el desarrollo de una disciplina, al

principio, la mayoría de las preguntas son relevantes pero, una vez que algunas respuestas se hacen paradigmáticas, son significativas sólo aquellas que «parecen entrañar dificultades especiales para producir ejemplificaciones»¹. Ponen a prueba el ingenio de los científicos que tienen la esperanza de que respondiéndolas progresarán explicativamente, es decir, que obtendrán esquemas corregidos, completos o más extensos.

La influencia de Kuhn y, más concretamente, su análisis de la ciencia normal son notables. Kitcher lo reconoce y señala que las ideas que Kuhn desarrolla con respecto a la ciencia normal le han servido como base para su propio análisis de los problemas científicos. De hecho, al llamar a este tipo de problemas *problemas de aplicación* está siguiendo a Kuhn cuando afirma que la importancia de los problemas de la ciencia normal reside en la posibilidad de que al ser resueltos pueden aumentar «el alcance y la precisión con el que puede aplicarse un paradigma»². Por su parte, las *preguntas presuposicionales* se generan cuando casos ejemplificadores presuponen la verdad de una afirmación problemática. Esta afirmación es cuestionada por argumentos que parecen probar lo contrario, por lo que es necesario demostrar que estos argumentos son erróneos.

Ahora bien, además de las preguntas *intrínsecamente* significativas que describimos arriba también hay preguntas *instrumentalmente* significativas que se diferencian de las primeras porque están comprometidas con preguntas de otras áreas (lo que supone una vinculación entre campos de investigación tal que cada cual pueda acudir en busca de ayuda a los colindantes para responder sus propias cuestiones). Kitcher sostiene que la «práctica de consenso está erotéticamente bien fundada si las preguntas a las que atribuye significancia son de hecho las que son significativas en relación con su esquema»³. Es decir, hay progreso erotético cuando una práctica plantea preguntas genuinamente significativas que son derivadas de esquemas explicativos correctos y no fueron planteadas por prácticas anteriores, o si se trata de preguntas que ya fueron planteadas, son reformuladas de un modo más preciso. Hay progreso erotético cuando se formulan preguntas más manejables, en el sentido de que se hacen más precisas y específicas. Si los patrones explicativos son vagos, es imposible que originen preguntas manejables, esto es, que pueda encararse con viabilidad la investigación destinada a resolverlas.

_

¹ KITCHER, P. *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, objetividad sin ilusiones.* UNAM, México, 2001; p. 161.

² Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. FCE, México, 1980; p. 69.

³ KITCHER, P. Op. cit.; p. 163.

Al sostener que el progreso erotético consiste en la mejoría que hacemos en la formulación de preguntas significativas, Kitcher desarrolla un aspecto que no se había trabajado antes haciendo justicia a esas situaciones en las que los científicos ven como emocionante un determinado campo de estudio porque «ya saben cómo plantear las preguntas correctas»⁴ aunque no puedan responderlas.

De acuerdo con Kitcher podemos encontrar muchos casos de progreso erotético en la teoría evolutiva darwiniana. Podemos tomar como ejemplo la polémica que tuvo lugar en el siglo XIX entre adaptacionistas y no adaptacionistas. El programa adaptacionista, como lo denominan Gould y Lewontin, se consolidó, tal como lo conocemos hoy, en el siglo XX; pero Darwin y otros naturalistas, como Henry Bates, Fritz Müller, Karl Semper y Alfred Russel Wallace, sentaron sus bases ya en el siglo XIX. El adaptacionismo fue una consecuencia de la teoría de la selección natural de Darwin porque los diferentes rasgos que posee un organismo son vistos como adaptaciones que fueron seleccionadas por el medio en tanto les dieron mayores posibilidades de supervivencia y fueron las que llegaron a reproducirse.

La selección es quizá una de los postulados más fuertes de la teoría de la evolución, tanto que para Caponi

nos lleva a considerar que la mayor parte de los rasgos orgánicos son adaptaciones; y, al mismo tiempo, ella también nos ofrece un marco general para explicar la historia y la razón de ser de esas adaptaciones.⁵

Darwin era consciente de que había muchos caracteres que parecían inútiles y superfluos y que podían ser tomados como contraejemplos de su teoría y, por tanto, el adaptacionismo podía ser un problema. Sin embargo, si debilitaba demasiado el adaptacionismo «se arriesgaba a restarle todo poder explicativo a la selección natural»⁶. De hecho, naturalistas como Broca, Broon y Nageli criticaron la falta de evidencias que apoyaran el adaptacionismo.

