

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTE



REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X



INTEGRANTE DE LA RED DE REVISTAS DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE



Revista Stultifera está incluida en los siguientes directorios, catálogos, bases de datos y motores de búsqueda: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Catálogo Latindex 2.0, Directorio de Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), Bielefeld Academic Search Engine (BASE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Bibliografía Latinoamericana en revistas de investigación científica y social (BIBLAT), Dialnet, LatinREV, OpenAIRE, Sherpa Romeo, CiteFactor, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Actualidad Iberoamericana, Academic Resource Index, Portal de Revistas Académicas Chilenas, ICI World of Journals, ScienceGate, GoogleScholar, JURN



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
PUERTO MONTT, CHILE
LOS PINOS S/N, BALNEARIO PELLUCO, PUERTO MONTT



<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

Consejo editorial

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)
Dr. Jesús Lara Coronado (Universidad Austral de Chile)
Dr. José Cabrera Sánchez (Universidad Austral de Chile)
Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)
Dr. Pedro Aldunate Flores (Universidad Austral de Chile)

Comité editorial

Dr. Slavoj Žižek (International Director at the Institute of Humanities, Birkbeck School of Law, University of London, Reino Unido; Senior Researcher at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Eslovenia)
Dr. Vicente Serrano (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. Remedios Zafra Alcaraz (Universidad de Sevilla, España)
Dr. José Luis Pardo Torío (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Yanko González (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Juan Luis Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Diana Aurenque Stephan (Universidad de Santiago de Chile, Chile)
Dr. Rodolfo Aguirre Salvador (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Dr. Breno Onetto (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Bárbara Jerez (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
Dr. Pablo López Álvarez (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Jorge Polanco (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Víctor Molina (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Roberto Morales (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. María Alejandra Vitale (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Dra. Gemma Vicente Arregui (Universidad de Sevilla, España)
Dra. Elvira Burgos Díaz (Universidad de Zaragoza, España)
Dr. Marcelo Sánchez Delgado (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Cristian Aránguiz Salazar (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Alejandro de Oto (CONICET-Universidad Nacional de San Juan, Argentina)
Dr. Patricio Cabello (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Ernesto Castro Córdoba (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Paula Tesche Roa (Universidad Andrés Bello, Chile)
Dra. María Cintia Caram (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)
Dr. Rodrigo Castro Orellana (Universidad Complutense de Madrid, España)

Editor

Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Editor asociado

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)

Ilustrador

Mg. Jorge Parada Morollón (Universidad Austral de Chile)

La moda consiste en componer estas “naves” cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad.

[...] Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

[...] ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

(Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*)



Índice

Editorial: otro giro en la espiral de la ignorancia	7
Juan Antonio González de Requena Farré	
Artículos de Humanidades y Ciencias Sociales	
La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado	23
H. C. F. Mansilla	
(Re)hacer la Teoría Crítica para una (re)lectura feminista	49
Estelle Ferrarese	
Escepticismo y racionalidad: revisión crítica de los modos escépticos frente al auge del populismo y la polarización	65
Manuel Bermúdez Vázquez	
Populismos “ejemplares”, “excepcionales” y “singulares”. Hacia una comprensión histórico-conceptual y político-intelectual del populismo en América Latina en los años setenta	87
Ana Lucía Magrini y David Santos Gómez	
Utopía, ¿Stultifera insula? Consideraciones en torno al juicio de un detractor	119
Dante Klocker	
¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad?	161
Edith Calderón Rivera	
Reseñas	
Seguir a Mark a través del vacío. Reseña de Colquhoun, M. (2021). <i>Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher.</i>	189
Felipe Molina Cárdenas	
Presentación de <i>Revista Stultifera</i> y normas de publicación	199

Editorial: otro giro en la espiral de la ignorancia

Editorial: Another Turn around the Spiral of Ignorance

Juan Antonio González de Requena Farré

Editor de *Revista Stultifera*, Universidad Austral de Chile, Chile

He aquí otro número de *Revista Stultifera* y un nuevo volumen para un nuevo año. Quizá, para contextualizar esta publicación de la revista, podríamos haber intentado un recuento panorámico del indescifrable año que dejamos atrás; sin embargo, en ningún caso confiamos demasiado en poder conjurar, con el gesto de la publicación y el *fiat* editorial, el desquiciamiento de este tiempo impredecible. En esta puja de la incertidumbre en que estamos participando —algunos, apáticamente; muchos, sumidos en el pánico moral— resulta cada vez más difícil encontrar algún guion significativo en los acontecimientos decisivos del periodo previo y alguna expectativa razonable para la etapa que se abre. Sí, ya sabemos que en eso consistía ser modernos: hace tiempo que se nos volvió problemático el anudar la experiencia y la expectativa en alguna narrativa consistente. Lo que ocurre es que este suspenso epocal —esta *epojé*— ya no puede experimentarse como algo integrable en algún vector de sentido o proceso lineal, y parece haber asumido la figura de una espiral de la incertidumbre autorreforzante, que se engrosa concéntricamente a partir de sucesivos giros de lo imprevisible. Eso sí, cuando faltan las narrativas, abundan los prefijos que permiten reciclar las significaciones de un tiempo convulso; y, para etiquetar lo que vivimos, se nos ocurren varios términos prefijados que hagan asimilable lo recientemente incierto: en general, *pos-pos-pandemia*, *pos-neo-liberalismo*, *para-neo* Guerra Fría y *trans-ultra*-nacionalismo; por estos lares, *contra*-Estallido, *post*-Constituyente, *trans-amarillos* y *ultra*-solos; por doquier, el insondable y rentable *Metaverso*. Honestamente, no tenemos otro diagnóstico (ya que no hay pronóstico posible) para esta espiral de incertidumbre, y solo queda la perplejidad: ¡quién sabe!



Juan Antonio González de Requena Farré es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y se desempeña como profesor del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4296-2211>

Contacto: jgonzalez@spm.uach.cl

Cómo citar: González de Requena Farré, J. A. (2022). Editorial: otro giro en la espiral de la ignorancia. *Revista Stultifera*, 6(1), 7-19. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-01.

Puesto que las gentes de letras solemos invocar artefactos museísticos, recuerdos de anticuario, resonancias librescas y analogías literarias para casi todo, permítannos ensayar un par de evocaciones. Para pensar lo que vivimos, se encuentra una notable analogía en el cuadro de Pieter Brueghel de 1568 titulado *La parábola de los ciegos* (véase la figura 1).

Figura 1

La parábola de los ciegos.



Nota. Fuente: <https://officialglobalart.com/obras/parabola-de-los-ciegos/>

En esa obra del pintor flamenco, se ilustran los versículos del evangelio de Mateo donde Jesús critica la hipocresía farisaica del siguiente modo: “¡Déjenlos! Son ciegos que guían a otros ciegos. Y si un ciego guía a otro ciego, los dos caen en un hoyo” (Mateo 15:14). En la pintura de Brueghel no se representa solo a dos ciegos, sino a toda una procesión de invidentes desarraigados que, con las cuencas de los ojos vacías o los ojos en blanco o cubiertos, se irán precipitando irremediabilmente a una zanja. En un ensayo sobre las imágenes de la ceguera en el pensamiento occidental, Moshe Barasch (2001) asociaba esta moderna representación de la parábola de los ciegos a algunas temáticas tradicionales medievales: por un lado, a la idea del *homo viator*, es decir, de la vida como peregrinación; por otro lado, a la consagración de la pobreza como virtud. De ese modo, la imagen de la ceguera secular exhibiría toda su ambivalencia al representarse como discapacidad y don, aunque sea al borde del precipicio. No obstante, una

reinterpretación de la pintura de Brueghel sobre el trasfondo de su obra esboza otras connotaciones: el desfile de los ciegos recuerda el ingreso atropellado de los mortales guiados por esqueletos de cuencas vacías en *El triunfo de la muerte*; también evoca la confusa y esperpéntica procesión de acompañantes en *El combate entre el Carnaval y la Cuaresma*, con mutilados como parte de la escena; e, incluso, apunta al desordenado tumulto de personajes fuera de sí que rodean a la impetuosa *Greta la Loca*, o bien a las miradas perdidas de los ebrios en la representación de la *Danza de campesinos*. El común denominador de estas pinturas parece ser cierto imaginario de la desorientación, más o menos fatal, siempre irónica.

Si se quiere una analogía más actualizada y directa para la situación actual, quizá podamos añadir el *Ensayo sobre la ceguera* de José Saramago. En esta novela de 1995, el escritor portugués retrata las encrucijadas y desventuras de una humanidad afectada inexplicablemente por una ceguera contagiosa, de manera que las personas, conforme se extiende la invidencia, han de afrontar tanto su propia discapacidad sin razón como la cruda, desesperanzada y a menudo, miserable lucha por sobrevivir sin ver: “luchar fue siempre, más o menos, una forma de ceguera” (Saramago, 2003, p. 110). En ese escenario oscuro, “no podían esos ciegos, por mucho padre, madre e hijo que fuesen, cuidarse entre sí, o les ocurriría lo mismo que a los ciegos de la pintura, juntos caminando, juntos cayendo y juntos muriendo” (p. 102). Tampoco parece razonable un gobierno de algún tipo en una situación de ceguera generalizada y contagiosa: “en caso de que lo haya, será un gobierno de ciegos gobernando a ciegos, es decir, la nada pretendiendo organizar la nada, Entonces no hay futuro” (p. 200). No esperen un final reconfortante para el relato, alguna explicación retrospectiva o algún guion generativo para orientar al lector:

Por qué nos hemos quedado ciegos, No lo sé, quizá un día llegemos a saber la razón, Quieres que te diga lo que estoy pensando, Dime, Creo que no nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos, Ciegos que ven, Ciegos que, viendo, no ven. (Saramago, 2003, p. 256)

¿Qué hacer cuando no disponemos de un horizonte de inteligibilidad o de alguna narrativa sinóptica? ¿Cómo se puede enfrentar la espiral de la incertidumbre sin sumirse en las vueltas vertiginosas de una ignorancia total? Tradicionalmente, el pensamiento filosófico ha asumido cierta actitud intelectual de ignorancia cultivada y reflexiva bajo figuras y posiciones muy distintas: reconocer las limitaciones del saber humano, convertir el asombro ante los límites del saber en un incentivo para pensar filosóficamente, recomendar la suspensión del juicio dogmático, subordinar a la revelación

el conocimiento de la razón, analizar el limitado sustento de nuestras ideas en la experiencia, delimitar el horizonte de lo racionalmente cognoscible, cuestionar las formas unilaterales e insuficientes de la conciencia, desvelar tras la representación intelectual la fuerza irracional de la voluntad o de la vida, sospechar de las formas de falsa conciencia y de las ilusiones socialmente necesarias, acotar lo significativamente decible, reducir el prejuicio objetivista, o bien consagrar lo incalculable como asunto del pensar. A través de nuestras tradiciones filosóficas, la ignorancia ha intentado asimilarse simbólicamente por medio de distintas metáforas espaciales como si consistiese en un ámbito localizado, una frontera traspasable, un límite insuperable o un horizonte móvil que se desplaza con los movimientos del saber (DeNicola, 2017). Con esta panorámica selectiva, en ningún caso pretendemos agotar el catálogo de modulaciones posibles de la exploración filosófica de la ignorancia humana, sino solo queremos recordar —con Bernard Williams— que “desde el mundo antiguo, a través de la filosofía moderna temprana, hasta los estudios contemporáneos, los filósofos han sido entusiastas al sugerir que sabemos poco o nada” (2011, p. 166).

El mismo Williams (2011) afrontó el problema filosófico de lo que no sabemos y, aunque consideraba estériles los argumentos escépticos sobre la total imposibilidad de conocer en absoluto, exploró algunas limitaciones en nuestro conocimiento de lo que no sabemos. Se puede presentar algún margen de error en nuestro juicio. Las modificaciones en los términos con que se articula el conocimiento introducen asimetrías entre lo que sabemos, lo que se sabía y lo que se sabrá. Topamos con las limitaciones de nuestras teorías, o bien con los límites prácticos y económicos para su factibilidad o aplicación experimental. Asimismo, existen problemas sobre los cuales no sabemos si son resolubles o cuál es la fuente de la dificultad para resolverlos, como la experiencia de la conciencia o la posibilidad de la convivencia interhumana.

A partir del análisis filosófico de los límites del conocimiento y de los alcances de la ignorancia humana, Nicholas Rescher (2009) ha remarcado que hay inevitablemente deficiencias cognitivas vinculadas a la existencia de hechos desconocidos y cuestiones sin respuesta, dada la limitación de nuestra capacidad intelectual. A diferencia del error intelectual cometido, la ignorancia sería atribuible a la omisión o falta de conocimiento, y se traduce en la incapacidad para contestar preguntas significativas cuando los hechos son indetectables, impredecibles o irrecuperables. En ese sentido, las fuentes de la ignorancia son múltiples. Desconocemos algunos hechos

relacionados con nuestra propia ignorancia. Además, el desconocimiento puede atribuirse a la no disponibilidad del futuro, puesto que hay limitaciones para dar cuenta de algún hecho si no existen los recursos conceptuales, o bien no puede accederse a los datos, o su determinación y medida no es factible. Podría darse desconocimiento porque un hecho no resulte identificable si solo se formula una generalidad estadística nebulosa o de un predicado general inespecífico. Hay desconocimiento derivado de la inevitable ignorancia asociada a la presencia del azar y procesos estocásticos en la naturaleza. Otras veces, la ignorancia se debe a lo irre recuperables que resultan los hechos del pasado afectados por los estragos del tiempo. Asimismo, puede haber ignorancia porque se nos ocultan ciertos hechos. En algunos casos, la ignorancia es contingente y arraiga en el modo de proceder de la naturaleza o en la inadecuación de nuestros recursos epistémicos; en otros casos, la ignorancia resulta necesaria e insuperable como ocurre con nuestro desconocimiento de aquello que no sabemos (Rescher, 2009, pp. 5-10).

Ante semejante multiplicidad de manifestaciones de la deficiencia cognitiva y de formas de desconocimiento estructuralmente producido, Robert Proctor (2008) acuñó el término “agnotología” para caracterizar el estudio del alcance, las formas y las consecuencias de nuestra ignorancia. En ese sentido, Proctor distingue diferentes formas de desconocimiento. En primer lugar, se da la ignorancia como estado natal superable, inocencia natural o déficit de saber originario, que constituiría un recurso para incitar el aprendizaje y la búsqueda de saber. En segundo lugar, encontramos la ignorancia como ámbito de la realidad desechado o como trasfondo pasivo descuidado por la indagación selectiva o por la falta de atención. Por último, está la ignorancia como construcción activa y estratégicamente fabricada, cuando se mantiene y manipula la duda, la incertidumbre o la desinformación para conservar el desconocimiento de algunos actores sociales (como ocurrió característicamente en el caso de las estrategias de la industria del tabaco para poner en duda la investigación sobre los efectos de fumar, o bien en el caso del secretismo militar) (Proctor, 2008). Curiosamente, en la actual deriva de la ignorancia, podrían estar operando conjuntamente las tres formas de desconocimiento que Proctor menciona: con los *big data* y la mediatización algorítmica de los procesos de producción de (des)información masiva —en desmedro de la iniciativa y autonomía epistémicas— y con la compartimentalización del desconocimiento en burbujas informacionales autorreforzantes en las redes sociales —a expensas de la precisión cognitiva y la capacidad de veredicción—, se

reproducirían sistémicamente tanto la ingenuidad ensimismada y autorreferente como la desfocalización de la atención y el descuido epistémico. Así, la construcción activa y estratégica de ignorancia podría haberse naturalizado, normalizado y tornado estructural como un dispositivo descontrolado.

Por si quedan dudas sobre las laberínticas vías del desconocimiento contemporáneo, la teoría sociológica ha insistido en inscribir cierta opacidad e intransparencia en las formaciones sociales de la modernidad tardía. Desde la premisa de que la evolución opera de forma autodestructiva, Niklas Luhmann (1997) argumentaba —en un texto significativamente titulado “Ecología de la ignorancia”— que hay cierta paradoja al advertir la catástrofe o el desastre inminente, pues, si bien habría que atender a las consecuencias imprevisibles de los riesgos y peligros técnicos, la irritación social se intensifica al comunicarla. Se trataría de consecuencias modernas de un aumento de la complejidad en un tipo de sociedad funcionalmente diferenciada, en la cual solo hay observaciones en disputa, sin que se pueda disponer de alguna figura de sabiduría, fuente de autoridad, analogía fundamental, esquema progresivo, contrato social o marco cultural consensual para asimilar la incertidumbre. En vez de eludir esa paradoja constitutiva, Luhmann apela a observar y formular “figuras intelectuales con las que soportar la inobservabilidad del mundo y hacer productiva su intransparencia” (1997, p. 203).

Del mismo modo, Ulrich Beck ha podido reconceptualizar la modernidad tardía a través del “desconocimiento más o menos reflexivo” (2002, p. 189), atribuible a las consecuencias no deseadas de la modernización industrial, a la impugnación del conocimiento oficial, a la distribución de la ignorancia respecto a amenazas autogeneradas y al conflicto de pretensiones controvertidas de racionalidad. Al apostar por una teoría no lineal del conocimiento, que se toma en serio los límites de la capacidad de conocer y del control tecnocientífico —como algo distinto del encubrimiento ignorante—, y atiende a las consecuencias inadvertidas y el disenso entre los expertos y otros actores epistémicos, el sociólogo del riesgo hace del desconocimiento el conflicto clave de la modernización en su fase actual y apuesta por la elaboración explícita del desconocimiento (Beck, 2002, pp. 202-209).

En fin, no es de extrañar que —así como hace unas décadas circuló profusamente el concepto de *sociedad del conocimiento*— actualmente se haya popularizado y divulgado la idea de que vivimos en una *sociedad del*

desconocimiento, “es decir, una sociedad que es cada vez más consciente de su no-saber y que progresa, más que aumentando sus conocimientos, aprendiendo a gestionar el desconocimiento en sus diversas manifestaciones: inseguridad, verosimilitud, riesgo e incertidumbre” (Innerarity, 2009, p. 43). Incluso, podría argumentarse que vivimos en una *sociedad de la ignorancia*, la cual se caracterizaría por la erosión de la racionalidad epistémica, la primacía de los saberes técnicos productivos, la hiperespecialización de amplias áreas del saber, la hiperconexión mediática que hace perder el sentido de lo real, la acumulación exponencial e inasimilable de información, la dispersión de las audiencias, el estancamiento de la formación educativa, el incremento del analfabetismo funcional e, incluso, la autoafirmación sin complejos y exhibición impúdica de la propia ignorancia autocomplaciente (Brey, 2009).

En efecto, nunca fue tan sencillo y prestigioso ser un ignorante consumado y un perfecto idiota —en el sentido etimológico del término—; eso sí, famoso, *influencer* y *trending topic* por un rato. Siempre está disponible en alguna de las redes supuestamente sociales —o en sus múltiples burbujas informacionales autorreferentes— la opción de exponer trivialmente nuestra inanidad continua en unas cuantas *selfies*, creernos originales y autónomos al escoger alguna oferta algorítmicamente dirigida y empaquetada en Internet, desparramar la imbecilidad más tóxica en solo cientos de caracteres, suscribir el canal de alguna teoría conspiratoria más o menos descabellada, o bien reproducir *meméticamente* el más reciente de los memes para memos, oportunamente engalanado con los emoticonos y animaciones de turno (pulgares en alto, corazones multicolores, esperpentos bailando y gatos, muchos gatos). También nos queda la posibilidad de ejecutar *online* los pasos ágiles de la última coreografía banal y, así, participaremos en cierta versión insignificante de una nueva danza macabra; solo que este sucedáneo —a diferencia de la danza macabra medieval que igualaba a los esqueletos en la dignidad de la *creatura* y nos recordaba nuestra finitud— únicamente nivela condiciones en la *performance* de la tontería ilimitada. De seguro, así se obtienen más *likes* y se tienen más seguidores y amigos que lectores tiene nuestra revista.

Entonces, ¿por qué seguir publicando artículos que casi nadie lee? ¿No se trata, acaso, de otro gesto de necia obstinación intelectual o de petulancia autocomplaciente? No exactamente, si consideramos que nuestro asunto consiste en otro giro en una ignorancia reflexionada y un desconocimiento reflexivo; ese es el propósito declarado de *Revista Stultifera*. Se trata de una *docta ignorantia* humildemente consciente de las

limitaciones del conocimiento humano, capaz de reflexionar sobre lo que no se sabe y dispuesta a acometer la labor de interpretar otras perspectivas epistémicas y abrirse a las infinitamente plurales modalidades del saber, como nos ha recomendado Boaventura de Sousa Santos:

En nuestro tiempo, ser ignorante docto es saber que la diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita, y que cada forma de conocer la atrapa solo de forma muy limitada. [...] la ignorancia docta de nuestro tiempo es infinitamente plural, como plural es la posibilidad de diferentes formas de saber. (2017, p. 150)

Retomemos la parábola de los ciegos. Boaventura de Sousa Santos ha argumentado que, bajo el paradigma vigente de la modernidad globalizadora, se impuso hegemónicamente un pensamiento regulador y ortopédico, que no es capaz de concebir las múltiples trayectorias del saber sino bajo la codificación totalizadora de algún orden, más allá del cual solo existiría el caos. Semejante *epistemología de la ceguera* —como la designa De Sousa Santos (2017, cap. 5)— se basaría en una visión única y excluyente, que oblitera los límites de la representación: no solo se desentiende de los problemas de relevancia epistémica, al apostar por la pequeña escala, la resolución gruesa, la simple detección metodológica sin identificación teórica y la compresión de la duración temporal; también descuida las dificultades de interpretación y evaluación de lo conocido, al descontextualizar los cuerpos y omitir a los agentes, las prácticas y los proyectos. De ese modo, el conocimiento cegado se pone al servicio de la regulación del orden, sin poder hacerse cargo responsablemente de las consecuencias autogeneradas por su aplicación tecnocientífica unilateral; así, la epistemología de la ceguera bloquea las opciones de un conocimiento emancipador, solidario con otros saberes y prudentemente enfocado en la vida decente (De Sousa Santos, 2017). Contra esa ceguera epistémica nos posicionamos, aunque solo sea desde la docta ignorancia y el desconocimiento reflexivo.

En nuestro compromiso con la superación de la ceguera epistémica a través del cultivo de la docta ignorancia, el ejercicio de la reflexión crítica resulta tan fundamental como vocacional. La apuesta editorial de *Revista Stultifera* por la crítica —en cualquiera de sus múltiples formas y géneros— se ve reflejada en este número de manera privilegiada con dos textos que representan distintos momentos y cauces de la Teoría Crítica contemporánea; así, asistimos a un auténtico relevo generacional, que en ningún caso excluye la posibilidad de una contemporaneidad de lo no contemporáneo. Por una parte, tenemos el honor de publicar un artículo del

polifacético intelectual y consagrado escritor argentino-boliviano Hugo Celso Felipe Mansilla, titulado “La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado”. El autor es uno de los responsables de la introducción de la Teoría Crítica en el medio iberoamericano; discípulo de Adorno, en 1970 escribió una de las obras de referencia sobre la Escuela de Frankfurt: la muy citada *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*. Como lúcido heredero de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, H. F. C. Mansilla dialoga en su artículo con Habermas y comenta los alcances del libro *Auch eine Geschichte der Philosophie*, publicado por el pensador alemán en 2019. A través de una serena y erudita lectura de los dos volúmenes del monumental libro de Habermas, H. F. C. Mansilla rescata la vigencia de cierta religiosidad intelectual como fuente de concepciones de la solidaridad, la preocupación ecológica, el sentido de la justicia y una conciencia de “lo que falta”. Así como Horkheimer introdujo en sus últimas reflexiones una preocupación “teológica-filosófica”, y del mismo modo que Habermas ha problematizado las relaciones entre razón y creencia religiosa en el marco de un pensamiento posmetafísico y desde una concepción evolutiva del racionalismo occidental, H. F. C. Mansilla reivindica las opciones de la religiosidad intelectual frente a los excesos de la racionalidad instrumental, y las ilustra históricamente con una forma de religiosidad no suficientemente ponderada por Habermas: la religión sumeria, con su profunda visión pesimista y escéptica de la vida humana.

Por otro lado, en este número también se hacen presentes las últimas derivas y transformaciones de la Teoría Crítica en el contexto del pensamiento contemporáneo. En su artículo “(Re)hacer la Teoría Crítica para una (re)lectura feminista”, Estelle Ferrarese plantea la posibilidad de otra recepción de la Teoría Crítica (la herencia de la Escuela de Frankfurt en sus diferentes versiones), bajo la forma de una apropiación decididamente feminista. En ese sentido, Ferrarese defiende la necesidad de enfrentar reflexivamente los propios puntos ciegos del cuestionamiento de la razón instrumental, de la cosificación y de las aporías del modo de producción capitalista, en la medida en que la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt no siempre sopesó las encrucijadas y paradojas de la emancipación femenina. Eso sí, —aclara Ferrarese— para que la Teoría Crítica se incline hacia el feminismo, no basta con reproducir los esbozos de denuncia hacia la dominación de género que se encuentran en los textos de las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt; se requiere, más bien, de una labor genealógica de actualización de posibilidades críticas,

explicitación de paradojas y apropiación de opciones prácticas en el marco de las actuales preocupaciones del feminismo.

Nuestra vocación crítica no se detiene en la reflexión de los presupuestos y compromisos de la Teoría Crítica contemporánea; también se expone decididamente a través de las encrucijadas problemáticas, los indicios de crisis actuales y las fracturas y resistencias de lo real. Como parte de un diagnóstico filosófico de los problemas del presente, el artículo de Manuel Bermúdez, titulado “Escepticismo y racionalidad: revisión crítica de los modos escépticos frente al auge del populismo y la polarización”, no solo explora los riesgos asociados al populismo y la polarización política, que amenazan nuestras opciones de convivencia democrática en un momento en que el pensamiento crítico sufre los embates de la demagogia, las noticias falsas y la generalización de los hechos alternativos en los dispositivos *posverdad* (como los designa el autor). En este ejercicio de reivindicación del ejercicio filosófico crítico, Bermúdez apuesta por la actitud, forma de vida y ejercicio espiritual del escepticismo filosófico, que se perfilaría como la más razonable y autocrítica vía intelectual para enfrentar las aporías de nuestra situación actual.

Puesto que la conceptualización filosófica *sub specie aeternitatis* corre el riesgo de sustraerse a las contingencias de la historia de las acuñaciones conceptuales y a la urgencia de las apropiaciones práctico-políticas de los conceptos, el cultivo de la docta ignorancia reflexiva requiere indudablemente de un diálogo crítico con las perspectivas epistémicas de las ciencias sociales y de la investigación histórica, con toda su capacidad de especificación de mecanismos y de reconstrucción racional y veritativa de lo factual. Solo así las etiquetas eidéticas y los comodines intelectuales del supermercado académico pueden perfilarse como recursos de reflexión crítica: en la medida en que consigan atravesar significativamente y dar cuenta simbólicamente de las divergencias, discontinuidades, fracturas y resistencias de lo real, que siempre transparece como acontecimiento, difracción e irrupción. En ese sentido, el artículo de Ana Lucía Magrini y David Santos Gómez, titulado “Populismos ‘ejemplares’, ‘excepcionales’ y ‘singulares’. Hacia una comprensión histórico-conceptual y político-intelectual del populismo en América Latina en los años setenta”, aborda en clave de una historia conceptual las construcciones y transformaciones de un fenómeno a menudo asociado con la propia representación ideológica de la realidad política latinoamericana, particularmente en los casos de Argentina, Brasil, Colombia y México. Tras este discutible arquetipo del populismo como característica anómala o singular de América Latina,

subyace una interpretación esencialista, exótica y patologizante de nuestra realidad política, y —según Magrini y Santos Gómez— esta percepción ha sido reproducida en los propios debates intelectuales latinoamericanos.

Las tareas de una Teoría Crítica en el presente no solo involucran una atención constante y una apertura reflexiva a las perspectivas epistémicas del presente y a las encrucijadas práctico-políticas en curso, sino también un constante rescate y un diálogo productivo con las distintas tradiciones críticas que han dejado alguna huella en la aventura del pensamiento. Si retomamos la crítica de Boaventura de Sousa Santos a la ceguera epistémica, resulta significativo que el pensador portugués haya invocado la figura de Luciano de Samosata para concebir una alternativa “centrífuga” respecto a los logros intelectuales de la Antigüedad; se trataría de cierta apuesta que impone un distanciamiento irónico frente a las tradiciones teóricas que nos han conducido a las aporías del presente. De Sousa Santos (2017, pp. 142-148) toma como modelo de referencia el diálogo de Luciano titulado “La subasta de los filósofos”, que pone en escena precisamente una venta de los sistemas filosóficos, en la cual estos han de exponer abiertamente cuáles son sus gracias y convencer a los eventuales compradores de sus ventajas diferenciales, brindando respuestas oportunas a las inquietudes públicas por las opciones teóricas y perspectivas epistémicas que se ofrecen. Esta transparencia irónica respecto a las posibilidades y limitaciones de nuestras apuestas epistémicas concuerda cabalmente con el ejercicio reflexivo de la docta ignorancia. En ese orden de ideas, *Revista Stultifera* reivindica en su propia línea editorial ese tipo de crítica centrífuga, antiacadémica y contracultural, y toma el relevo de una sostenida tradición lucianesca que ha dejado su impronta en el pensamiento moderno, a través de figuras como Erasmo de Rotterdam, Rabelais, Quevedo, Voltaire o Leopardi, entre muchos otros.

Por eso, nos resulta especialmente grato publicar en este número el artículo de Dante Klocker, titulado “Utopía, ¿*Stultifera insula*? Consideraciones en torno al juicio de un detractor”. El texto no solo reconstruye algunas polémicas doctrinales en torno al libro de Tomás Moro (otro ilustre admirador de Luciano) y discute las acusaciones respecto a su supuesta impiedad y locura al anticipar utópicamente las opciones del comunismo, sino que además reivindica la *stultitia* (al modo erasmista), o sea, cierto tipo de insensatez capaz de alumbrar perspectivas diferentes y posibilidades vitales distintas, al margen del orden fáctico vigente. Sin duda, el texto de Klocker ilustra adecuadamente un ejercicio consistente de esa docta ignorancia reflexiva y crítica que es, también, nuestra vocación.

Puesto que no solo nos conciernen críticamente los asuntos de alta teoría o de exégesis histórica, sino también las opciones de transformación social, cierra este número un artículo que nos propone concebir otras perspectivas para la intervención social y psicosocial. En ese sentido, el artículo de Edith Calderón Rivera titulado “¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad?” argumenta que no resulta posible contener la violencia ni desenmarañar las complejas tramas del acto violento sin considerar el protagonismo de la subjetividad, el rol de las dimensiones afectivas y la expresión de indicios emocionales en la constitución del sujeto violento. Así pues, para Calderón, resultaría decisivo un tipo de intervención social con compromisos éticos y políticos consistentes y universalistas, que permitan compartir universos emocionales y apreciar reflexivamente valores como el respeto, la lealtad, la solidaridad y el bienestar.

Obviamente, la duda persiste. ¿Cómo evitar que estas formas de intervención social o psicosocial centradas en la subjetividad recaigan en el ámbito de la mera autoafirmación subjetiva promovida por la razón instrumental y estratégica, o bien por el pensamiento gerencial de las competencias *blandas*? ¿Basta con la apelación fervorosa a una moral universalista, así como a la ética y a la política correspondientes, para evitar el retorno subrepticio a otra forma de racionalidad ortopédica y de pensamiento único? Para salir del atolladero de la violencia y de las aporías sociales del presente, ¿será preciso rescatar un sentido trascendente de religiosidad intelectual, que la moderna razón instrumental socavó sistemáticamente en nombre de una ilustración autodestructiva? O, para explorar las perspectivas de una emancipación posible, ¿habrá que aguzar los sentidos de la crítica a la hora de enfrentar oportunamente las paradojas de la modernización y las formas de ceguera epistémica que nos aquejan? ¡Quién sabe! Al menos, nos queda la opción de seguir cultivando en varios frentes la docta ignorancia reflexiva sin la cual no hay genuina crítica. Esa es la ingente tarea de nuestra comunidad *estultífera* de autores y lectores.

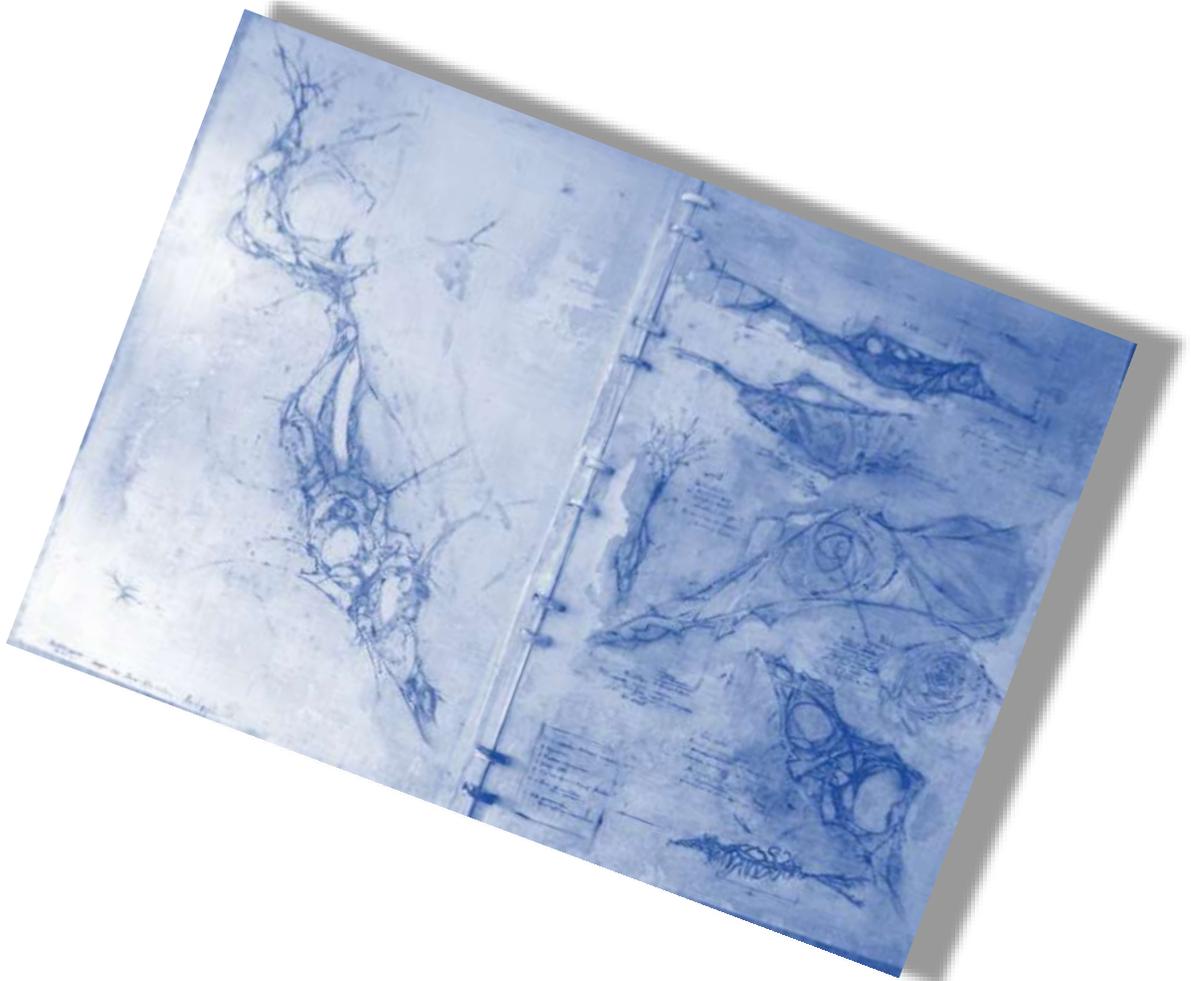
Como también nos concierne la crítica cultural y contracultural contemporánea, cierra el número una reseña de Felipe Molina Cárdenas, titulada “Seguir a Mark a través del vacío”, mediante la cual podemos familiarizarnos con las notables aportaciones de Fisher a la crítica del neoliberalismo, a través de la versión de uno de sus estudiantes, amigos y colaboradores. En esta reseña del libro de Matt Colquhoun (2021) titulado *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher*, resulta posible concebir un tipo de ejercicio crítico que cuestiona la lógica cultural del neoliberalismo en

todos sus frentes, desde la alta cultura filosófica hasta la contracultura pop y las redes sociales. Quizá ese mismo atravesamiento conceptual es lo que persigue nuestra revista desde hace algún tiempo: una crítica a dos bandas y una doble negación, tanto de la seudotrascendencia de la alta cultura como del inmanentismo banal de cierta cultura popular. Bienvenidos a un nuevo intento.

Referencias

- Beck, U. (2002). ¿Conocimiento o desconocimiento? Dos perspectivas sobre la “modernización reflexiva”. En *La sociedad del riesgo global* (pp. 173-210). Siglo XXI.
- Brey, A. (2009). La Sociedad de la Ignorancia. En A. Brey, D. Innerarity y G. Mayos, *La Sociedad de la Ignorancia y otros ensayos* (pp. 17-42). Libros Infomanía.
- DeNicola, D. R. (2017). *Understanding Ignorance: the Surprising Impact of What We Don't Know*. Massachusetts Institute of Technology.
- De Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Ediciones Morata.
- Innerarity, D. (2009). La Sociedad del Desconocimiento. En A. Brey, D. Innerarity y G. Mayos, *La Sociedad de la Ignorancia y otros ensayos* (pp. 43-50). Libros Infomanía.
- Luhmann, N. (1997). Ecología de la ignorancia. En *Observaciones de la modernidad* (pp. 139-203). Paidós.
- Moshe, B. (2001). *Blindness: the History of a Mental Image in Western Thought*. Routledge.
- Proctor, R. N. (2008). Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study). En R. N. Proctor y L. Schiebinger (Eds.), *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance* (pp. 1-35). Stanford University Press.
- Rescher, N. (2009). *Ignorance: on the Wider Implications of Deficient Knowledge*. University of Pittsburgh Press.
- Saramago, J. (1995). *Ensayo sobre la ceguera*. Editorial Sol 90.
- Williams, B. (2011). La filosofía y el entendimiento de la ignorancia. En *La filosofía como una disciplina humanística* (pp. 165-174). Fondo de Cultura Económica.