Darwin se preguntó por qué hay rasgos que nos parecen inútiles y superfluos, o por qué, erróneamente, podemos verlos como tales. Esta pregunta sería un caso de lo que Kitcher llama *pregunta de aplicación* porque resultó del esfuerzo de Darwin de encontrar casos que ejemplifiquen el adaptacionismo. En 1862 estuvo en condiciones,

⁴ Idem.

⁵ CAPONI, G. «Las raíces del programa adaptacionista», en *Scientae Studia. Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência*, 9 (4), 2011; p.705.

⁶ Ibidem; p. 716.

no sólo de responder a sus críticos, sino también su pregunta⁷; y no sólo brindando casos que apoyaran su teoría, sino también mostrando que se pueden cometer errores cuando se juzga si un rasgo es o no adaptativo⁸. El análisis de las orquídeas le mostró que sus rasgos morfológicos tienen la función de atraer a otros seres vivos para poder ser fertilizadas. Es decir, sus rasgos fueron adaptaciones a las condiciones —los diferentes insectos y sus características de polinización en este caso— a que estuvieron sometidas.

Según Darwin los rasgos nos parecen inútiles debido al desconocimiento de tales condiciones por el escaso desarrollo de la economía orgánica de los seres vivos, que hoy llamamos ecología. Se podría concluir que la pregunta que se formuló le permitió a Darwin orientarse y reconocer cuáles eran los factores que entorpecían la interpretación funcional de los caracteres de un organismo y, así, obtener un argumento contra sus críticos. Además, ayudó al progreso de la biología en general, señalando la necesidad que tenía la teoría evolutiva de desarrollar una ecología para progresar explicativamente. Con ello hubo un progreso que Kitcher llama *instrumental*, en el sentido de que logra que otras herramientas se desarrollen.

De acuerdo con Caponi, el programa adaptacionista se consolidó definitivamente con el desarrollo de la ecología, que hizo confiables las narraciones adaptacionistas⁹, incrementó el conocimiento sobre las condiciones de vida que enfrentaban los organismos y brindó métodos estandarizados para obtener este conocimiento; es decir, a diferencia de los biólogos del siglo XIX, los actuales cuentan con una disciplina científica bien desarrollada.

Aunque el debate adaptacionismo/anti-adaptacionismo aún continúa, lo cierto es que las preguntas de Darwin llevaron a que los argumentos y contraargumentos tengan mayor madurez y se apoyen en diferentes disciplinas generándose, por lo tanto, un progreso instrumental. Como Kitcher sostiene:

El darwinismo realiza un progreso erotético mediante la formulación de mejores preguntas, y si las preguntas repiten temas viejos, lo hacen en formas más adecuadas, descartando supuestos defectuosos, identificando puntos en los que todos los contendientes concuerdan y circunscribiendo de una manera más precisa lo que aún permanece incógnito o en espera de una decisión.¹⁰

0 04 ...

⁷ Véase Darwin, C. Los varios dispositivos por los cuales las orquídeas son fertilizadas por insectos, de 1862.

⁸ Cfr. CAPONI, G. Op. cit.; p. 719.

⁹ Cfr. ibidem; p. 732.

¹⁰ KITCHER, P. Op. cit. Pág. 86.

Otro ejemplo que puede ser considerado desde la perspectiva del progreso erotético es el problema de la falta de evidencia fósil para la tesis darwinista de que la evolución de las especies es gradual y que la selección no sólo produce cambios en los rasgos de una especie, sino que también explica el origen de la misma. Con este ejemplo se pretende mostrar otro tipo de progreso en las preguntas, un progreso que reside principalmente en cambiar las preguntas presuposicionales —aquellas en las que los ejemplos presuponen la verdad de una afirmación cuestionable. Los paleontólogos contemporáneos a Darwin sólo encontraban registros fósiles a través de los que se observaba la aparición repentina de nuevas especies tras (lo que parecían) largos períodos de estabilidad o de equilibrio. La respuesta de Darwin fue que el problema era la falta de datos por la mala conservación de los fósiles. Aunque el problema de la falta de evidencia fósil se mantuvo —incluso después del surgimiento de la teoría sintética de la evolución—, los investigadores se limitaron a callar y publicaban sólo sobre los pocos casos que parecían corresponderse con las secuencias progresivas que Darwin indicó que se debían observar.