ARTÍCULOS DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS
SOCIALES



La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado

The Contemporary Necessity of Religious Feelings as a Whole View in a Dislocated World

H. C. F. Mansilla

Academia de Ciencias de Bolivia, La Paz, Bolivia

Resumen

En muchas sociedades las religiones han intentado esclarecer cuestiones fundamentales para el orden socio-político, como el origen, la meta final y el sentido de la existencia y la identidad de los seres humanos. Este texto quiere recordar algunos aspectos importantes acerca de esta temática que no han perdido actualidad, como el valor sociopolítico de los fenómenos religiosos en el campo de la protección ecológica, en lo referente a la necesidad de solidaridad en las relaciones sociales y en la fundamentación de una concepción amplia de justicia (según Jürgen Habermas). Es interesante señalar que esta actividad intelectual empezó en la antigua Mesopotamia.

Palabras clave: Aristóteles, Habermas, Kant, religión, Sumeria

Abstract

In many societies the religious systems have tried to clear fundamental questions for the social-political order, like the origin, the last goal, and the sense of existence of human beings. This text aims to remember some important aspects about this theme which are still acute, like the relevance of religious phenomena relative to environmental protection, the necessity of solidarity in social relations, and in the foundation of a comprehensive idea of justice (according to the theory of Jürgen

Recibido: 18-07-2022. Aceptado: 9-09-2022



Hugo Celso Felipe Mansilla es Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Miembro correspondiente de la Real Academia Española desde 1987 y miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y de la Academia Boliviana de la Lengua, ha sido catedrático visitante en universidades de Australia, Brasil, España y Suiza.

Contacto: hcf_mansilla@yahoo.com

Cómo citar: Mansilla, H. F. C. (2023). La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado. *Revista Stultifera*, 6(1), 23-47.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-02.

Habermas). It is interesting to note that this intellectual activity began in ancient Mesopotamia.

Keywords: Aristotle, Habermas, Kant, Religion, Sumer

No estamos ante una situación apocalíptica. En el siglo XXI nos enfrentamos, sin embargo, a una constelación que la podemos calificar como una crisis permanente con múltiples facetas: el cambio climático, la destrucción incesante de ecosistemas naturales, la burocratización de la vida social, la emergencia de numerosos estados fallidos, el recrudecimiento de regímenes nacionalistas y populistas, el uso recurrente de una potencia mortífera de destrucción (como en la guerra de Ucrania en 2022 y en otros conflictos) y la prevalencia de modas teóricas de considerable vigor, como las muchas variantes del relativismo, que nos aportan pocos conocimientos realmente importantes. Ante la magnitud de estos retos parecería que la filosofía y las ciencias sociales no tienen la capacidad adecuada de comprensión y respuesta. Con algunas excepciones notables, se puede decir que la filosofía contemporánea ha desertado de su misión de proponer valores de orientación a la sociedad de nuestro tiempo. De modo similar, este breve texto solo presentará sumariamente una faceta de la problemática, sin proponer ninguna solución.

Hay, por supuesto, muchos modelos explicativos para entender este estado de cosas. Se percibe, empero, la carencia de una visión de conjunto o, por lo menos, el descrédito de lo que antiguamente se llamaba una concepción totalizadora de la realidad social. Esta expresión cayó en el olvido por algunas razones muy justificadas, pues ella nos remite también a modelos de pensamiento y organización que estuvieron vinculados a los experimentos sociales más detestables que los seres humanos edificaron sobre la Tierra durante el siglo XX. Como dijo Max Horkheimer, todo conocimiento genuino en el campo histórico-social no puede renunciar a la reflexión acerca del sufrimiento humano y a su complemento indispensable, la idea de la felicidad (1962, p. 138). Como siempre hace falta un enfoque incómodo, crítico, incluyente, que no retroceda ante la necesidad de emitir juicios valorativos para comprender, por ejemplo, la legitimidad electoral de numerosos experimentos populistas y, al mismo tiempo, su maldad intrínseca.

En este ensayo se menciona sucintamente un elemento que podría contribuir a mitigar esta situación: la religión como esfuerzo intelectual-racional para entender el mundo y nuestra situación en él, acompañado de algo que siempre ha estado muy cerca de una genuina preocupación religiosa: una reflexión en torno al sentido de la historia y la existencia. Se trata de una temática inmensa, de la cual aquí solo se ofrece un esbozo provisional.

El sentido de la historia y la existencia

¿Por qué resulta tan difícil en las ciencias políticas y la filosofía del presente plantear cuestiones razonables de gran alcance social e histórico? La extrema especialización de las ciencias sociales en general hace aparecer como anticuado el esfuerzo de construir una síntesis con pretensiones globales y con valoraciones éticas, como lo intentó Aristóteles (sobre el conjunto de la obra aristotélica, *cf.* Höffe, 2006) con su gran tratado sobre *Política*. Esta obra clásica abarca la cuestión del sentido de la historia y la existencia, la gran pregunta que se hacen aún miles de personas en todo el mundo.

Según Isaiah Berlin, cada nueva generación se interroga acerca de los mismos asuntos, ante todo sobre el sentido de la evolución humana y de la vida individual (1992, p. 229). Esta pregunta no puede ser contestada mediante un concepto restringido de razón instrumentalista o por medio de la huida frente a los dilemas que conllevan casi todas las variantes del relativismo postmodernista. Actualmente y a la vista de la crisis del medio ambiente, del consumismo exorbitante y de renovados conflictos bélicos, como la guerra de Ucrania (2022), es conveniente analizar los decursos históricos y los avances tecnológicos desde una perspectiva ética de largo alcance que ponga en cuestionamiento la necesidad y la calidad intrínseca del desarrollo contemporáneo a nivel global. Y por ello no se puede renunciar a la dimensión del sentido histórico y de la moral social.

Un ejemplo que aún hoy nos interpela: Aristóteles fue uno de los primeros pensadores en analizar y criticar los fenómenos degenerativos del régimen democrático, mostrando cómo la democracia engendraba la demagogia u oclocracia (el gobierno de las turbas), cuyos líderes lograban posteriormente convertirla en un modelo elitario, pero detestable, la oligarquía, en la cual el jefe más taimado llegaba a ser el déspota vitalicio y terminaba instalando la tiranía hereditaria (Aristóteles, 1965, pp. 133-134

[1292a-1292b] y 172-174 [1304b-1305a]). Hasta hoy esta temática es incómoda y controvertida, es decir: interesante y productiva. Para Aristóteles el ideal era el régimen centrado en el dominio de las leyes, es decir: el sistema político-institucional fundamentado sobre la prevalencia del derecho y nacido de un debate racional, y no el gobierno despótico e impredecible de un déspota, por más iluminado y bien intencionado que sea el gobernante.

Las cuestiones esbozadas en este breve texto giran en torno al aporte que desde una religiosidad intelectual se puede inferir para otorgar sentido a la vida y a la configuración de una existencia bien lograda. Una visión solo analítico-descriptiva, por más exacta y aguda que sea, no llega a formular una aproximación fructífera a esta interrogante. Pese a la enorme popularidad del relativismo en el presente, se puede constatar que aún hoy persiste un interés académico en torno a los textos clásicos porque estos últimos reconstruyen y analizan temáticas con una perspectiva general y crítica, a la cual no podemos renunciar del todo. Por otra parte, se puede afirmar que la *Política* aristotélica es probablemente el primer estudio sistemático sobre asuntos sociales y políticos en la cultura occidental (sobre esta temática, cf. Jaeger, 1962). Es verdad que la teoría política de Aristóteles contiene elementos que hoy nos parecen inaceptables o, por lo menos, odiosos y controvertidos, como la aceptación irrestricta de la esclavitud y la situación subalterna de las mujeres y los extranjeros. En el primer libro de la *Política*, Aristóteles discute el *status* de los esclavos (si es algo dado por la propia naturaleza o por pertenecer a un ejército derrotado o por alguna disposición legal), pero en ningún momento duda de la necesidad de los hombres libres de poseer instrumentos vivos que ejecuten las tareas más duras (1965, pp. 9-11 y 13-19 [1252b-1253a; 1253b-1255b]).

Como un primer ejemplo del tenor general de este ensayo nos podemos preguntar entonces: ¿Para qué leer un libro con ideas tan anacrónicas y reaccionarias? La teoría aristotélica es todavía revelante porque nos propone un asunto incómodo que sigue vigente como en el tiempo de su publicación. Aristóteles propuso una vinculación estrecha y normativa entre ética y política: la última como continuación de la primera, pero en un terreno más amplio y más complejo. Desde Maquiavelo¹, este nexo es criticado como ingenuo, anticuado y alejado de la realidad. Varias culturas han concebido la actividad público-política como la continuación

de un estatuto moral; en este sentido, la teoría aristotélica no fue totalmente original. Desde los documentos sumerios más antiguos que han llegado hasta nosotros hasta las preocupaciones de los ecologistas actuales, se puede detectar el anhelo imperecedero de construir un orden social que tenga sentido, que haga más llevadera la ardua vida humana sobre la Tierra y que pueda brindar alguna satisfacción más o menos creíble a sus habitantes.

No hay duda de que hoy faltan los grandes designios que otrora brindaban sentido al campo de la política, y esto en todos los frentes. Un notable historiador de las corrientes comunistas nos dice que la izquierda “en gran medida ha perdido la batalla de las ideas” (Martelli, 2022, p. 56), dando como resultado “mucho espacio para amarguras, incertidumbres y miedos” (p. 58). Una voz de la socialdemocracia afirma que esta corriente partidaria en Europa debería contentarse con “generar mecanismos de protección social que ayuden a acotar la incertidumbre y generen seguridad” (Monge, 2022, p. 90), lo que no está equivocado, pero evidentemente es muy poco en comparación con el programa y las exigencias de la socialdemocracia en tiempos de Karl Marx. Además de modesta, esta posición acerca del presente puede generar una cierta confusión. El contexto actual ha generado una nueva necesidad de sentido histórico-político, que va más allá del anhelo de seguridad como este es concebido por el elector habitual de los partidos socialdemocráticos. Hay, paradójicamente, un renovado interés por las grandes concepciones teóricas que parecían conferir elementos de orientación a una humanidad desorientada, aunque estas concepciones puedan ser calificadas como opiniones exageradas y pesimistas en el contexto del presente.

El mérito de Aristóteles es haber tratado estos temas en forma metódica y haber construido conexiones complejas entre los múltiples aspectos que confluyen en lo que ahora llamamos política. Por ello es importante anotar que su obra la *Política* exhibe un método doble: (a) estudiar la historia (los antecedentes) del fenómeno socio-político y realizar un inventario empírico-documental de los aspectos importantes; y luego (b) emitir una valoración crítica, fundamentada en criterios racionales, a veces con ayuda de comparaciones entre varias culturas.

Como lo practicó Aristóteles, para estudiar los fenómenos políticos

necesitamos una combinación simultánea de distancia cognoscitiva y riqueza de datos empíricos, sin temor de establecer juicios valorativos bien fundamentados. Hay que desconfiar de las modas contemporáneas en las ciencias sociales, que —al igual que las obras del arte postmodernista— ofrecen una superficie rutilante, un mensaje atrayente y un contenido exiguo y decepcionante.

La teoría del progreso histórico de Jürgen Habermas y la vinculación entre credo y razón

Como se sabe por los avances de la antropología y la historia de las ideas, el pensamiento científico y el religioso provienen probablemente de una fuente común. La formación de concepciones filosóficas ha estado, a lo largo de milenios, influida por inspiraciones religiosas y teológicas, lo que, según Jürgen Habermas, afecta también e inevitablemente el contenido mismo de las teorías.² La religión ha sido hasta ahora el proyecto más amplio y efectivo para reducir el temor básico derivado de una incertidumbre fundamental: nuestro lugar en la creación. Las religiones, conjeturó *Octavio Paz* en un espléndido texto, han sido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: el “regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados”. El retorno a esa “patria original” (Paz, 1994, p.136) denota evidentemente rasgos místicos, pero este factor no desvaloriza un sentimiento hondo y perenne de los mortales, que, según Herbert Marcuse, no está opuesto a la razón.³ De acuerdo a Octavio Paz, el sentimiento religioso abarca la veneración de toda la obra de la Creación, una especie de participación solidaria y fraternal que se expresa hoy en el designio de la protección ecológica (1994, pp. 138-139, nota 12).⁴

Una de las tesis de este ensayo es subrayar la necesidad de una reflexión que nos enseñe otra vez lo problemático del progreso histórico y de toda actividad científico-técnica, una reflexión como la emprendieron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno al criticar el optimismo del racionalismo y la Ilustración. Por todo ello se puede percibir una notable actualización del viejo vínculo dilemático entre razón y fe, como lo demuestra la gran obra de Jürgen Habermas publicada en 2019: *Auch eine Geschichte der Philosophie* (posible traducción: *Otra historia de la filosofía*), cuyo primer volumen aborda “La constelación occidental de creer y saber” y su segundo volumen, se titula Libertad razonable. Indicios del discurso sobre creer y saber”.⁵ Habermas mismo publicó anteriormente varios

escritos sobre estos asuntos (1997; 2001, especialmente p. 23; 2005; Reder y Schmidt, 2008), habiendo examinado tempranamente las verdades enfáticas contenidas en algunas doctrinas religiosas y utopías políticas, en las fisuras de las continuidades históricas y en los fragmentos reacios a la integración dentro de los grandes sistemas filosóficos (Habermas, 1978, p. 6). El último *opus magnum* de Habermas concretiza, amplía y acentúa los temas y las tempranas conclusiones de este autor, contenidas, por ejemplo, en una conferencia poco conocida de 1988⁶. El libro de 2019 conecta la fe y la razón trazando una “genealogía del pensamiento postmetafísico” (Habermas, 2019, Vol. 1, p. 9), que intenta “un esclarecimiento racional de la comprensión de uno mismo y del mundo” (p. 12), un esclarecimiento que reconstruye, por lo menos parcialmente, “la transformación de la herencia de origen religioso” (p. 15) en uno de los elementos centrales de la filosofía occidental.

Los escritos de Habermas abarcan una visión enciclopédica —se podría decir: monumental y casi exhaustiva— del conjunto de la filosofía occidental y, en las últimas décadas, de los complejos nexos entre la fe y la razón. En muchos libros Habermas construye una notable síntesis centrada en el desarrollo del racionalismo y de la modernidad occidentales, como si la evolución del pensamiento mundial hubiese sido, en gran parte, una especie de preparación para arribar a ese resultado. Pese a su distanciamiento con respecto a la filosofía hegeliana y afines, él ha edificado una magna teoría *evolucionista* que culmina con su propio pensamiento y que está compuesta a partir de un marxismo ennoblecido por la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y enriquecido por fragmentos hermenéuticos, funcionalistas y estructuralistas, por estudios en torno a la filosofía del lenguaje, por una infinidad de datos empíricos y conocimientos históricos y por la crítica —muy acertada, por otra parte— del pensamiento postmodernista.⁷

También en su último *opus magnum* Habermas presupone que la humanidad ha avanzado en el dominio de la naturaleza exterior y en el desciframiento de nuestra consciencia mediante la adquisición continuada y creciente de competencias cognitivas y comunicativas. La autorreflexión de los seres humanos en un diálogo permanente y exento de presiones dominacionales debería conducir a un orden social relativamente razonable. Un grupo de discípulos de Habermas, entre los que se destacaron Klaus Eder y Rainer Döbert, ha realizado un importante aporte a esa concepción

que cree descubrir en la historia humana una evolución siempre ascendiente de competencias de toda índole, sobre todo de índole racional, una evolución que al mismo tiempo configura una sucesión universal y *quasi-obligatoria* de estadios o periodos que se manifiestan en las diferentes formas del pensamiento teológico y de las prácticas religiosas (*cf.*, entre otros, Döbert, 1973; Eder, 1973; 1976).

Hay que señalar que el propio Habermas, con su libro sobre la reconstrucción del materialismo histórico —del cual él jamás se distanció— estableció el cimiento para una secuencia muy extendida —y por ello normativa— de periodos históricos, los cuales marcarían las etapas del progreso humano, por lo menos en el ámbito occidental (Habermas, 1976).⁸ A pesar de su distanciamiento con respecto a las filosofías de la historia de Hegel, Marx y pensadores afines, Habermas generó una doctrina básicamente evolucionista en torno al desarrollo de las principales sociedades, desarrollo que culmina en lo que se conoce como la modernidad occidental, después de un cambio racional y sistemático de paradigmas.⁹ De acuerdo a Habermas, el cambio de paradigmas sigue los siguientes principios. Sería posible detectar un despliegue de las fuerzas productivas, institucionalizado de tal manera que este pueda tener lugar de manera previsible y sistemática. Esto conduciría a un cambio social también incesante, a una ampliación constante de las capacidades socio-políticas de conducir adecuadamente estos procesos, a un incremento de la complejidad general y a la declinación concomitante de las visiones tradicionales del mundo.¹⁰ En su último *opus magnum* Habermas mantuvo esta posición, apoyado en un impresionante despliegue de datos y conocimientos en torno al primer milenio antes de la era cristiana: los progresos intelectuales de la primera gran época axial (Habermas, 2019, Vol. 1, pp. 462-480; Vol. 2, pp. 189-211). Y en la mejor línea racional-humanista este autor asevera que a lo largo de este proceso tendría lugar la auto-emancipación del ser humano mediante la aplicación práctico-política de las habilidades críticas —los “procesos de aprendizaje político-morales” (Habermas, 2019, Vol. 2, p. 798)— que los ciudadanos vayan creando (Vol. 1, p. 393). Inspirado explícitamente en Karl Marx, nuestro autor supone que el ideal del futuro podría ser la “asociación comunicativa de sujetos que conocen y actúan” (Habermas, 2019, Vol. 2, pp. 577-580), sujetos que se mueven en un plano político de libertad permitido por la evolución histórica (pp. 624-656).

En el texto ya mencionado, Habermas nos dice explícitamente que la *Política* aristotélica y la filosofía de la historia de Hegel han sido reemplazadas por una “teoría postmarxista de la sociedad” (Habermas, 1991, p. 144), pero exhibiendo una faceta más escéptica, que se distinguiría por elaborar deliberadamente conclusiones limitadas y poco espectaculares y por su alcance temáticamente restringido. Fiel a una cierta tradición humanista de la modestia —que proviene del estoicismo clásico y que deberíamos rescatar—, Habermas afirma que entre sus convicciones referidas a la praxis socio-política se hallaría ante todo el esfuerzo sobre cómo restringir o eliminar el sufrimiento y las vulneraciones de las criaturas humanas y no tanto el designio de crear o concebir un nuevo orden, justo, racional, igualitario y profundamente democrático (Habermas, 1991, p. 145). Existe probablemente una discrepancia entre la magnitud y la calidad de la obra habermasiana, por una parte, y la modestia de sus conclusiones, por otra. Estas últimas se hallan en la línea de aquella filosofía clásica que ha sido prefigurada, entre otras corrientes, por el estoicismo y el pensamiento religioso cercano a este último. El aporte habermasiano contribuye con relativamente pocas luces al meollo de la dialéctica entre creer y saber, como las cuestiones del sentido de la vida y de la historia, la configuración de una existencia bien lograda y el contenido específico y contemporáneo de conceptos como libertad y democracia. Hay una discrepancia manifiesta entre la dimensión del último libro de Habermas (*Auch eine Geschichte der Philosophie*) y su modesto aporte a la temática tratada.

Admito que esta breve crítica es injusta. En primer lugar, porque las conclusiones de Habermas representan algo así como el límite de lo que se puede alcanzar en forma realista y desapasionada; en segundo lugar, porque lo rescatable de las actividades filosóficas e intelectuales se encuentra —entre otras tareas— en un retorno crítico y distanciado a los clásicos. Un caso paradigmático: para Aristóteles su *Metafísica* fue el esfuerzo de aplicar la filosofía a sí misma (1966, pp. 12-15 [982a-983a]). Parece, además, que la humanidad aprende del dolor, el sufrimiento, los conflictos y las catástrofes. Como el mismo Aristóteles aseveró, las tragedias resultan entonces una fuente privilegiada del saber (1963, p. 350).

La consciencia de lo que falta

Pese a esta apreciación mía no muy positiva de la obra habermasiana, hay que enfatizar la notable contribución de este autor a comprender mejor el complejo rol de las religiones en la conformación de toda la historia de la humanidad, un rol que posee evidentemente muchos elementos que podemos calificar como positivos. En la propia terminología de Habermas se puede afirmar que hasta hoy las religiones articulan “una consciencia de lo que falta” (2005, pp. 12-13, 137, 149 y 222)¹¹: mantienen despierta una sensibilidad hacia fallos y carencias y preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso instrumental-racional. Expresan intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de felicidad y paz.

La paradoja que se puede percibir en la obra habermasiana y en los escritos tardíos de Max Horkheimer puede ser descrita de la siguiente manera. Los nexos entre lo sagrado, el mito y el arte contribuyen a dar cuerpo, aunque sea precariamente, a una concepción que permite vislumbrar lo negativo o, por lo menos, lo criticable de la civilización industrial moderna. Al resistirse al decurso del mundo, el arte genuino es aquel que nos permite entrever, aunque sea de modo indirecto, lo absoluto y lo trascendente. Una vida bien lograda, como se decía en la Antigüedad, no puede ser reducida a la dimensión técnico-científica, por más brillante, previsible y exitosa que esta parezca ser, concepción que se inclina muchas veces a entender a los seres humanos y a su comportamiento como si fuesen vínculos medibles y relaciones cuantificables y tiende, por ende, a igualar y nivelar la humanidad. El criticar a esta corriente de la identificación forzosa e imparable de todo y todos conforma uno de los grandes motivos tematizados por la Escuela de Frankfurt. Siguiendo esta línea conceptual se puede decir que, a pesar de la universalidad contemporánea de los factores mercantiles, los nexos humanos no se agotan en vínculos contractuales, en la maximización del beneficio y en las decisiones según criterios de la racionalidad instrumental.

El sentido de la historia y la importancia de la religiosidad intelectual pueden ser comprendidos mejor si en este contexto echamos un breve vistazo a la filosofía de Immanuel Kant y a los estudios de la Escuela de Frankfurt, combinando este esfuerzo con una somera crítica del relativismo de moda. No

podemos sostener metódica y permanentemente que el amor, la esperanza y la solidaridad conforman exclusivamente juegos lingüísticos y sistemas aleatorios de signos semánticos —como lo aseveran no pocos postmodernistas—, pues nuestra vida quedaría vacía, nuestra consciencia insatisfecha y nuestro anhelo de conocer incompleto. Como afirma Habermas, la idea de un acercamiento al Reino de Dios, idea que permanece dentro de los límites de la mera razón, despierta en nosotros la consciencia de una responsabilidad colectiva frente a las carencias y falencias de nuestro orden social y del desarrollo histórico, y constituye, por lo tanto, una especie de protesta contra la contingencia del destino social y contra el caos del mundo material (Habermas, 2005, pp. 222-223 y 250; Kant, 1968b, pp. 260-261). La construcción de alternativas frente a destinos históricos que parecen inexorables tiene también un fundamento religioso, que es el vínculo entre la moral practicada y la promesa de felicidad. Basado en la filosofía de la religión de Immanuel Kant, Habermas sostiene que la ética abstracta y fría de las obligaciones debe ser ensanchada mediante postulados de origen religioso que incluyen la concepción del Reino de Dios, del bien mayor y la felicidad alcanzable, postulados que no son contrarios a la razón práctica (Habermas, 2005, pp. 223-224; Kant, 1968a, p. 764; 1968c, pp. 580 y 587). Las creencias religiosas permiten pensar que las injusticias históricas, el infortunio individual, el sinsentido de las edificaciones sociales y el caos de la materia no conservarán la última palabra en el desarrollo de la Creación.

Ya Kant señaló que no podemos renunciar a interrogaciones de orden metafísico y a reflexionar sobre la totalidad del universo y de nuestra existencia (1968a, pp. 650-655; 1968d, pp. 197-203). Tenemos que hacernos preguntas acerca de lo absoluto y lo irreductible, aunque las respuestas resulten imperfectas. A lo largo de la historia humana la religión ha resultado ser nuestra experiencia más profunda y nuestra representación simbólica de un sentido incondicional. Estos procesos complejos requieren siempre de interpretación y esclarecimiento. Como aseveró Habermas comentando a Ernst Cassirer, ganamos nuestros contactos con el mundo a través de estímulos sensoriales, pero los transformamos en un sentido simbólico y significativo, que es constitutivo para la existencia humana; esta mediación simbólica genera una cierta distancia con respecto al mundo y, paradójicamente, posibilita la convivencia razonable con los otros. La lengua, el mito, el arte y conocimiento teórico nos brindan el indispensable distanciamiento con la naturaleza (Habermas, 1997, pp. 16-20). Una de las

condensaciones de la transformación de la experiencia sensorial en sentido simbólico es la esfera de lo religioso.

Siguiendo a Kant, Habermas examina las posibilidades de un designio que combina la crítica de la religión con el motivo de su apropiación preservadora: contra el escepticismo dogmático y el derrotismo de la incredulidad intransigente, pretende salvar *determinados* contenidos de la religión que puedan justificarse dentro de los límites de la razón. Habermas afirma que es más interesante, por ejemplo, resguardar ciertos contenidos centrales de la Biblia que proseguir la lucha convencional contra el oscurantismo y el engaño sacerdotal. La razón práctica no estaría en condiciones de contrarrestar una modernización desbocada e irracional basándose exclusivamente en los elementos fríos de una teoría de la justicia, ya que le faltaría la creatividad inherente al descubrimiento y a la apertura de un mundo, creatividad que se manifiesta en las artes, la literatura y la religiosidad. Y esta creatividad sería indispensable para regenerar una conciencia normativa que hoy está en declinación. Para Habermas la filosofía kantiana de la religión nos permite apropiarnos de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin borrar la frontera entre el ámbito de la fe y el terreno del saber científico (2005, pp. 218 y 236).

Habermas reconoce que en el mundo occidental la sustancia normativa de los principales códigos éticos ha sido determinada por los grandes credos religiosos, aunque estos se hayan convertido hoy en un asunto estrictamente privado e individual. Dos elementos han tenido una influencia decisiva: los contenidos de la moral hebrea de justicia y rectitud del Antiguo Testamento y la ética del amor cristiano del Nuevo Testamento (Habermas, 1999, pp. 16-19). Efectivamente: las más diversas corrientes histórico-culturales han transmitido estos principios a sociedades muy diferentes de las de origen, los han modificado y enriquecido y finalmente los han secularizado en gran medida. Pero fue su núcleo religioso lo que posibilitó que hayan alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y convicción públicas, que hasta el presente no ha podido ser reemplazada por otra creación cultural. Dice Habermas que sería injusto excluir a la religión del debate público en las sociedades secularizadas del presente porque la religión sigue siendo la gran fuente para la dotación de sentido y porque aún hoy la frontera entre lo santo y lo profano permanece fluida. En este caso, aseveró Habermas, la determinación de ese lindero debería ser una tarea común de la

ciencia y la teología, donde ambas trataran de ponerse una en lugar de la otra (2001, p. 22).

Varios autores de la Escuela de Frankfurt o cercanos a ella hicieron algo similar. Estamos ante una preocupación por la religiosidad intelectual que tiene que ver directamente con la pregunta por el sentido de la historia y la política, reflexionando acerca de los peligros y los desafíos a los cuales la humanidad se enfrenta continuamente.¹² Pero hay algo más, analizado por Max Horkheimer. En los últimos años de su vida él se dedicó a temas que en lenguaje sencillo se podrían calificar como teológico-filosóficos. Horkheimer creyó encontrar una especie de contrapeso a lo que él llamó el *mundo administrado*, ese terrible orden social, en el cual —independientemente de gobiernos capitalistas o socialistas— el “ciudadano” normal y corriente está sometido a las instrucciones y los caprichos de una burocracia insaciable.

Horkheimer señaló, retomando una idea de origen teológico, que el desarrollo histórico, aunque terminase en un final feliz, no puede resarcir los agravios y la injusticia que tuvo que soportar la humanidad (1930, p. 92; 1968, Vol 1, p. 47). Se puede, evidentemente, explicar las causas de la angustia y el desconsuelo individuales y sociales, pero sería irracional el atribuir a la evolución histórica un sentido universal que justifique ese sufrimiento y que, más aún, lo califique de imprescindible para construir y legitimar un plan salvífico que integre los padecimientos en una totalidad positiva y exculpe exitosamente todas las huellas del dolor humano. Sin una base teológica, afirma Horkheimer, no puede fundamentarse el postulado de que el amor es mejor que el odio (1970a, pp. 60 y 81). En una sociedad donde lo único que cuenta es la obtención de ganancias materiales y en la que florecen únicamente nociones positivistas y empiricistas del saber científico, es imposible aseverar que la rectitud y el amor son más convenientes que la iniquidad y el odio, máxime si estos últimos nos brindan claras ventajas materiales, como suele ocurrir habitualmente. Sin una moral trascendente, que de alguna manera estriba en lo divino, no se puede afirmar, como escribió Horkheimer, que la justicia y el amor sean mejores que la infamia y aversión (1970b, p.36).¹³ Cuando se trata de fundamentar en última instancia el sentido de las normas éticas en su pretensión de validez universal, se perciben rápidamente los límites de una moral exenta de todo impulso teológico. Sólo la genuina religiosidad, escribe Mircea Eliade, puede brindarnos dos grandes principios normativos, hoy tan indispensables como en épocas lejanas: algo

que dé sentido a la existencia misma del universo y al conjunto de los esfuerzos humanos, por un lado, y una base para cimentar nuestros sistemas éticos, por otro.

Lo rescatable de la religión para el mundo de hoy debe ser visto en algunos elementos que son comunes a casi todos los credos y que han estado inextricablemente unidos a un concepto profundo de lo teológico: el respeto absoluto a la vida, el mandamiento del amor y la ética de la reciprocidad. En sus primeros tiempos la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt estuvo alimentada por la solidaridad con el sufrimiento, con las víctimas de la historia y con los excluidos del poder.¹⁵ La condición de toda verdad, dijo Theodor W. Adorno, es el ansia de expresar y hacer elocuente el sufrimiento, ya que este es la objetividad por excelencia (Adorno, 1966, pp. 29, 362-364 y 369-372). Por ello no se puede y no se debe aceptar la idea de que la muerte sea “lo último por antonomasia”, ya que un elemento fundamental de toda verdad es que esta perdure en su núcleo; sin duración no habría ninguna verdad (Adorno, 1966, p. 362).

Probablemente desde un comienzo, la Escuela de Frankfurt ha estado inspirada por la nostalgia de lo completamente otro. Blanca Solares señaló que esta corriente de pensamiento estuvo influida desde un principio —aparte de los clásicos— por fragmentos hermenéuticos, teológicos y antropológicos y por elementos contenidos en las grandes obras de arte y literatura, y todos ellos contribuyeron a percibir los límites del cientificismo y del positivismo, por un lado, y redescubrir el valor de los mensajes contenidos implícitamente en el mito, la poesía y la religión, por otro. Según esta autora, la concepción de una “razón objetiva” que vaya allende la frontera de la racionalidad instrumental, fue fructificada decisivamente por el pensamiento simbólico (y utópico, habría que añadir), que es propio del mito y del arte y la vinculación de ambos con lo sagrado (Solares, 1998, p. 232).

La cuestión del sentido de la vida y de la historia en los textos de la antigua Mesopotamia

Algo podemos aprender de experiencias pasadas, pues en cierto sentido el ser humano exhibe algunas continuidades notables. El *opus magnum* de Habermas está centrado, como se dijo, en la evolución del racionalismo occidental, pero también se enriquece examinando los primeros modelos

civilizatorios de la historia humana en Egipto, Mesopotamia e Israel. Habermas señala que en estas grandes culturas la presión de la vida cotidiana debilitó paulatinamente la fuerza explicativa y cognitiva de las visiones míticas del mundo (Habermas, 2019, Vol. 1, p. 274); la experiencia de las presiones sociales permanentes fomentó poco a poco una cierta autonomía del pensamiento y obligó a un razonar fuera de las seguridades que brindaban las verdades teológicas (Habermas, 2019, Vol. 1, pp. 304 y 364).

Evidentemente: el caso de Mesopotamia es filosóficamente el más interesante, y esto por un motivo que no menciona Habermas. Desde un comienzo y diferenciándose de Egipto, el país entre el Tigris y el Éufrates fue una región abierta a las devastaciones humanas (las invasiones permanentes de otros pueblos) y a los desastres naturales (inundaciones, sequías y terremotos), y conoció así un clima de frecuentes calamidades sociales, en un grado mucho mayor que en otros territorios (entre muchos otros, *cf.* Kramer [1986], Margueron [1996, 443-446] y Oppenheim [1970]). Todo esto, según varios investigadores de las culturas antiguas, favoreció la primera la reflexión filosófica sobre el sentido de la historia y la existencia. Esto condujo de manera relativamente rápida al florecimiento de una literatura *sumeria* de extraordinaria calidad, que fundamentó el nacimiento de un pensamiento protofilosófico (*cf.* Jacobsen, 1958, Vol. 1, pp. 165-284; Moscati, 1962, pp. 74-88 y 282-288) por primera vez a nivel mundial. Al reflexionar en torno a las calamidades sucesivas que ocurrieron en su país, los sumerios elaboraron una contribución realmente original. Se trata de una *visión pesimista del mundo*, en la cual los elementos celebratorios son escasos y no conducen a una concepción *armonicista* de la totalidad social y divina, como en casi todos los otros modelos civilizatorios.

Los textos sumerios están llenos de agravios y quejas contra los hombres y también contra los dioses, lo que, obviamente, no constituye algo único a lo largo de la historia universal. Pero los agravios de esta cultura (tercer milenio a. C.) nunca hallan consuelo o simplemente una respuesta plausible. El legado filosófico de la civilización sumeria es, por lo tanto, una concepción distanciada y crítica del destino, de los dioses y de los hombres. Los dioses no son siempre propicios a nuestros designios, y los hombres tienden permanentemente a la traición. El ámbito humano es el reino de la inestabilidad general y de la astucia práctica, con sus fenómenos conexos,

como el abuso de confianza, la perversidad y la inconsecuencia. Estos escritos ponen tempranamente en duda la justificación usual de las funciones del Estado y de las dinastías reinantes; tematizan asimismo el *sinsentido* de la rectitud ética. Estas muestras arcaicas de un pesimismo moral y de un escepticismo cognitivo son algo muy raro, que se da pocas veces en otras civilizaciones, por lo menos en estadios tempranos de las mismas.

Pero la actitud relativamente distanciada de los escribas sumerios ante sus dioses no significa necesariamente una negación de la religión y de su necesidad histórica. Toda moral sería imposible sin un fundamento religioso, nos dicen los escribas mesopotámicos (Jacobsen, 1958, pp. 282-284; Moscati, 1962, pp. 35-50). Algo estructuralmente similar afirmó Hermann Lübbe (2010, pp. 235-240) en el siglo XX, cuando sostuvo que lo que permanece de la religión después de la Ilustración y de los avances científicos es la praxis del manejo de la contingencia, es decir: tratar de superar lo incierto, lo fortuito, lo imprevisible y lo posible (que no es idéntico a lo necesario).

Las preguntas decisivas que entonces emergieron en Sumeria pueden ser formuladas de la siguiente manera: ¿Vale la pena un comportamiento de acuerdo a las leyes divinas y a las buenas costumbres del tiempo? ¿Tienen sentido la moral y su práctica cotidiana? ¿Poseen los dioses la omnipotencia y la sabiduría que habitualmente se les atribuye? ¿Es nuestro mundo, que nos han dejado u ordenado los dioses, realmente razonable y digno de ser cuidado y celebrado? ¿Hay poderes por encima de los dioses? Y entonces: ¿Qué sentido tiene el mundo? Estas preguntas, muchas sin una respuesta adecuada, configuran la originalidad del aporte mesopotámico a la paulatina formación de una filosofía crítica, que ya entonces habría podido ser calificada como la consciencia de la desolación humana, sin crear o presuponer simultáneamente (a) un consuelo naturalista o teológico y (b) una gran síntesis final armónica, como se puede percibir en las obras literarias de numerosos modelos civilizatorios. Esto es lo filosóficamente notable y lo rescatable en los mesopotamios. Posteriormente los babilonios hicieron la experiencia amarga de que la vida urbana es algo mucho más complejo de lo relatado en sus epopeyas heroicas y en sus leyendas religiosas. Los códigos de comportamiento relativamente simples, pese a su prestigio ancestral, no podían dar cuenta de la compleja

relación con el prójimo. Uno de los resultados es la convicción de que los conflictos no siempre pueden ser resueltos ni por la fuerza ni por el raciocinio legal-judicial. Por ello la inclinación a la transgresión de las leyes nace en el instante en que las mismas son promulgadas. En esta línea también se puede argumentar, con una sólida base empírico-documental, que la naturaleza actual de los dirigentes políticos más conocidos – una combinación de astucia práctica y estulticia intelectual – y asimismo la mentalidad predominante de los ciudadanos – escasa información socio-cultural y desinterés por asuntos públicos – harían simplemente superfluo y obsoleto todo intento de elaborar una teoría política que incluyera la cuestión del sentido ético e histórico.¹⁶

Habermas analiza también y muy detalladamente la relevancia filosófica de la religión judía en su etapa bíblica. Afirma que el aporte original de los antiguos israelitas reside en la transformación operada con respecto al poder político: después de las experiencias traumáticas con la conquista de Tierra Santa por los persas y los babilonios, los israelitas habrían comprendido “la ambivalencia de la legitimación del poder como gracia divina” (Habermas, 2019, Vol. 1, p. 331) y habrían desarrollado un orden social con rasgos “igualitarios, universalistas y anti-autoritarios”, que corresponderían mejor a la Alianza entre Dios y Su pueblo elegido (Habermas, 2019, Vol. 1, p. 338; Vol. 2, p. 82). Aquí es de justicia mencionar que un miembro de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Erich Fromm, fue un genuino pionero al haber postulado de modo sistemático el carácter humanista y progresista de los aspectos políticos contenidos en el Antiguo Testamento, tematizando algo que Habermas deja de lado: el Génesis bíblico habría establecido el “derecho a desobedecer”¹⁷ como el primer acto de libertad y de conocimiento de los seres humanos. Habermas no menciona ninguna publicación de Fromm.