En 1972, Niles Eldredge y Stephen Gould presentaron la *Teoría del Equilibrio Puntuado* abordando el problema de los restos fósiles desde otra perspectiva. El problema no es, según estos autores, que los restos fósiles sean incompletos o imperfectos. El problema es ¿por qué necesariamente la evolución tiene que ser gradual? Eldredge había dedicado sus estudios de postgrado a la búsqueda de cambios graduales en los trilobites, para evitar las objeciones de datos incompletos, trabajó en un lugar con estratos buenos y completos y aplicó métodos sofisticados, pero no logró registrar ningún cambio gradual. Esto les hizo pensar a él y a Gould que los registros debían ser tratados como datos confiables y en lugar de seguir presuponiendo la evolución gradual, cambiaron el eje del problema al cuestionar este supuesto.

Con estos dos ejemplos consideramos que puede verse claramente que el progreso no sólo reside en nuevos descubrimientos o en la formulación de nuevas teorías; más bien, estos son posibles gracias a nuevas preguntas o nuevos modos de preguntar sobre viejos problemas. Consiste, más drásticamente, en cambiar el problema como en el último caso relatado. El análisis multidimensional de Kitcher, que permite separar la resolución de problemas de la formulación de los mismos, permite considerar la propia pregunta como una dimensión también digna de progreso y abre la posibilidad de considerar casos que parecen estancos como progresivos, en tanto la formulación de las preguntas progresa al ser más precisa, más correcta o cuestiona las presuposiciones. Saber preguntar es el primer paso para saber responder.

BIBLIOGRAFÍA

- CAPONI, G. «Las raíces del programa adaptacionista» en *Scientae Studia. Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência*, 9 (4), 2011. Universidad de São Paulo, São Paulo. ISSN: 1678-3166; pp.706-738.
- DRESSINO, V.; LAMAS, S. G. «Problemas del programa adaptacionista y su influencia en la teoría sintética» en *Episteme*, 11 (24), 2006. Instituto Latino-Americanos de Estudos Avançados, Porto Alegre. ISSN: 1413-5736; pp. 403-418.
- DARWIN, C. On the origin of species. Murray, London, 1859.
- GOULD, S. «Darwinism and the Expansion of Evolutionary Theory» en *Science*. Vol. 216, 1983. AAAS, Nueva York. ISSN: 0036-8075; pp.380-387.
- GOULD, S. La estructura de la teoría de la evolución. Tusquets, Barcelona, 2004.
- GOULD, S.; LEWONTIN, R. «La adaptación biológica» en *Mundo Científico*, Vol. 3, 1983. Fontalba, Barcelona. ISSN: 0211-3058; pp. 214-223.
- KITCHER, P. El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, objetividad sin ilusiones. UNAM, México, 2004.
- Kuhn, T. La estructura de las revoluciones científicas. FCE, México, 1980.
- LAUDAN, L. Beyond Positivism and Relativism. Westview Press, Oxford, 1996.
- LAUDAN, L. *Progress and Its Problems*. University Press, Berkeley, 1977.
- MAYR, E. Una larga controversia. Darwin y el darwinismo. Crítica, Barcelona, 1992.
- ZAMORA BONILLA, J. «El naturalismo científico de Ronald Giere y Philip Kitcher. Un ensayo de comparación crítica» en *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, 2000. Universidad Complutense de Madrid, Madrid. ISSN: 0034-8244; pp. 169-190.

ENTREVISTA



Entrevista:

¿Cómo vive la relación actual entre filosofía y sociedad?

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos:

la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento.

Theodor W. Adorno

Esta condición que advierte Adorno —la de renunciar a un discurso total, a un sistema omnicomprensivo de la realidad— nos exhorta a pensar una función diferente para la filosofía que la que pretendían los proyectos filosóficos principalmente modernos. Sobre todo con la proclama creciente del fin de los relatos únicos en las diferentes disciplinas, se ha develado el carácter ideológico y recortado de los discursos que se pretenden totales. Pero en épocas de "liquidez", de rupturas y discontinuidades, ¿cómo esbozar siquiera una tarea para el trabajo filosófico que unifique el esfuerzo intelectual bajo un mismo eje?