Conclusión provisional: el exceso de éxito y los dilemas del presente

La generación contemporánea ha visto los avances más extraordinarios del nivel de vida en la historia universal, pero también el triunfo de una sociedad signada por la despersonalización y el consumismo, la devastación del medio ambiente y la posibilidad de autodestrucción de la especie humana. La angustia, la anomia, la soledad y diversos fenómenos de alienación son el

reverso de una era caracterizada por el progreso material. En su ética de la conservación y la prevención, Hans Jonas, el gran filósofo de la religión, aseveró que la amenaza de una catástrofe general proviene del “exceso de éxito” que le ha sido deparado al proyecto de Francis Bacon, que es el designio moderno por excelencia: “el dominio sobre la naturaleza para el mejoramiento del destino humano”. (El marxismo resultaría ser uno de los más fieles ejecutores del ideal de Bacon, pero no el más efectivo.) La destrucción ecológica es el fenómeno más visible que nos muestra, de acuerdo a Jonas, los peligros inherentes al programa de “conocer es poder”, que se basa en una actitud arrogante y al mismo tiempo demasiado optimista en torno a un crecimiento económico y un progreso científico incesantes e irrestrictos (Jonas, 1984, p. 251 y 256; cf. también Rodríguez Ramírez, 2003, pp. 82-83).

Este despliegue evolutivo no tiene más sentido que alimentarse a sí mismo. Pero aun si la historia universal no tiene sentido racional, podemos atribuirle uno a determinados espacios y a ciertos esfuerzos políticos, sociales y culturales del desarrollo humano. La vocación del ser humano es tal vez brindar un sentido provisional a un universo sin sentido aparente, aunque esta opinión debe ser igualmente relativizada y sometida al tamiz de la crítica. Asimismo, podemos y debemos manifestar juicios valorativos en torno a etapas históricas más o menos delimitadas y realizar comparaciones entre diferentes vías del desarrollo. Basados en conocimientos que podemos verificar (y rectificar) y asimismo en esfuerzos teóricos sometidos al escrutinio de la ciencia, podemos analizar críticamente los procesos transcurridos hasta hoy. Karl Löwith sostuvo que la renuncia estoica a admitir un sentido de la evolución universal —y, por lo tanto, el abandono de una certidumbre absoluta acerca de nuestro devenir— nos abre la posibilidad de perspectivas de sentido no dogmáticas, restringidas a periodos y espacios determinados (Löwith, 1997).¹⁸ Esto no es un débil consuelo para compensar la pérdida de pautas de orientación seguras y confiables, pero constituye un camino más o menos aceptable hacia análisis y comparaciones históricas y hacia el establecimiento de metas parciales dentro de un espíritu racional y humanista. Los muy distintos modelos de convivencia humana que han surgido hasta el presente, donde la desilusión es el factor predominante, deben ser percibidos según una óptica pragmática, que pueda juzgar sus resultados concretos según su éxito o fracaso para facilitar la vida humana cotidiana y no de acuerdo con la cercanía o distancia que dichos fenómenos tengan con respecto a un objetivo de la historia preestablecido dogmáticamente de antemano.

Las creencias religiosas y sobre todo una religiosidad intelectual, como la propuesta por Kant y Hegel, promueven un freno para la *hybris* —el orgullo, la soberbia y la desmesura—, una limitación para los designios humanos de dominación y explotación totales del universo. Hay que considerar que la racionalidad instrumental, alimentada precisamente por sus éxitos en la dominación del mundo objetivo y exenta de un espíritu de modestia ante la naturaleza y la esfera íntima de los seres humanos, puede transformarse en una convicción dogmática y soberbia que no se deja irritar ni conmover por Auschwitz o Hiroshima. Como escribió Daniel Bell en un texto poco conocido —siguiendo un argumento del teólogo Reinhold Niebuhr—, el estalinismo y el fascismo son posibles cuando el ser humano, solazándose en su soberbia, iguala su yo con Dios y sus obras con la creación celestial. El ateísmo racionalista propalado por los marxistas no sería un buen contrapeso a esta tendencia porque fundamenta y difunde la doctrina de la perfectibilidad ilimitada de los seres humanos, que es precisamente el cimiento de esta *hybris*, este orgullo luficeriano de equipararse con Dios (Bell, 1966, p. 312).

Notas

¹ Sobre la relevancia y pertinencia de la obra de Maquiavelo, cf. Berlin, 1980, pp. 25-79; también, Bubner, 2002, pp. 108-116.

² Véase Jürgen Habermas (2005, p. 234). Según Habermas, esta concepción está esbozada en la obra de Immanuel Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, originalmente publicada en 1793 (Kant, 1968a).

³ En un texto hoy olvidado Marcuse aseveró que “la idea de la razón no es necesariamente antirreligiosa. La razón deja la posibilidad abierta de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y determinado por este fin” (1962, p. 225).

⁴ Es similar la opinión central de Hans Jonas (1984).

⁵ Se trata de la obra más amplia escrita hasta ahora por este autor. Sobre la intención profunda de la teoría habermasiana, manifiesta en sus últimos escritos, cf. Peter E. Gordon (13 de junio de 2019), *Seine Philosophie hat die Lehren der Katastrophe verinnerlicht* [Su filosofía ha interiorizado las enseñanzas de la catástrofe]. *Die Zeit*, suplemento Feuilleton, p. 34.

⁶ La conferencia se publicó bajo el título “Transzendenz von innen, Transzendenz

ins Diesseits” (Transcendencia de adentro, transcendencia hacia el más acá) (Habermas, 1991).

⁷ Una temprana crítica a Habermas desde una posición cercana a la suya se encuentra en Axel Honneth (cf. Jaeggi y Honneth, 1977, pp. 456-459).

⁸ Para una crítica a las consecuencias práctico-políticas de esta concepción, cf. Guggenberger (1974).

⁹ Para la descripción analítica del cambio de paradigmas conducente a la modernidad, cf. Habermas (2019, Vol. 2, pp. 384-427 y 505-522).

¹⁰ Una temprana descripción del cambio de paradigmas se encuentra Habermas (1973, pp. 390-392).

¹¹ La concepción de Habermas está inspirada en Kant (1788/1968b, p. 260).

¹² Sobre el sentido de la historia y la existencia en conexión con la religiosidad intelectual, cf. Berger (1988, pp. 7, 23-24 y 87), Bruce (1996) y Fromm (1978, p. 359).

¹³ Cf. el interesante artículo de Wiebrecht Ries (1976).

¹⁴ Cf. Eliade (1989, pp. 11-12). Esta necesidad anímica de todo ser humano se transluce, según Mircea Eliade, en las múltiples estrategias de buscar un origen identificador y en las nostalgias por conocer los comienzos del Hombre y del universo. Un enfoque distinto se encuentra en la hermosa y breve obra de Karl Löwith (1962), *Wissen, Glaube und Skepsis*.

¹⁵ Sobre este contexto, cf. Claussen (2003, p. 320) y Knauer (2003).

¹⁶ Sobre la perseverancia de esta constelación hasta hoy, cf., entre otros, Borgida, Christopher y Sullivan (2009).

¹⁷ Entre otros escritos de este autor, cf. Fromm (1967, pp. 67-70).

¹⁸ Sobre la vida y obra de Löwith, cf. Ries (1992) y la celebrada biografía intelectual de Donaggio (2006).

Referencias

- Adorno, T. W. (1966). *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Aristóteles (1963). Poetik. En *Hauptwerke* (pp. 336-376). Kröner.
- Aristóteles. (1965). *Politik*. Rowohlt.
- Aristóteles. (1966). *Metaphysik*. Rowohlt.
- Bell, D. (1966). Die Diskussion über die Entfremdung. En: L. Labedz (Comp.), *Der Revisionismus*. Kiepenheuer & Witsch.
- Berger, P. L. (1988). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Fischer.
- Berlin, I. (1980). The Originality of Machiavelli. En *Against the Current. Essays in the History of Ideas* (pp. 25-79). Hogarth Press.
- Berlin, I. (1992). *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*. Fischer.
- Borgida, E., Christopher, F., y Sullivan, J. (Comps.). (2009). *The Political Psychology of Democratic Citizenship*. Oxford University Press.
- Bruce, S. (1996). *Religion in the Modern World*. Oxford U.P.
- Bubner, R. (2002). *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*. Suhrkamp.
- Claussen, D. (2003). *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*. Fischer.
- Döbert, R. (1973). *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Suhrkamp.
- Donaggio, E. (2006). *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*. Katz.
- Eder, K. (Comp.). (1973). *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Suhrkamp.
- Eder, K. (1976). *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*. Suhrkamp.

LA NECESIDAD CONTEMPORÁNEA DEL SENTIMIENTO RELIGIOSO

Eliade, M. (1989). *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*. Suhrkamp.

Fromm, E. (1967). *Y seréis como dioses*. Paidós.

Fromm, E. (1978). Religion und Gesellschaft. En R. Funk, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik* (Epilogo). DVA.

Gordon, P. E. (13 de junio de 2019). Seine Philosophie hat die Lehren der Katastrophe verinnerlicht. *Die Zeit*, suplemento Feuilleton, p. 34.

Guggenberger, B. (1974). *Wem nützt der Staat? Kritik der neomarxistischen Staatstheorie*. Kohlhammer.

Habermas, J. (1973). Über das Subjekt der Geschichte. Diskussionsbemerkung zu falsch gestellten Alternativen. En *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (pp. 389-398). Suhrkamp.

Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Suhrkamp.

Habermas, J. (1978). *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Reclam.

Habermas, J. (1991). Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. *En Texte und Kontexte* (pp. 127-156). Suhrkamp.

Habermas, J. (1997). *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Suhrkamp.

Habermas, J. (1999). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp.

Habermas, J. (2001). *Glauben und Wissen*. Suhrkamp.

Habermas, J. y Ratzinger, J. (2005). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Herder 2005.

Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp.

- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp.
- Höffe, O. (2006). *Aristoteles*. Beck.
- Horkheimer, M. (1930). *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Kohlhammer .
- Horkheimer, M. (1962). Die Aktualität Schopenhauers. En M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge* (pp. 124-141). Europäische Verlagsanstalt.
- Horkheimer, M. (1968). *Materialismus und Metaphysik*. En *Kritische Theorie*. Fischer.
- Horkheimer, M. (1970a). *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Furche.
- Horkheimer, M. (1970b). *Verwaltete Welt*. Arche.
- Jaeger, W. (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE.
- Jaeggi, U., y Honneth, A. (Comps.). (1977). *Theorien des Historischen Materialismus*. Suhrkamp.
- Jacobsen, T. (1958). Mesopotamia. En H. Frankfort et al. (Eds.), *El pensamiento prefilosófico* (Vol. 1, pp. 165-284). FCE.
- Jonas, H. (1984). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp.
- Kant, I. (1968a). Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. En *Werke in zehn Bänden* (Vol. 7). WBG.
- Kant, I. (1968b). Kritik der praktischen Vernunft. En *Werke in zehn Bänden* (Vol. 6). WBG.
- Kant, I. (1968c). Kritik der Urteilskraft. En *Werke in zehn Bänden* (Vol. 8). WBG.
- Kant, I. (1968d). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. En *Werke in zehn Bänden* (Vol. 5). WBG.
- Knauer, P. (2003). *Eine andere Antwort auf das "Theodizee-Problem" – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht*. *Theologie und Philosophie*,

78(2), 193-211.

Kramer, N. S. (1986). *L'histoire commence à Sumer*. Arthaud.

Löwith, K. (1962), *Wissen, Glaube und Skepsis*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Löwith, K. (1997). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Herder.

Hermann Lübke, H. (2010). Religion nach der Aufklärung. En J. Schlieter (Comp.). *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (pp. 235-240). Reclam.

Marcuse, M. (1962). *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Luchterhand.

Margueron, J. C. (1996). *Los mesopotámicos*. Cátedra.

Martelli, R. (2022). La izquierda en busca de sentido. Reflexiones desde la experiencia francesa. *Nueva Sociedad*, 297, 56-64.

Monge, C. (2022). *La socialdemocracia se juega en la batalla contra el miedo*. *Nueva Sociedad*, 297, 81-90.

Moscatti, S. (1962). *Die Kulturen des Alten Orients*. Piper.

Oppenheim, L. (1970). *La Mésopotamie: portrait d'une civilisation*. Gallimard.

Paz, O. (1994). *Itinerario*. Seix Barral.

Reder, M., y Schmidt, J. (Comps.). (2008). *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Suhrkamp.

Ries, W. (1976). Die Rettung des Hoffnungslosen. Zur "theologia occulta" in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 30(1), 69-81.

Ries, W. (1992). *Karl Löwith*. Metzler.

Rodríguez Ramírez, C. A. (2003). La alteridad en las reflexiones éticas de Jürgen Habermas y Hans Jonas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 41(103), 79-86.

Solares, B. (1998). Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro. En: G. Zabludovsky (Comp.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico* (pp. 215-233). Plaza & Valdés/ UNAM.

(Re)hacer la Teoría Crítica para una (re)lectura feminista

(Re) doing Critical Theory for a Feminist (Re)reading

Estelle Ferrarese
Université Jules Vernes de Picardie, Francia

Resumen

El presente artículo se basa en la convicción de que el feminismo tiene algo que decir respecto de la Teoría Crítica, bien sea sobre la participación, la cosificación, el capitalismo, la crisis, o incluso sobre los procesos de subjetivación en general. La Teoría Crítica feminista se niega a abandonar el terreno teórico general porque las mujeres han sido expulsadas de él. A esta inflexión teórica la moviliza la convicción de que el feminismo puede y debe conformar el gesto crítico; ya sea que este gesto se ejerza o no sobre el patriarcado y la dominación masculina.

Palabras claves: teoría, crítica, feminismo, vulnerabilidad, social.

Abstract

The present article is based on the conviction that feminism has something to say about Critical Theory, be it about participation, reification, capitalism, crisis, or even about the processes of subjectivation in general. Feminist Critical Theory refuses to abandon the general theoretical terrain because women have been expelled from it. This theoretical inflection is mobilized by the conviction that feminism can and must shape the critical gesture; whether or not this gesture is exercised on patriarchy and male domination.

Keywords: theory, critique, feminism, vulnerability, social.

Recibido: 20-11-2022. Aceptado: 20-12-2022



Texto traducido del original por Cristóbal Balbontín con la aprobación de la autora y del editor del texto en francés:

Ferrarese, E. (2018). (Re)faire de la théorie critique pour une (re)lecture féministe. *Revue cités*, 73, 43-55. <https://www.cairn.info/revue-cites-2018-1-page-43.htm>.

Estelle Ferrarese es profesora de Filosofía Moral y Política en la Universidad Picardie-Jules-Verne (Francia). Es miembro titular del Instituto Universitario de Francia.

Contacto: estelle.ferrarese@u-picardie.fr

Cómo citar: Ferrarese, E. (2023). (Re)hacer la Teoría Crítica para una (re)lectura feminista. *Revista Stultifera*, 6(1), 49-63. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-03.

¿Por qué orientar la Teoría Crítica hacia el feminismo —o viceversa— a principios del siglo XXI?

La razón radica en que la Teoría Crítica se encuentra bajo sospecha, por un lado, por su feminismo poco reflexivo. Los pasajes aparentemente feministas de la obra de Adorno son precisamente aquellos de los que surgen las posiciones más reaccionarias sobre las relaciones de género.¹ Su crítica al patriarcado se basa en la convicción de que las mujeres

no participan en la actividad eficiente en la que se basa esta civilización. Es el hombre quien debe salir al mundo hostil, al que le corresponde actuar y luchar. La mujer no es un sujeto. No produce nada, pero se contenta con cuidar a los que producen. (Adorno y Horkheimer, 1974, p. 270)

De esta forma las preocupaciones feministas terminan alojándose solo en los prólogos y los arrepentimientos. Es el caso asimismo de Habermas, quien en su prefacio de 1992 al *L'Espace public* treinta años después de su publicación inicial, se preguntó finalmente si

la exclusión de las mujeres era un elemento constitutivo de la esfera pública política, en el sentido de que no solo estaba continuamente dominada por los hombres, sino que estaba determinada, en su estructura y en su relación con la esfera privada, según un criterio sexual. (Habermas, 1992, p. VIII)

Más recientemente figura el caso de Harmut Rosa, quien estuvo de acuerdo en que podría haber tratado el carácter de género del tiempo en su reflexión sobre la aceleración social contemporánea, pero subrayó que era de “importancia secundaria” para su proyecto de pensar la modernidad a través del prisma de su cadencia (Rosa, 2010, p. 24).

Por otro lado, la Teoría Crítica —la de la Escuela de Frankfurt—², está rodeada de teorías con una impronta feminista que pretenden apropiarse del término “Teoría Crítica” sin prestar mucha atención a su programa, salvo en temas menores, como en el caso de Judith Butler, que solo presta una breve atención a los razonamientos de Adorno sobre lo que significa “devenir ser humano” (Butler, 2007, pp. 103-112). ¿Por qué, entonces, perseveramos en la versión alemana, simultáneamente hegeliana-marxista y micrológica, de la Teoría Crítica?

En efecto, existe, en los márgenes de la vertiente americana³, un pequeño grupo que intentó, en los años ochenta y noventa, dar un giro

feminista a la reflexión sobre la deliberación y la participación política; cuestión que en aquel momento centraba las preocupaciones políticas e intelectuales del movimiento feminista. Este pequeño grupo estaba formado por Nancy Fraser, Seyla Benhabib e Iris Marion Young.

En el caso de Iris Marion Young, ella defendió la idea de que la caracterización del espacio público por la imparcialidad y la racionalidad tenía como consecuencia necesaria la circunscripción de la necesidad, del deseo y del sentimiento al ámbito doméstico, y con ello de quienes se presentan como sus guardianas: las mujeres (1987, p. 66). Nancy Fraser, por su parte, que defiende un socialismo fácilmente soluble a las preocupaciones políticas francesas, ha sido probablemente la que más acogida ha tenido en Francia. En el centro de todo esto está la noción del “contrapúblico subalterno”, movilizado dentro y fuera de los círculos feministas, porque desafía la pretensión liberal de poder hacer autónomo el foro de la deliberación pública ante el campo prepolítico de las desigualdades entre los ciudadanos. Para Fraser, el espacio público no puede verse como la esfera única, coextensiva con la comunidad política, modelada por Jürgen Habermas. No solo hay, sino que debe haber contrapúblicos subalternos. Ellos se definen como “ámbitos discursivos paralelos en los que los miembros de los grupos sociales subalternos elaboran y difunden contradiscursos que les permiten aportar sus propias interpretaciones de sus identidades, de sus intereses y de sus necesidades” (Fraser, 2005, p.126).

Con todo, en el presente artículo, más que cartografiar los temas propuestos por esta primera ola de la crítica feminista, mantendremos una postura general, que se basa en la convicción de que el feminismo tiene algo que decir sobre la participación, la cosificación, el capitalismo, la crisis, o incluso sobre los procesos de subjetivación en general. La Teoría Crítica feminista se niega a abandonar lo general porque las mujeres han sido expulsadas de él. La moviliza la convicción de que el feminismo puede y debe conformar el gesto crítico, se ejerza o no sobre el patriarcado y la dominación masculina.

Ante este panorama, queremos demostrar que es posible una recepción furtiva de la Teoría Crítica, un uso tan escrupuloso en su forma como infiel a su destino. De conformidad con lo anterior, parece posible distinguir al menos tres constelaciones temáticas de la Teoría Crítica que

pueden ser apropiadas o desviadas para el feminismo de nuestro tiempo: (a) un pensamiento de la naturaleza, que permite poner la naturaleza —humana, femenina y biológica— en su justo lugar; (b) una reflexión sobre la emancipación y las paradojas de su búsqueda; (c) finalmente, una teoría de la forma de vida capitalista, que ofrece una visión fecunda de la articulación entre producción y reproducción.

Una naturaleza intrascendente y superflua

La Escuela de Frankfurt se ha distinguido por una crítica a la “segunda naturaleza” que nos impone el capitalismo, una segunda naturaleza cosificadora y sin sentido, pero que no apunta a ninguna “primera” naturaleza a la que sea posible volver. No hay retorno: “la imagen de una naturaleza inalterada solo aparece en la alteración en la que expresa su opuesto” (1991, p.92), dice Adorno en un aforismo de *Mínima Moralia* dedicado —cabe precisar— al “carácter femenino”.

Para Adorno y Horkheimer, la historia es la historia del despliegue de la razón instrumental; coincide con un dominio cada vez más completo de la naturaleza, interna y externa. En el mismo movimiento, la naturaleza externa fue dotada de un carácter intemporal y ahistórico, y se hizo aprehensible como un mundo de objetos cuantificables, opuesto al mundo humano. En cuanto a la naturaleza humana, en su textura somática, afectiva, incluso teleológica, ha sido igualmente moldeada, formada por la razón y sus imperativos. Y no hay forma de saber lo que hemos perdido en el proceso de desarrollo de la razón y de dominio de la naturaleza. Lo que somos es el resultado de este proceso de dominación. Pero, aún más radicalmente, el ser humano —tanto el hombre como la mujer— no puede ser concebido como un ser estático. Los poderes externos —las condiciones de producción y de vida a las que hay que adaptarse, la existencia de ciertas “cosas”, las formas de poder y las normas, etc.— imponen ciertas determinaciones. Lo biológico en sí mismo es continuamente determinado y elaborado por una práctica cultural, tiene una historia. Cada uno de los dos conceptos de historia y naturaleza solo puede movilizarse en una función crítica frente al otro (Adorno, 2008). En cuanto a la reconciliación con la naturaleza, que Adorno reclama regularmente en su obra, no presupone un reencantamiento de la naturaleza, ya que esta se encuentra llena de impulsos y tendencias contradictorias —por ejemplo, la compulsión o la repetición—, que no son deseables. Más bien, supone que el ser humano

deja de ser considerado como el otro de la cultura. En pocas palabras, no solo la naturaleza y lo dado son inencontrables, sino que resulta políticamente problemático buscarlos.

Adoptar este punto de vista, para darle un giro feminista, ciertamente permite subrayar que la invocación de la naturaleza no es más que suscitar o reforzar la naturalización de una relación histórica, pero esto puede llevarse a cabo, y se ha llevado a cabo, desde muchas otras perspectivas feministas. Permite movimientos teóricos más particulares. En primer lugar, refuta las tesis defendidas por la ecofeminismo. Según esta última, las mujeres tienen una relación transhistórica con la naturaleza, que no es de dominación: “El trabajo de producción de la vida no debe interpretarse como una interacción de un ser humano con la naturaleza, sino como un acto de la propia naturaleza” (Mies, 1990, p.64). Debido a las tareas específicas de las que son responsables las mujeres en el proceso reproductivo (incluyendo la maternidad, el cuidado de los niños, las tareas domésticas), tendrían una relación con el entorno natural basada en la responsabilidad y el rechazo de la burda apropiación, y tendrían una perspectiva que trasciende el modo de producción capitalista y colonialista (Warren, 1997). Esta postura se basa en una doble ilusión. Una de ellas es la existencia de una naturaleza externa siempre separada de la esfera humana, que podría ser aprehendida de modo “masculino” o “femenino”. La otra es la evidente e inmediata preocupación por la naturaleza que caracterizaría a las mujeres.

Tanto la naturaleza externa como la interna son el resultado de arreglos políticos y de una economía política; las mujeres participan en estos arreglos y en la economía, aunque sean objetos de dominación; la idea misma de reconciliación con una entidad separada, prístina y benéfica, habilitada por una naturaleza femenina intacta y benéfica, es inadmisibles.

Además, para la Teoría Crítica, al no existir “lo dado”, no existe la voz femenina, una voz que con frecuencia sería sofocada, amenazada desde el exterior, y que habría que encontrar. La llamada a la fidelidad, al propio fundamento, el mandato de abrirse camino hacia una integridad enterrada, la exigencia de encontrar una rectitud que implique confiar en uno mismo, solo puede tener una función ideológica. No hay ninguna relación con uno mismo que no esté mediada por la sociedad. Al mantener la ficción de la inmediatez, de la integridad, el feminismo que —siguiendo a Carol Gilligan— utiliza la idea de “voz” rebautiza el rechazo de, la disciplina contra, la

conformidad que porta el sello de la dominación.

Y la tendencia es tanto más nociva cuanto postula un contacto no mediado con una interioridad que siempre es moral, o en todo caso orientada hacia los demás, sus necesidades y su singularidad. Esto coincide con la dimensión de género de las compras “éticas”, del consumo “justo”: las mujeres son las principales compradoras y las principales destinatarias de la comercialización de esta forma de comercio, que presupone y activa una sensibilidad especial de las mujeres hacia el malestar de los demás. Se trata de dar cuenta del modo en que el capitalismo y el orden de género se apoyan mutuamente a través de la preocupación por los demás.

Sobre todo, para la Teoría Crítica, la emancipación de las mujeres no puede resultar de un solipsismo; solo puede ocurrir en la intersubjetividad, en una dura confrontación de las propias reivindicaciones con las de los demás. La experiencia, incluida la de la dominación, solo es políticamente relevante y eficaz en el mundo si va acompañada de un descentramiento, del abandono (parcial) de una postura y de una reivindicación, un descentramiento que tiene lugar a través de la prueba del diferendo, y que obliga a aprender. Esta fue una de las formas en que Iris Marion Young pidió que las teorías de la deliberación dieran cuenta de la transformación que puede tener lugar en el proceso de discusión y argumentación: “Hay algo que aprender de las perspectivas de los demás cuando comunican sus entendimientos y perspectivas, precisamente porque las perspectivas son irreducibles entre sí y no pueden reducirse a un bien común” (Young, 1996, p.127).

Por último, defender una teoría crítica feminista implica abstenerse de buscar una nueva antropología. Muchas corrientes feministas se han preguntado si, para derrocar la antropología individualista, racionalista y posesiva del contrato social, no sería necesario sustituirla por otra más “femenina”, como la idea de que todos somos vulnerables. Este camino, tomado por las teorías del cuidado, pero también por Judith Butler desde su giro ético, no puede ser el de la Teoría Crítica.

En efecto, lo anterior equivale a reproducir y reafirmar una separación completa entre el mundo natural y el social. Los discursos políticos y científicos modernos y contemporáneos han intentado frenéticamente separar los planos ontológico y social, asignando algunas manifestaciones

de vulnerabilidad al primero, otras al segundo, sin que haya ningún cruce posible. Darse una nueva antropología solo confirmaría que hay dos niveles puros y estancos de realidad. La tarea de una teoría crítica feminista solo puede consistir en recordar que los dos niveles de realidad son inseparables. Es tan necesario exponer lo que la perpetua erección y apuntalamiento de esta frontera permite, olvida y oculta, como efectuar un cambio. El mundo social y la vulnerabilidad ontológica deben pensarse conjuntamente, para mostrar cómo se generan y coproducen.

Cuando la vulnerabilidad entra en el vocabulario de una teoría crítica feminista, solo puede hacerlo para designar una vida a merced de los demás. Solo puede mostrar que la vulnerabilidad se precipita porque los arreglos institucionales, las normas, los arreglos materiales —desde el alumbrado público hasta las normas de reagrupación familiar— hacen posible una existencia a merced de que otro poder actúe. La vulnerabilidad solo puede pensarse en relación con el principio de una naturaleza indisponible y superflua.

Las paradojas de la emancipación

Un tema característico de la Teoría Crítica es el de las paradojas del capitalismo, o de la modernidad. Ellas se refieren al “extraño hecho de que muchos de los avances normativos de las décadas pasadas se han convertido en su contrario” (Honneth, 2006, p.287), que la realización de un proyecto produce efectos opuestos a las expectativas que lo animaban y justificaban. Adorno y Horkheimer, por ejemplo, se centraron en el modo en que la perspectiva kantiana del “entendimiento no dirigido por otro” se transforma en la brutalidad descrita en las obras del Marqués de Sade, en un “sujeto burgués liberado de toda tutela” (1974, p. 97). Recientemente, Axel Honneth ha analizado la captura de los ideales modernos de autorrealización, de individualismo, de igualdad universal como forma de normatividad jurídica, en la regulación de las relaciones entre empleados y empresas (cf. Hartman y Honneth, 2006)⁵, y ha mostrado del mismo modo cómo las expectativas legítimas de reconocimiento social se ven transformadas por las técnicas de *management* como una garantía de aumento de la plusvalía.

Esta preocupación ya ha sido trasladada a una perspectiva feminista por Nancy Fraser, quien ha tratado de descubrir la doble, y a veces triple,

cara de los movimientos de emancipación contemporáneos, empezando por el movimiento de liberación de la mujer. Fraser ha examinado la posible participación del feminismo de los años sesenta y setenta en el desarrollo de un determinado capitalismo, las afinidades electivas de las aspiraciones de uno y los imperativos del otro que la historia reciente parece revelar. La crítica feminista al modelo de salario único masculino —argumenta Fraser— ha alimentado el discurso que otorga al capitalismo flexible contemporáneo un significado superior, un propósito moral. Bajo su influencia, las mujeres directivas decididas a romper el techo de cristal, así como las trabajadoras precarias, que, al tiempo que buscaban ingresos, aspiraban a una liberación de la autoridad tradicional, lograron, en su sueño de emancipación, una intensificación de la valorización capitalista del trabajo asalariado (Fraser, 2009).

Situarse en esta filiación, pues, es cultivar la autorreflexión en el gesto crítico, la preocupación por el propio feminismo, sus afinidades y sus evasiones. Ello exige que se preste atención a aquello de lo que se ha hecho *nolens volens* cómplice. Pero también debemos ver que, dado que el sentido de nuestros gestos puede ser trastocado por el contexto en el que se producen, porque los contenidos normativos pueden ser desajustados, degradados o trastocados por su propia puesta en práctica, es conveniente que el momento de la toma de conciencia, tan privilegiado en la tradición marxista, pero también dentro del feminismo, pierda su centralidad en el pensamiento de la emancipación.

Una teoría feminista crítica debe abandonar la idea de una subordinación que está ligada a una percepción inadecuada de las lógicas a las que están sometidos los individuos. Es hora de tener en cuenta que nos encontramos en un período tan consciente como crítico (sea esta crítica feminista o no), sin que de ello se derive ninguna transformación radical. Más bien hay que captar el modo en que las reivindicaciones y los gestos políticos chocan con un mundo social lleno de objetos que no solo son inapropiados, sino que son capaces de apropiarse del sentido de la acción política y convertirlo en su contrario, y de formas de la organización social y de las relaciones sociales que neutralizan, derrotan o desvían la acción, ya sea singular o colectiva. También es necesario arrojar luz sobre las nuevas paradojas que se están configurando, en particular el callejón sin salida en que parece haberse convertido la idea de la liberación a través del género.

El horizonte de una forma de vida en la que no se agotan o extinguen todas las posibilidades, en la que todavía es posible hacer o no hacer; la idea de una vida indeterminada parece invertirse hoy en la realidad de una mera colección de opciones de vida listas para ser adoptadas, mensurables e intercambiables. Roswitha Scholz, que ha desarrollado una crítica feminista del valor desde una perspectiva adorniana, llama en esta línea a considerar el hecho de que en la época de las relaciones “flexibilizadas” y de las nuevas identidades que ciertamente es posible (para algunos) abrazar libremente, sucesiva o incluso simultáneamente, pero que en el momento de su investidura constituyen grilletes, la verdadera cuestión se convierte en la de la plausibilidad de una salida de la “falsa posibilidad”, de lo que no es más que un reino de la arbitrariedad: “En el patriarcado actual, en el que, a pesar de las sombrías perspectivas que ofrece la crisis, o incluso a causa de ellas, todas las posibilidades parecen ser efectivamente realizables (cambio de sexo, simulación ilimitada en el ámbito de los medios de comunicación, control casi absoluto de los elementos básicos de la “naturaleza” mediante la ingeniería genética)” (Scholz, 2016, consulta en línea), el discurso de la emancipación queda absorbido y neutralizado en la celebración de la mera “posibilidad de la posibilidad”.

Pensándolo bien, puede que hoy estemos asistiendo a un implacable retroceso: Si la referencia a la naturaleza ha servido a menudo —según señalaba Adorno— como herramienta retórica, como recurso ideológico para convertir un fenómeno perfectamente social en una realidad insuperable, para sugerir un proceso de magnitud excepcional, que superaba las fuerzas humanas, impidiendo así la percepción del oscuro secreto social que ocultaba, entonces la posibilidad —obviamente ofrecida por la tecnología— de modificar la naturaleza biológica se ha transformado en una evidencia falseada, o al menos en una falsa presunción de una emancipación alcanzada.

Producción, Reproducción, Apropiación

La esfera de la reproducción humana y la esfera de la producción no deben entenderse por separado para Adorno y Horkheimer, para quienes, al igual que para Marx, la forma de vida es la forma que adopta la vida en un determinado modo de producción. La forma de vida capitalista surge y se reproduce, pues, en un intento de satisfacer necesidades; resulta de la producción social de los medios de subsistencia, y de la actividad material

que se incluye en la producción y reproducción social de la vida. Absorbe el modo en que las relaciones sociales del trabajo, en su naturaleza somática, se incrustan en los objetos.

Dando a esta convicción de inseparabilidad un contenido feminista, Nancy Fraser pero también Roswitha Scholz se han adentrado en lo que Marx llamaba el “laboratorio secreto de la producción” (Fraser, 2014, pp. 55-72), para subrayar que el mercado tiene como condición de posibilidad relaciones sociales que le son ajenas, entre ellas la reproducción social de la vida. Este conjunto de actividades asignadas a las mujeres, destinadas a sostener la vida de los seres humanos, a mantener sus cuerpos pero también el mundo de las relaciones en el que viven, escapa al mercado —no es remunerado— y permite así no solo una producción fluida, sino también una producción cuyos costes se reducen. En otras palabras, la forma de vida capitalista presupone la explotación o la apropiación del trabajo cuya distribución es de género.

Hoy en día, ya no se trata solo de denunciar, como han hecho las feministas materialistas desde los años sesenta, la limitación de la definición hegemónica del trabajo al trabajo realizado únicamente en la esfera de la producción (Federici, 2012), de cuestionar el condicionamiento del estatus de ciudadano o de sujeto político al de trabajador así definido (Fraser, 2016a), o de destacar la forma en que el trabajo reproductivo sustenta la creación de valor de cambio (Scholz, 2011, p. 25). Es propio también de una teoría crítica feminista observar la manera en que las mutaciones contemporáneas de este nexo de producción y reproducción, alimentan y transforman el orden del género, y esto bajo varios aspectos. Por un lado, este nexo presupone una separación primaria, original, que está en proceso de transformación. Por otro lado, se basa en la nueva fabricación de una lógica global de apropiación.

Ciertamente, la disociación de las dos lógicas de producción y reproducción ya no se consigue confinando a los individuos a una de estas lógicas en función de su sexo, pero las mujeres siguen pagando el principal coste de este encierro. Este fenómeno se ve particularmente acentuado hoy en día por la desinversión del Estado en la esfera de la reproducción social, o su inversión cada vez más condicionada. Cabe señalar que la protección social, en la medida en que se compone de derechos, recursos y protecciones, en definitiva de “apoyos colectivos” que la capacidad de acción

encuentra en la organización social (Castel), ha buscado principalmente contrarrestar las limitaciones e inconvenientes vinculados a las necesidades de la reproducción de la vida. La actual reducción del Estado de bienestar en la mayoría de las sociedades occidentales, por su parte, ha dado lugar a un re-encierro de la reproducción en la esfera privada y, en general, a una disociación cada vez más grave de las dos lógicas de reproducción y producción.

Una de las fuerzas motrices es —y aquí debemos volver al tema de la aceleración social mencionado en la introducción— el tiempo: el trabajo reproductivo como trabajo que no puede, o apenas puede, acelerarse (ya sea que consideremos el ritmo del embarazo, la duración del aprendizaje de la marcha o el ritmo al que es posible alimentar a un niño pequeño o a una persona mayor) se desvincula cada vez más del tiempo de producción. Históricamente amortiguadas por el Estado social, el cierre de las dos lógicas a sus propios tiempos irreconciliables dificulta la entrada o la permanencia de las mujeres en el mercado laboral remunerado, o hace que el coste de hacerlo sea cada vez más desorbitado. Les obliga a adoptar acuerdos torpes en los que las mujeres son, en todos los hogares, si no las únicas protagonistas, al menos las principales responsables. Parece que se está produciendo otra disociación en términos de gramáticas políticas. Si bien es innegable que la igualdad de género se busca ahora activamente en la esfera de la producción, en parte bajo la restricción de las regulaciones estatales, la reproducción social y sus necesidades aparecen, como siempre, como asuntos de dedicación, amor y de disposiciones morales o de residuos insolubles en la emancipación, de un conjunto de prácticas y orientaciones atrasadas, que por tal o cual razón quedan fuera del ámbito de las deliberaciones políticas sobre la justicia política.

Además de las modalidades recompuestas del entrelazamiento-separación de las lógicas de producción y reproducción, una teoría crítica feminista debe también aprehender las nuevas formas en que lo vivo está globalmente involucrado en las cadenas de producción y reproducción, de las que él mismo es, a la inversa, el producto, y ha de seguir explorando los regímenes de apropiación. En el debate sobre la naturaleza del gesto que consiste en apoderarse del trabajo reproductivo, a veces llamado explotación (Delphy), a veces apropiación (Moore, von Redecker), a veces expropiación (Fraser) —debate que merece una discusión más detallada—, el término “apropiación” nos parece particularmente heurístico porque permite captar

la continuidad entre las incautaciones del trabajo, de ciertas capacidades, especialmente reproductivas y sexuales, pero también de órganos, tejidos o fluidos metabólicos.