Por eso nos proponemos pensar la actualidad de la filosofía para la sociedad contemporánea, sin ánimos de lograr *una* respuesta final y definitiva, a partir de los aportes de diversos filósofos, profesores de distintas instituciones y nacionalidades. A modo de un pequeño y limitado *aleph* borgeano, presentamos las perspectivas simultáneas, modos de encarar el mundo y el trabajo académico, que nos muestran fragmentariamente algunas aristas del *oficio* filosófico en la sociedad actual.

Alfredo Marcos

Catedrático de Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valladolid.

• Líneas de investigación: Filosofía general de la Ciencia; Filosofía de la Biología

Bioética y Ética ambiental; Estudios Aristotélicos y Posmodernidad; Filosofía de

la Información y Comunicación de la Ciencia.

«Resumo mis actuales preocupaciones filosóficas y su conexión con

cuestiones sociales:

»Durante algún tiempo se dio en filosofía la tendencia a olvidar el aspecto

corporal e incluso social del ser humano. En la línea de la filosofía cartesiana se llegó

a construir una idea del hombre como un ser principalmente racional, y una idea de la

razón como algo abstracto y completamente desencarnado. Desde esta perspectiva,

difícilmente se podía pensar la vulnerabilidad y la dependencia como notas integrantes

de lo humano. Más bien se veían como defectos o disminuciones de lo humano. De

este modo, el ser humano por antonomasia sería el hombre autónomo. La versión más

digna y aceptable de esta figura es la que aporta Kant. La versión más exagerada y

peligrosa la encontramos en el superhombre nietzscheano.

»El juego de estos dos conceptos, autonomía y dependencia, es la clave. La

autonomía es un valor muy deseable, y un concepto central en los autores modernos.

Pero es una simplificación injusta el identificar nuestra naturaleza humana solamente con

la autonomía. Una simplificación que conduce a la desatención hacia los dependientes. Es

justo que busquemos la autonomía. Para lograrla dependemos de los demás y, en la

medida en que disponemos de ella, cobra sentido gracias a que podemos ponerla al

servicio de los demás, para atender a los dependientes y potenciar su autonomía.

»Según MacIntyre, la vulnerabilidad y la dependencia se dan como parte de la

naturaleza humana, no como desviación de la misma o de su ideal. En consecuencia, en

todas las edades el ser humano es plenamente tal, no sólo en la madurez de la vida. La

niñez, desde la fase embrionaria, y la vejez, hasta la muerte natural, son plenamente

humanas.

»La tarea de la modernidad fue la de reivindicar y hacer crecer la autonomía.

SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 1, marzo de 2013. ISSN: 2255-5897 sociedad?

La nuestra consiste en equilibrar y compensar los excesos que en esta línea se hayan podido producir, sin perder las ventajas de la autonomía ganadas durante los tiempos

modernos. Hoy se oye hablar con frecuencia en términos de interdisciplinariedad,

dependencia, vínculos y redes, sistemas, conciliación (del trabajo y la vida familiar),

solidaridad, integridad del sujeto... Son términos que pertenecen a discursos muy

distintos. Pero todos tienen un aspecto común, su intención de conexión o integración

de unidades que se habían escindido en exceso, de modo patológico e incluso

peligroso. Todos tienen un mismo lugar histórico, el de la superación de la

modernidad».

Luciano Espinosa Rubio

Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Salamanca.

• Líneas de investigación: Filosofía de la naturaleza; Ecología; Spinoza; Filosofía

de la religión.

«La filosofía apenas tiene peso en la sociedad contemporánea, en parte por

sus propios errores cuando se aleja demasiado de la vida real de las personas y del

presente, y en parte por la miopía del utilitarismo tecnocientífico, económico y

tecnocrático. En todo caso, no hay que resignarse a nada de eso.

»En mi opinión debe cumplir una triple tarea verdaderamente importante,

aunque sus efectos no se noten a corto plazo: contribuir a la formación de un

ciudadano libre y comprometido que participe en los asuntos públicos y exija calidad

democrática; elaborar las conexiones conceptuales entre diversos problemas y

campos del saber, es decir, seguir buscando lo común (que es el logos, como

afirmaron los griegos); y ayudar al crecimiento personal, comoquiera que cada uno lo

entienda, por medio de la maduración reflexiva que induce a la complejidad mental y a

la tolerancia.

»Por último, añadiría una actitud filosófica de fondo (no una pose) que sea

contestataria frente a lo convencional y rutinario, frente a la costumbre y al

conformismo más o menos disimulado».

207

SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía Número 1, marzo de 2013. ISSN: 2255-5897

Vicente Sanfélix Vidarte

- Catedrático de Filosofía de la Universitat de València
- Líneas de investigación: Teoría del conocimiento; Wittgenstein; Aristóteles; Hume; Metafísica.

«Dado que por "sociedad" entiendo nuestra sociedad, es decir: la sociedad española de 2013, mi respuesta no puede ser más que como una mezcla de tristeza, rabia, desazón, inquietud... Los motivos no pueden ser más obvios. La Ley Orgánica de Mejora de la Calidad de la Enseñanza (LOMCE) que ha diseñado el actual gobierno del Partido Popular prácticamente barre del mapa de la educación secundaria la enseñanza de la filosofía: suprime la ética, elimina la historia de la filosofía de segundo de bachillerato como disciplina obligatoria y sólo mantiene la filosofía de primero. El excedente de mano de obra filosófica es de suponer que se dedicará a impartir alternativas a la religión.

»Si este es el panorama en la educación secundaria y en el bachillerato, en el nivel universitario las cosas no pintan mucho mejor. Las humanidades en general, y la filosofía en particular, son ninguneadas en el Plan Estatal de Investigación aprobado para los años 2013-2016 y con la drástica disminución de optativas y de materias a cursar que Bolonia ha significado, el único futuro que resulta razonable esperar es una disminución igualmente drástica de las plantillas del profesorado universitario y, quizás, el cierre de la titulación en algunas universidades.

»Así, pues, quien vea con optimismo la relación entre filosofía y sociedad, nuestra actual sociedad, o es un inconsciente, o es un irresponsable. Pero, ¿cómo y por qué hemos llegado a esta situación?

»Esta nueva pregunta no es fácil de responder y menos en el breve espacio del que dispongo. Podría pensarse que el PP quiere darle al PSOE una patada en el culo de la Filosofía. Dado el maridaje —forzado en mi opinión, pero debo reconocer que recibido con alborozo por algunos de mis colegas— que el anterior gobierno impuso a la filosofía con la educación para la ciudadanía —materia esta apestada para una derecha tan atenta siempre a contentar a la cúpula episcopal como atento está el Partido Socialista a no irritarla en exceso— es tentador pensar que estamos ante una "vendetta" tan absurda como patética.

»Es probable que algo de todo esto haya aunque no creo que sea sólo esto. A lo peor —pues de ser sólo esto, se trataría de una causa puramente coyuntural— ni siquiera es esto lo principal. Y es que aparte del revanchismo de los conservadores por la infidelidad "progresista" de nuestra disciplina —insisto, en mi opinión más una violación que un amor consentido, pues pensar que la filosofía es o debe ser por naturaleza progresista, democrática, en definitiva: edificante, no deja de ser un ejemplo de crasa ignorancia de la filosofía y de su historia—, mucho me temo que también juega en la motivación del ministro Wert para atacar la filosofía su comprensión básicamente economicista de la educación —léase, sin más, el antológico preámbulo de la LOMCE— y muy marcadamente ideológica. En realidad, ¿para qué sirve una disciplina que no incrementa la competitividad de nuestra economía ni sirve para españolizar a los alumnos?

»Estos son algunos de los motivos exógenos y más inmediatos de la situación en la que nos encontramos. Cabría hablar de motivos más estructurales y que transcienden las miserables banderías políticas. Y también, y mucho, de los factores endógenos. Es decir, de nuestra propia responsabilidad en el asunto. Pues, y sirva como ejemplo, aunque no tenga yo ni pizca de ganas de españolizar a nadie, quizás este asunto debiera darnos que pensar. ¿Acaso hemos hecho o hacemos algo para fortalecer una tradición filosófica propia? ¿Nos leemos, nos citamos, nos reconocemos como interlocutores válidos en el diálogo filosófico? ¿Por qué valoramos más, como unos paletos cualesquiera, cualquier mediocre artículo escrito en inglés que un excelente libro escrito en nuestra lengua? Y a estas preguntas añadiría muchas más cuya respuesta —o falta de ella— contribuyen a mi estado depresivo no menos que la medidas del inefable señor Wert».

INFORMACIÓN EDITORIAL



Normas de Publicación

1. Scientia Helmantica recibe trabajos originales en español o inglés, aunque se

podrán publicar trabajos en otras lenguas cuando el Comité de Redacción así lo

estime oportuno.