También en este caso, analizar tales fenómenos no implica postular afinidades ahistóricas, conclusiones autoevidentes y oportunas de naturalezas bien establecidas, sino revelar la producción de espacios globales de apropiación, de los cuales el cuerpo de las mujeres forma parte; una producción que se apoya en normas, en técnicas, en formas de subjetivación, en sucesivos estratos de interés y desinterés político. Como ha demostrado Jason Moore, el continuo agotamiento de los recursos naturales se compensa con una progresiva capitalización de la naturaleza, mediante la cual los metabolismos son cada vez más el resultado del trabajo realizado en el mercado (2015, p. 111). Para Moore, esto se refiere principalmente al hecho de que la reproducción de la vida en la agricultura, por ejemplo, es cada vez más el producto del trabajo humano a través de la selección artificial y las tecnologías genéticas. Pero esto no es todo. Los cuerpos de las mujeres también están atrapados —como los de los hombres, pero de manera diferente, sometidos a la apropiación— en este continuo entre el trabajo humano y el no humano, habilitado por las nuevas posibilidades técnicas.

En un artículo reciente, Nancy Fraser nos ofrece una forma especialmente llamativa de pensar en esta lógica, y de comprometerse con ella, a la manera de Adorno, a descifrar nuestra forma de vida a partir de un objeto cotidiano: el extractor de leche materna (Fraser, 2016b, p. 115). La producción de mercancías, la reproducción metabólica de la vida, la fuerza de trabajo —en resumen, la producción, la reproducción y la apropiación— y la lógica del género, por otro lado, se entrelazan en un único objeto. Pues su éxito es el resultado de una tasa de trabajo muy elevada en la población femenina, de la ausencia de permisos de maternidad en Estados Unidos o de la amenaza que suponen para la carrera profesional en Europa y, por otra parte, de un mandato moral a las mujeres para que den el pecho. La leche, de esta forma, no interfiere con la provisión de mano de obra. Y será entregada al bebé en biberones por otra mujer, la niñera, cuyo bajo salario resulta de la categorización de su actividad en el campo de la reproducción.

Pero eso no es todo. El extractor de leche materna es también un

dispositivo técnico que participa en la reducción del horizonte de una vida indeterminada a la disposición de la “posibilidad de la posibilidad”, mencionada anteriormente. Porque ofrece a las mujeres una “elección”. Junto con otros objetos, normas, guiones de identidad, discursos y tecnologías, ofrece a las mujeres la posibilidad de arbitrar —de forma muy concreta— entre las diferentes formas de apropiación de sus cuerpos, e incluso de reconciliar dichas diversas formas de manera armoniosa.

De este modo, persistir en hacer que la Teoría Crítica se incline hacia el feminismo no consiste en mantener los pocos esbozos de denuncia de un orden de género que se pueden encontrar en los escritos de las sucesivas generaciones de la Escuela de Frankfurt. Este gesto debe entenderse más bien como un ejercicio de excavación de ideas (como la de la naturaleza), métodos (como el desvelamiento de las paradojas) y formas (como la de la apropiación), que, independientemente de su uso inicial, mantiene correspondencia con las preocupaciones feministas contemporáneas.

Notas

¹ Nos gustaría referirnos aquí a nuestro libro *La Fragilité du souci des autres. Adorno et le care* (Ferrarese, 2018).

² En este artículo, entendemos por Teoría Crítica un grupo de filósofos, sociólogos y psicoanalistas que se reunieron en círculos más o menos estrechos en torno al *Institut für Sozialforschung* de Fráncfort, a lo largo de varias generaciones, círculos que incluye, en particular, a Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Hartmut Rosa, Rahel Jaeggi (esta lista no es exclusiva). Por falta de espacio, discutiremos las propuestas particulares de cada uno de ellos de forma desigual, y a veces no lo haremos.

³ Evidentemente, también hay una conversación feminista alemana con las propuestas de la Escuela de Frankfurt, pero apenas ha tenido acogida internacional.

Referencias

Beauchamp, T. L., y Childress, J. F. (2008). *Les principes de l'éthique biomédicale* (Martine Fisbach, trad.). Payot.

Butler, J. (2007). *Le Récit de soi*. Puf.

- Adorno, T. W. (1991). *Minima Moralia*. Payot.
- Adorno, T. W. (2008). L'idée d'histoire de la nature. En *L'actualité de la philosophie et autres essais*. Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'ENS.
- Federici, S. (2012). Wages Against Housework. En *Revolution at Point Zero: House work, Reproduction and Feminist Struggle* (pp. 15-22). PM Press/Common Notions.
- Ferrarese, E. (2018). *La Fragilité du souci des autres. Adorno et le care*. Éditions de l'ENS.
- Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. La Découverte.
- Fraser, N. (2009). Feminism, Capitalism, and the Cunning of History. *New Left Review*, 56, 97-117.
- Fraser, N. (2014). Behind Marx's Hidden Abode: Foran Expanded Conception of Capitalism. *New Left Review*, 86, 55-72.
- Fraser, N. (2016a). Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson. *Critical Historical Studies*, 3(1), 163-178.
- Fraser, N. (2016b). Contradictions of Capitalism and Care. *New Left Review*, 100. <https://newleftreview.org/issues/ii100/articles/nancy-fraser-contradictions-of-capital-and-care>
- Habermas, J. (1992). *L'Espace public*. Payot.
- Hartman, M., y Honneth, A. (2006). Les paradoxes du capitalisme: un programme de recherche. En A. Honneth, *La Société du mépris* (pp. 275-303). La Découverte.
- Honneth, A. (2006). *La Société du mépris*. Découverte.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1974). *La dialectique de la raison*. Gallimard/TEL.
- Mies, M. (1990). *Patriarchat und Kapital: Frauen in der Internationalisierung der Arbeit*. Rotpunktverlag.
- Moore, J. (2015). *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso.

- Scholz, R. (2016). Théorie de la dissociation sexuelle et théorie critique adornienne, *Palim Psao*, <http://www.palim-psao.fr/article-theorie-de-la-dissociation-sexuelle-et-theorie-critique-adornienne-par-roswitha-scholz-122321385.html>
- Scholz, R. (2011). *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals*. Horlemann.
- Rosa, H. (2010). *Accélération. Une critique sociale du temps*. La Découverte.
- Warren, K. (1997). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indiana University Press.
- Young, I.M. (1987). Impartiality and the Civic Public. En S. Benhabib and D. Cornell (dir.), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender* (pp. 56-76). University of Minnesota Press.
- Young, I.M. (1996). Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. En S. Benhabib (dir.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political* (pp.120-136). Princeton University Press.

Escepticismo y racionalidad: revisión crítica de los modos escépticos frente al auge del populismo y la polarización

Skepticism and Rationality: Critical Review of Skeptical Modes in the Face of the Rise of Populism and Polarization

Manuel Bermúdez Vázquez
Universidad de Córdoba, España

Resumen

Las sociedades contemporáneas están sufriendo, en muchos casos, procesos de polarización política acompañados de otros elementos igualmente preocupantes para el funcionamiento de la democracia. El aumento de la presencia del discurso demagógico en el ámbito político no hace sino dificultar el correcto funcionamiento de las instituciones. Polarización, populismo y demagogia son elementos que se presentan en contubernio, coordinadamente, para provocar un desafío considerable a los sistemas democráticos de medio mundo. Frente a este panorama, la filosofía sería la mejor medicina. Sin embargo, la paulatina reducción del espacio de las humanidades en los diferentes niveles del sistema educativo se está convirtiendo en un auténtico *tour de force* para la ciudadanía que tiene que aprender a resistir, parca en ropajes de pensamiento crítico, el vendaval tremendo que arrastra consigo las últimas resistencias culturales y democráticas. El escepticismo filosófico, esa vieja corriente de pensamiento que hace de la duda su instrumento y de la búsqueda constante su objetivo, podría convertirse en la panacea para una situación como la que estamos sufriendo. Por algo este auténtico posicionamiento vital y filosófico ha sido de los pocos que ha pervivido a lo largo de toda la historia de la filosofía.

Palabras clave: filosofía, escepticismo, polarización, populismo, posverdad.

Recibido: 6-05-2022. Aceptado: 09-09-2022



Artículo vinculado al Research Project of Excellence EPADMECO I+D P20_00306, PAIDI 2020.

Manuel Bermúdez Vázquez es Doctor en Filosofía. Se desempeña como Profesor Titular de Filosofía Dpto. Ciencias Sociales, Filosofía, Geografía y Traducción e Interpretación, Universidad de Córdoba, España. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6117-2138>

Contacto: manuel.bermudez@uco.es

Cómo citar: Bermúdez Vázquez, M. (2023). Escepticismo y racionalidad: revisión crítica de los modos escépticos frente al auge del populismo y la polarización. *Revista Stultifera*, 6(1), 65-86. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-04.

Abstract

Contemporary societies are suffering, in many cases, processes of political polarization accompanied by other elements that are equally worrying for the democracies. The increasing presence of demagogic discourse in the political arena only hinders the proper functioning of institutions. Polarization, populism and demagoguery are elements that work in coordination to provoke a considerable challenge to the democratic systems of half the world. Faced with this panorama, philosophy would be the best medicine. However, the gradual reduction of the humanities in the different levels of the educational system is becoming a real *tour de force* for the citizens that has to learn to resist the storm that drags with it the last cultural and democratic resistances. Philosophical skepticism could become the panacea for a situation such as the one we are suffering. It is not for nothing that this authentic vital and philosophical position has been one of the few that has survived throughout the history of philosophy.

Key words: philosophy, skepticism, polarization, populism, post-truth.

La formidable maquinaria filosófica que puso en marcha el escepticismo antiguo ha demostrado ser un instrumento de inusitada influencia en el desarrollo intelectual posterior. Los tropos escépticos, como quintaesencia de ese modelo de racionalidad, parecen estar tan frescos hoy en día como cuando Sexto Empírico los presentó en sus *Hipotiposis pirrónicas* en el siglo III d. C., aquilatando el resultado obtenido por Enesidemo en el siglo I a. C. (Bermúdez, 2006; Laursen, 2004; Popkin, 2004; Román, 1996;).

No parece ser exagerado el adjetivo “inusitado” al referirnos a la influencia del escepticismo en la historia de la filosofía, habida cuenta de que el propio concepto de “método científico” surge de las forjas de la corriente de la duda en los años posteriores al Renacimiento. El *methodus sciendi* es un modelo racional de comprensión de la realidad basado en el criterio escéptico del fenómeno acuñado por Francisco Sánchez el escéptico en su obra *Quod nihil scitur* publicada en 1581 (Bermúdez, 2006; Mellizo, 1982).

Sin embargo, a pesar de la importancia del escepticismo como corriente siempre latente, no parece que este esté teniendo la sólita buena salud filosófica que le caracteriza. La vieja acusación de *apraxia* que, desde el horizonte estoico, se presentó contra el escepticismo pareciera haber resultado verdadera, habida cuenta de la nula efectividad que las saludables sugerencias intelectuales escépticas están teniendo frente a los tremendos desafíos que la sociedad contemporánea parece tener que afrontar. Dicho

con otras palabras y sin ambages: el escepticismo supone un inmenso arsenal intelectual contra el dogmatismo, la credulidad, la polarización ideológica, el populismo y las propias noticias falsas, y no parece que se estén utilizando estas armas.

La *apraxia* es la inacción, la consideración de que la propia postura filosófica escéptica conduciría, en el caso de ser aplicada coherentemente, a la imposibilidad de la acción (Pineda-Pérez, 2018, p. 221). Este viejo argumento antiescético encontró uno de sus corolarios en la famosa paradoja medieval del asno de Buridán, según la cual, un burro atado tendría a su alcance dos cubos, uno con heno y otro con agua, pero como no tiene más hambre que sed ni come ni bebe hasta que muere (en otras versiones tendría dos montones de heno completamente iguales y tampoco sabría por cuál decidirse). Para ser justos, este conocido argumento tiene una paternidad aristotélica, pues es el Estagirita quien en *Acerca del cielo* elucubra sobre aquel que se mantiene forzosamente quieto ante una decisión aparentemente equidistante (Aristóteles, 1996, p. 154). Pues bien, el propósito de las presentes páginas no es otro sino el de tratar de demostrar que la *apraxia* actual a la que parece condenado el escepticismo es más aparente que real y que, adecuadamente utilizados, los argumentos escépticos pueden resultar una magnífica panacea frente los desafíos del presente: polarización, populismo, demagogia, noticias falsas y mecanismos posverdaderos.

Pervivencia y ausencia del escepticismo

Arthur Koestler tiene un formidable libro titulado *Los sonámbulos* en el que se ocupa de la historia de la ciencia desde Copérnico hasta Newton. La frase primera con la que presenta su obra no deja de ser absolutamente extraordinaria: “podemos incrementar nuestro conocimiento, pero no disminuirlo” (Koestler, 1981, p. 19). No se inaugura un libro semejante con una frase que no tenga cierta envidia. Así, podemos establecer, sin temor a parecer demasiado aventurados, que el pensador de origen húngaro tenía plena confianza en el progreso del conocimiento humano y, por ende, en el avance de la humanidad. Este tipo de posicionamientos, de rancia raigambre ilustrada, han tenido un gran seguimiento a lo largo de la historia intelectual. Sin embargo, si somos completamente honestos con nuestro análisis, hemos de confesar que los derroteros por los que parece estar deambulando la humanidad en los últimos años no parecen ni mucho menos guiados por esta sabia máxima de que el conocimiento solo puede aumentar, nunca disminuir. El auge de los movimientos antivacunas, los

negacionistas del cambio climático, los cientos de miles de personas que están firmemente convencidas de que la tierra es plana o aquellos que niegan que los dinosaurios hayan podido existir alguna vez demuestran que el ser humano, como especie, no parece estar protegido frente al discurso irracional y sin evidencia empírica que está en la raíz de muchas de estas suposiciones fantasmagóricas.

Resulta evidente, desde mi punto de vista, que una de las causas de esa asunción acrítica por parte de millones de personas de postulados erróneos y que han sido científicamente refutados reside, entre otros muchos motivos, en la falta de una adecuada postura escéptica que haya servido de primera línea de defensa frente a estas ideas descabelladas.

El escepticismo ha sido, probablemente, la única corriente filosófica que ha sobrevivido, más o menos incólume, los veintiséis o veintisiete siglos de historia de la filosofía. Decimos esto por varios motivos, el primero de los cuales es que las razones, los argumentos, los tropos escépticos que se emplean en la filosofía contemporánea no son muy diferentes de los que ya vieron la luz de la mano de Enesidemo y Sexto Empírico (Annas y Barnes, 1986; Corbett, 1970). En segundo lugar, porque filósofos que hayan empleado el arsenal escéptico en alguna parte de sus filosofías hay muchísimos y de gran relevancia: San Agustín, Montaigne, Descartes, Hume, Kant en sus *Prolegómenos*, Hegel, perennemente atenazado por las “amenazas de la duda”, Bertrand Russell, Wittgenstein, etc. (Bermúdez, 2007, p. 3; Román, 1996). Haciendo nuestras las palabras de Marcelo Gigante, podemos afirmar que el escepticismo “como actitud mental es perenne como el humanismo (Gigante, 1981, p. 222).

Ahora bien, el precio a pagar por esta situación de aparente inmortalidad filosófica es no convertirse nunca en una corriente hegemónica. El escepticismo tiene, así pues, esa maldición: nunca se ha convertido en una filosofía preponderante, siempre ha sabido mantenerse en un cómodo segundo plano pues, como la propia imagen que nos legó Sexto Empírico, es una medicina que se emplea para curar todo tipo de dogmatismo, pero que, llegado el momento, es como el medicamento tomado para vomitar que se expulsa una vez ha cumplido con su tarea (Sexto Empírico, 1993, p. 119). En otra parte Sexto utiliza otro ejemplo:

[...] como no es imposible que una persona que ha subido por una escalera a un lugar elevado, después de subir vuelva sobre sus pasos por la escalera, del mismo modo que no es extraño que el escéptico, tras alcanzar el objetivo que se había propuesto, utilizando, cual si fuese una escala, el argumento

que prueba que no existe demostración, deseche entonces ese mismo argumento. (Sexto Empírico, 2012, p. 379)

La verdadera esencia del escepticismo, aquello que realmente lo define, es una postura constantemente abierta y crítica, en ocasiones hasta la extenuación y, siempre, sin esperar arribar a meta alguna. Justamente su ausencia del panorama filosófico actual puede ser una de las causas del auge de movimientos irracionales vinculados a las apelaciones emotivas que parecen haber tomado a la sociedad actual como veremos en seguida.

En las explicaciones clásicas, siempre bellas de leer, del surgimiento de la filosofía, se suele hablar de un tránsito de la explicación mítica a la explicación racional, el conocido como paso del mito al logos (Carpio, 2004; Copleston, 2009; García Morente, 1957; Marías, 2012). Esta metáfora, que presenta más afán pedagógico que acribia, se suele coronar con la idea de que tres elementos participaron en la aparición de la filosofía: el asombro, la muerte y la duda. Según esta visión —que me agrada particularmente por su carga metafórica más que por su certeza filosófico-histórica—, la duda estaría, precisamente, en el origen del pensamiento filosófico. Así, si permitimos que esta sana actitud desaparezca de nuestro hábito intelectual estaremos cometiendo un doble delito: por un lado, negaremos parte de la esencia de la humanidad misma y, por otro, permitiremos que se dé un pábulo inmerecido a movimientos e ideas que terminarán por hacer sucumbir los inmensos logros intelectuales, culturales y políticos que tanto esfuerzo y tanto tiempo nos ha costado construir como sociedad.

En breve y para resumir la idea principal que trato de transmitir con este apartado: la ausencia de la panoplia argumentativa del escepticismo, tal vez por omisión, tal vez porque el espíritu de los tiempos así lo ha querido, ha provocado un peligroso momento de vulnerabilidad frente a determinados discursos que está debilitando paulatinamente los mimbres básicos sobre los que se construyen las democracias contemporáneas.

Situación actual

Apuntábamos antes al muy lato concepto del “espíritu de los tiempos” como, quizá, responsable en parte de la actual situación que están atravesando multitud de democracias. La primera réplica evidente a esta afirmación sería: pero ¿cuál es nuestra situación actual?

Cualquier análisis que se pretenda abarcador de la realidad contemporánea tiene por destino inevitable la melancolía ante la inmensidad de la tarea. No obstante, pruebas tentativas, siguiendo el

espíritu de Michel de Montaigne, sí que se pueden presentar, incluso bajo el rigor de la *more sceptica*. Desde nuestro punto de vista, una serie de amenazas y desafíos a nuestros sistemas políticos se están presentando aunadamente. Entre estas, podemos mencionar las siguientes: la polarización política, la demagogia, el populismo, el aumento de las noticias falsas y la sorpresiva aparición de los mecanismos posverdaderos.

Cada una de estas situaciones, por sí sola, podría suponer una prueba de esfuerzo para una democracia saludable, pero lo que nos está tocando vivir es que se presentan a la vez todas estas cuestiones en formato de una especie de contubernio particularmente pernicioso. Además, estas diferentes facetas de una misma realidad aparecen en un momento en el que, según nuestro análisis, el sano ejercicio filosófico del escepticismo y la racionalidad se encuentran más capitidismos que nunca. En esta última cuestión, quizá lo precario de la presencia del pensamiento crítico en los distintos niveles de los sistemas educativos de gran cantidad de países pueda tener una responsabilidad especial. De forma que, y a modo de resumen, podemos establecer seis cuestiones relevantes que merecen la atención desde una óptica crítico-analítica: (a) Polarización política. (b) Demagogia. (c) Populismo. (d) Noticias falsas. (e) Mecanismos posverdaderos. (f) Carencia de los contenidos de pensamiento crítico en los diferentes sistemas educativos.