2. Los trabajos deben ser enviados en un documento doc, docx u odt a la siguiente

dirección de correo electrónico: scientiahel@usal.es

3. La extensión total de los trabajos no debe superar las 10.000 palabras y la de las

recensiones no debe superar las 1.000 palabras.

4. Cada trabajo debe incluir un «Resumen» del artículo no superior a 200 palabras y

no más de 5 «Palabras Clave». El «Resumen» («Abstract») y las «Palabras

Clave» («Keywords») deben estar en español e inglés.

5. Junto con el cuerpo de texto, en el artículo debe incluirse el título del mismo y el

nombre de la autoría. Si se desea que fueran publicados, también pueden incluirse

tanto el email personal como el nombre del centro de trabajo o lugar de residencia de

la institución a la que el autor o autora se encuentra adscrito/a.

6. Cuando los trabajos lleven imágenes, éstas se han de adjuntar en jpg. En este caso,

se aconseja adjuntar asimismo el artículo completo en formato pdf para ilustrar la

ubicación correcta de las imágenes con respecto al texto.

7. Al final del trabajo debe incluirse una «BIBLIOGRAFÍA» completa y en orden

alfabético que reúna los trabajos que han sido consultados para elaborar el texto.

8. Tanto para las referencias a pie de página como para la «BIBLIOGRAFÍA» el estilo

en el que se basa Scientia Helmantica es el CMOS o Estilo Chicago. Ejemplos:

213

- [Nota al pie] FERNÁNDEZ BUEY, F. Utopías e Ilusiones Naturales. El Viejo Topo, España, 2007; p. 326.
- [En «BIBLIOGRAFÍA»] KROPOTKIN, P. La Conquista del Pan. Libros de Anarres, Buenos Aires, 2005.
- 9. La Revista no realiza corrección de pruebas o de estilo. El Comité de Redacción puede solicitar al autor/a la revisión del artículo para su remisión al Comité Científico. Los errores excesivos en los trabajos podrán ser motivo de rechazo para su publicación.
- 10. Todos los trabajos son sometidos a evaluación por el Comité Científico (revisión por pares, sin identificar la autoría). Este Comité sugiere su aceptación o rechazo. El Comité de Redacción, tras la evaluación del Comité Científico, y habiendo comprobado previamente la pertinencia del trabajo tanto por su temática como por sus aspectos formales, decide finalmente la inclusión de los mismos en los números a publicar y la fecha de su publicación.
- 11. Scientia Helmantica se acoge a la licencia Creative Commons de Reconocimiento No Comercial (by-nc). Por tanto, no existen restricciones de acceso a la revista, al tiempo que podrá ser utilizada y/o reproducida siempre que se reconozca la autoría del contenido y siempre que no se haga un uso comercial de ella.



12. Cualquier consulta sobre las normas de publicación y evaluación de los trabajos puede efectuarse al correo electrónico de Scientia Helmantica: scientiahel@usal.es

Equipo Editorial

Dirección:

- Giorgia ITALIA

Codirección:

- Francisco Javier Cortés Sánchez

Comité Científico:

- Cirilo FLÓREZ MIGUEL. Universidad de Salamanca (España)
- Reynner Franco Rodríguez. *Universidad de Salamanca (España)*
- Fernando LONGÁS URANGA. Universidad de Valladolid (España)
- Celia G. MEDINA. Universidad Nacional de Tucumán, Universidad Nacional de Jujuy (Argentina)
- José Luis MOLINUEVO. Universidad de Salamanca (España)
- Vicente Sanfélix Vidarte. Universitat de València (España)
- Ángela Sierra González. *Universidad de La Laguna (España)*

Comité de Redacción:

- Coordinación:
- Alberto HERRERA PINO
- Responsables del Área de Historia de la Filosofía y Filosofía Teórica:
- Roberto LAGO FERNÁNDEZ
- Francisco Javier Cortés Sánchez
- Responsable del Área de Ética y Política:
- Mikel Irizar Sánchez
- Giorgia ITALIA
- Responsables del Área de Estética y Teoría de las Artes:
- Estela MATEO REGUEIRO
- Alberto HERRERA PINO
- Responsable del Área de Epistemología:
- Carolina I. ARAUJO

Maquetación y diseño web:

- Alberto HERRERA PINO

Editado en SALAMANCA (ESPAÑA) por la UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

ISSN: 2255-5897 // Depósito Legal: S. 116-2013

SCIENTIA HELMANTICA