Comencemos el análisis.

Polarización política

Cuando hablamos de polarización política nos referimos a un aumento extremo de las posturas enfrentadas e irreconciliables (Schuliaquer y Vommaro, 2020). Resulta evidente que la acción política debe responder a elementos ciertamente dialécticos, pues es habitual que existan diversos modelos y propuestas para afrontar la gestión de las sociedades. Ahora bien, la necesaria pugna político-ideológica no siempre tiene que responder a consignas de enfrentamiento, conflicto y choque, como es el resultado del paulatino aumento de la polarización política en diversas sociedades. Lo decimos con otras palabras: existen, habitualmente, al menos dos formas de afrontar la gestión de un país. Este modelo encajaría con la estructura dialéctica política tradicional que solía funcionar en torno a los ejes derecha-izquierda (González-Ferrer y Queirolo-Velasco, 2013, pp. 80-82). Sin embargo, en los últimos años, estamos asistiendo a un aumento paulatino de la polarización que escapa a las coordenadas tradicionales de análisis. Situaciones con ciertos puntos de contacto y diversos grados de polarización

se están viviendo en todo el mundo: Chile, Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador, Perú, Venezuela, Colombia, Costa Rica, Estados Unidos, España, Francia, Hungría, Polonia, etc.

Lo que antaño podría haberse visto como la sana y democrática propuesta de alternativas políticas, hoy en día pareciera que estuviera transformándose en un conflicto agónico de pugnas irreconciliables. Los rivales políticos pasan a ser considerados prácticamente como enemigos y aquel que no piensa igual que yo pasa a convertirse en una amenaza (Martínez y Fernández, 2013). La forma en que la polarización va aumentando tiene similitudes con los mecanismos de radicalización. Por ejemplo, y siguiendo a Manuel Moyano en sus tesis sobre radicalización violenta, podemos considerar que la polarización también encuentra un caldo de cultivo óptimo en los siguientes puntos: la asimetría, la creación de narrativas particulares, la deslegitimación del rival, la reducción analítica, la simplificación del discurso, el aumento exagerado de la percepción del conflicto y la percepción del riesgo (Moyano, 2018). Todas estas características son empleadas, con mayor o menor profusión, por parte de los actores que se consideran beneficiarios del aumento de la polarización.

Uno de los elementos que más está contribuyendo a este auge desmesurado se encuentra en la propia dinámica de las redes sociales. Gran cantidad de los ciudadanos del siglo XXI participan activamente en diversas redes sociales. La característica que se viene repitiendo cada vez en mayor grado es que, en dichos foros virtuales, solo se sigue a personas, movimientos u opiniones que tengan muchas similitudes con la postura propia. El efecto de campana o caja de resonancia está provocando, así, que muchas personas solo tengan contacto con opiniones del mismo sesgo a lo que, si le agregamos que las noticias o informaciones más exageradas o sensacionalistas son las más seguidas, inmediatamente tenemos un resultado demoledor: la radicalización de las posturas y la ceguera ante las opiniones diversas (Del Prete y Redón, 2020; Gallardo y Enguix, 2016).

De este modo, podemos entender este aumento desmesurado de la polarización política. Además, vinculado a este extremo, se encuentra el auge del discurso del odio y su afán cada vez más abarcador. En el caso del discurso del odio no solo se trata de que va ganando cada más terreno, sino que la propia paradoja de la tolerancia, expuesta en su momento por Karl Popper, provoca que los espacios ocupados por el extremismo, la polarización y el discurso del odio sean cada vez mayores (Valiente, 2020: 37-98). La cuestión de los mensajes de odio ha pasado a ser un problema

global y las jurisprudencias supranacionales como las de la ONU siguen buscando una salida adecuada que logre armonizar libertad de expresión, por una parte, y la necesidad de protegerse frente a los discursos del odio, por otra.

Ante esta situación, podríamos recomendar una de las viejas recetas escépticas. El escepticismo, aunque es una poderosa corriente de pensamiento orientada al ámbito epistemológico, puede tener fácilmente una aplicación de índole moral. Por ejemplo, si el resultado de las dudas escépticas es el de poner en cuestión seriamente cualquier intento de sostener dogmáticamente la verdad de cualquier afirmación y la crítica demoledora ante cualquier intento de mantener un criterio de verdad, podríamos dar un salto de la epistemología a la filosofía moral indicando que cómo va un individuo a imponer su criterio, su opinión o su visión de la realidad si ese mismo posicionamiento está siendo sometido a una de las batería argumentativas más eficaces que conoce la filosofía. Dicho con otras palabras, cómo podría un sujeto volverse intransigente si la primera cura del escepticismo es la humildad, la tolerancia y una sana actitud crítica (Bermúdez, 2020, pp. 280-283).

Demagogia

La primera vez que aparece en la historia humana la palabra demagogia es en una comedia de Aristófanes, *Los caballeros*, en el año 424 a. C. En esta comedia, el concepto recientemente acuñado por el comediógrafo ateniense no tenía en absoluto un matiz peyorativo. Demagogia era una palabra conformada por el sustantivo *demos*, pueblo, y el verbo *ago*, conducir, de modo que demagogia significaba algo así como “conducir al pueblo”. Aristófanes pretendía, así, describir la actitud del ciudadano que en la asamblea pretendía dirigir la opinión de sus pares hacia horizontes que encajaran con sus intereses (Canfora, 1994, pp. 9-11; Pazé, 2016, p. 113). En el propio sentido etimológico del término nos percatamos de la enorme carga metafórica que sustenta. Para mí, una de las imágenes que mejor representa la fuerza del concepto es la del pastor que lleva a su rebaño al redil que más le conviene. El pastor sería el demagogo, y los instrumentos que emplea para su tarea, por ejemplo, el perro pastor y el cayado, podrían ser otros tantos instrumentos del demagogo, como el populismo y la mentira (como veremos en ulteriores apartados, aunque en este último caso hablaremos de noticias falsas, no de mentiras).

Podemos afirmar sin parecer demasiado aventurados que una de las características del discurso demagógico contemporáneo consiste en tratar a

los ciudadanos como si fueran menores de edad mentales, como si fueran niños. Esta misma actitud ya fue columbrada por Platón quien, sin ser un demócrata ni mucho menos, criticaba precisamente a la democracia por el riesgo evidente de caer en una espiral demagógica que presentaba serias amenazas (Platón, 1987, pp. 137-141).

La evidencia empírica recabada demuestra que el nivel de los discursos políticos está descendiendo vertiginosamente. Kayla Jordan, en su influyente trabajo de 2019, “Examining long-term trends in politics and culture through language of political leaders and cultural institutions”, demuestra con los datos que el discurso político de la actualidad está orientado a la simplificación. Para explicarlo mejor, usemos un ejemplo. Si Abraham Lincoln se dirigía a un auditorio que debía tener unos 22 o 23 años para poder comprender el mensaje de sus discursos, Donald Trump es entendido por los niños de 9 años (Jordan, 2019). Dicho con otras palabras, el nivel de simplificación del discurso se ha vuelto tan pedestre que ello demuestra una nula expectativa de calidad intelectual no solo en el receptor, sino también en el emisor. Así, desde nuestro punto de vista, esta simplificación del discurso político y de los contenidos culturales estaría directamente relacionada con el auge de la demagogia y su forma de tratar a los ciudadanos como menores de edad. Además, lejos de ser un episodio puntual, fruto de las determinadas visiones políticas de algunos líderes contemporáneos, el artículo de Jordan demuestra que hay una línea consistente de decrecimiento en el pensamiento analítico que lleva en vigor ya varias décadas.

De este modo, con el auge de la demagogia estaríamos dando un paso atrás de graves dimensiones respecto a la famosa propuesta ilustrada kantiana del *sapere aude*. Si el grito ilustrado debía ser una apuesta por la mayoría de edad intelectual, que tuviera por objeto alcanzar ciudadanos que fueran capaces de pensar por sí mismos sin necesidad de tutorías intelectuales o servidumbres críticas, parece que el grito del discurso político y cultural de nuestro tiempo es justamente el inverso: una vuelta a la infancia, a la inmadurez intelectual y filosófica, a la alienación del sujeto (Sánchez Taborda, 2011).

Nuestra propuesta frente a esta situación es una apuesta mayor por la esencia crítica del escepticismo. La corriente de la duda trata con individuos racionales, autónomos, y precisamente en su reivindicación se encuentra la fuerza. Apuntaba Norberto Bobbio que el mejor juez para sus propios intereses es un individuo racional (Bobbio, 2014, pp. 15-19); pues

bien, en esta misma línea los modos del escepticismo se sitúan en posición inmejorable para evitar la deriva simplificadora y demagógica que parece que estuviera tomando la realidad actual (Annas y Barnes, 1986, pp. 87-106; Corbett, 1970). La ironía escéptica, que hunde sus raíces en el mismísimo Sócrates, suele reducir a la aporía los discursos dogmáticos excesivamente simplificadores, ejerciendo una salutífera limpieza crítica que hace *tabula rasa* con los discursos demagógicos (Bermúdez, 2006; Gascoigne, 2002, pp. 31-65).

Populismo

La palabra populismo fue elegida por la Fundación del Español Urgente, dependiente de la Real Academia de la Lengua, como la palabra del año 2016 en español. Los motivos para este extremo fueron variados. Por una parte, el aumento paulatino del uso del término atrajo la atención de los miembros de la Real Academia. Por otra parte, el concepto mismo se encuentra en pleno proceso de modificación y cambio de su significado.

Si buscáramos la palabra populismo en un diccionario de la RAE de hace veinte años, incluso menos, de hace quince años, veríamos que la definición propuesta sería esta: “Tendencia política que pretende prestar atención especial a los problemas de las clases populares” (RAE, 2006). Como parece evidente, esta definición está lejos de resultar peyorativa. Sin embargo, con el paso del tiempo, sobre todo en la última década, estamos asistiendo a un cambio del significado de la palabra de modo que, hoy en día, el concepto de populismo hace referencia a cierta apelación emotiva al ciudadano, por encima de discursos racionales, que ofrece soluciones simples a problemas complejos (Bermúdez, 2021, pp. 928-930; Fundéu, 2016).

El concepto de populismo se ha ido vinculando a la idea de demagogia. Así, el demagogo utilizará como herramienta el populismo en su afán por atraerse el apoyo de la gente. Una de las claves que nos interesan aquí es ese afán por centrarse en las apelaciones emotivas del discurso. Recordemos que, según el propio Aristóteles estableció en su *Retórica*, un buen discurso debería tener tres partes fundamentales. El *ethos*, por el cual el orador logra identificarse con el auditorio; el *logos*, los argumentos racionales por los cuales alguien sostiene alguna postura; por último, el *pathos*, las apelaciones emotivas destinadas a dejar una huella indeleble en el auditorio. Aristóteles defiende rotundamente que el *logos* debe ser la parte más importante del discurso, pues es la esencia de la propia naturaleza humana el apelar a la razón (recordemos que Aristóteles en su obra *Política* define al

hombre como “el único animal que tiene logos”, siendo logos tanto palabra, lenguaje, como razón, racionalidad).

Sin embargo, a lo que estamos asistiendo en los últimos años es a la virtual desaparición del *logos* en el ámbito político y cultural, siendo este sustituido por constantes apelaciones emotivas, más orientadas a encandilar al auditorio que a razonar o presentar argumentos. Esto resulta particularmente obvio en el ámbito de la publicidad y la propaganda, donde cada vez resulta más difícil encontrar mensajes que se centren en las características de un producto, un mensaje y una idea y, en cambio, cada vez se centran más en tratar de transmitir sentimientos y emociones.

El auge de la demagogia y el populismo conducen, irremediablemente, al erial cultural y al erial político. Y no olvidemos que un erial es un terreno yermo del que no puede sacarse nada. La alternativa que sugerimos, como ya el agudo lector habrá visto en las anteriores ocasiones, es una vuelta a las virtudes del escepticismo que no se cansa de mirar y buscar. En su acepción más antigua, el verbo griego del que procede el término “escepticismo”, es *eskeptomai*, un verbo deponente que significa “mirar con cuidado, analizar detenidamente, buscar”. Pues bien, quizá eso es lo que también falta en nuestro tiempo, una mirada aguda, analítica y escéptica para precaverse contra los mensajes excesivamente simplificados que persiguen más atraerse a un auditorio vulnerable que a buscar la verdad juntos.

Noticias falsas

La Unión Europea está muy preocupada por el aumento vertiginoso de las noticias falsas; la prueba es que lleva años presentando documentos, informes y dossieres tratando de advertir a todas las administraciones públicas de este problema. No es una cuestión baladí, porque junto con cuestiones más o menos pedestres, también se entrelazan formidables maquinarias geopolíticas que suelen escapar a la percepción del ciudadano de a pie. Por ejemplo, las constantes injerencias rusas en la política interna de varios países europeos utilizando para ello noticias falsas tienen por objeto tratar de desestabilizar y provocar malestar y polarización (Badillo, 2019; Colom Piella, 2019).

La situación con las noticias falsas es muy grave, entre otros motivos porque ya son más del 50% de las noticias que circulan por la red (AEPP, 2018; El Periódico, 2017; Estudio de Comunicación, 2018). Si a esto le agregamos el hecho de que un porcentaje cada vez más elevado de la

población acude a esas fuentes de Internet para informarse, el resultado es que más y más personas se nutren de una fuente ponzoñosa y espuria para adquirir información sobre la realidad que nos circunda. Preste atención el lector a que en estas páginas no nos detenemos a analizar cuáles pueden ser los intereses detrás de estas noticias falsas. Entre otros motivos, porque intereses hay muchos y de muy diversa índole, pero el resultado final es igualmente peligroso: situamos a la población ante la tesitura de tener que actuar diariamente sostenidos por falsedades y mentiras. Bien es cierto que algunos estados están poniendo particular énfasis en tratar de mantener bajo control esta marea de noticias falsas a través de instituciones de control periodístico, rigor ético y verificaciones constantes, pero es una labor ardua con éxitos solo parciales. Además, no podemos obviar el riesgo del aumento del adoctrinamiento y el control social que este tipo de iniciativas puede acabar provocando.

Por otra parte, según algunos estudios recientes, el cerebro estaría programado para dar pábulo a este tipo de historias, cargadas de novedades negativas, frente a las positivas, lo cual nos lleva a la preocupante conclusión de que basta con inventarse algún contenido falso que se sustente en el miedo para que se propague seis veces más rápidamente que la noticia que desmiente ese contenido (Avaaz, 2020).

Frente a esta situación, de nuevo proponemos nuestra particular panacea: una sana dosis de escepticismo filosófico. La corriente de la duda, que pone en cuestión cualquier intento de imponer un criterio de conocimiento por encima de otro, resultaría una de las herramientas más adecuadas para afrontar este alud de noticias falsas. Cuando decíamos que según el relato tradicional la filosofía habría surgido de la mano del asombro, la muerte y la duda, estábamos poniendo el dedo en la llaga. La duda, entendida como consideración racional que sopesa posibilidades, sería uno de los elementos clave a la hora de asegurar no solo la aparición de la reflexión filosófica, sino también la propia supervivencia y adaptabilidad del ser humano. Digámoslo con otras palabras: a lo largo de la evolución del ser humano, desde los primeros homínidos hasta el *homo sapiens*, una sana actitud dubitativa pudo salvar multitud de vidas. De la misma manera que el homínido que dudaba antes de entrar en una cueva y así salvaba la vida ante un depredador, en el siglo XXI quizá una vuelta a la actitud escéptica de la duda podría resolver gran cantidad de los problemas que se están planteando en nuestro tiempo. En este apartado que nos atañe, el de las noticias falsas, esta consideración podría resultar más importante y atingente que nunca.

El porcentaje de individuos que detectan una noticia falsa respecto de una verdadera es del 14% (Agencia EFE, 2018; BBVA, 2018). Según un reciente estudio, el 70% de los chilenos ignora los mecanismos para detectar una noticia falsa (Kaspersky, 2020). A esto, además, le agregamos la falsa idea de que sí somos capaces de distinguir una noticia falsa de una verdadera. Por encima del 60% de los ciudadanos se piensa hábil en este sentido, pero están equivocados (Agencia EFE, 2018). Frente a este panorama, que resulta particularmente dañino en un momento como el presente, nuestra propuesta es una apuesta por el sano espíritu crítico fomentado desde las posiciones del escepticismo filosófico. La utilización de la duda escéptica, con la prudencia que caracteriza a este movimiento, *sofrosine* como diría un griego clásico, es una de las pocas opciones que nos quedan. Y estos es así entre otros motivos porque el ciudadano de una democracia avanzada del siglo XXI se supone que tiene que poder escoger la opción política que más le convenga o encaje con sus intereses, pero para poder llevar a cabo semejante elección debe poder estar bien informado. Si la desinformación va a campar a sus anchas en nuestras respectivas sociedades, el resultado será poner en riesgo muy serio la pervivencia de las democracias, pues, como ya apuntaba Hannah Arendt, hay un vínculo estrecho y directo entre verdad y democracia (Arendt, 1996, p. 277). Soslayar esta unión o perjudicarla en lo más mínimo supone socavar, corroer los mimbres mismos sobre los que se construyen nuestros sistemas democráticos.

Mecanismos posverdaderos

En el año 2016 el diccionario de Oxford, una de las principales instituciones de la lengua inglesa, declaró que la palabra del año era el adjetivo *post-truth*. Ese adjetivo ha terminado por asimilarse en español a un sustantivo de reciente cuño que la RAE ha admitido en su diccionario desde 2018, la palabra “posverdad”. Sin embargo, para el idioma inglés *post-truth* siempre tiene que ser un adjetivo que vaya acompañando a un sustantivo de alguna manera, de ahí las expresiones más atinadas como *post-truth politics* o *post-truth speeches*. Por esta razón, nosotros vamos a hablar en este rubro de mecanismos posverdaderos, entre otros motivos no solo por un mayor respeto al origen de la palabra inglesa, sino porque nos permite hablar con mayor precisión de un mecanismo tan vago y heteróclito (Fundéu, 2018).

Los mecanismos posverdaderos consisten en que un individuo cualquiera está dispuesto a creer que algo es verdad porque encaja con sus prejuicios y sus expectativas antes que con la realidad (Bermúdez, 2019;

Bermúdez, 2021). Los mecanismos posverdaderos ya han dado pruebas de su enorme fuerza e influencia en numerosas citas electorales de los últimos años: la elección de Donald Trump para la Casa Blanca en 2016, el resultado del referéndum sobre la paz con las FARC en Colombia en 2016, el resultado del referéndum del Bréxit en Reino Unido también en 2016, el movimiento independentista catalán en 2017, la elección de Jair Bolsonaro en 2018 en Brasil, las elecciones húngaras de 2022, etc. En todos estos casos, un porcentaje elevado de la población decide dar pábulo a afirmaciones, en muchas ocasiones falsas, en otras simples manipulaciones o malinterpretaciones voluntarias de la realidad. Esta situación está poniendo en riesgo el propio funcionamiento democrática porque, entre otros motivos, la población no parece penalizar el empleo de la mentira como herramienta política. Conviene matizar, no obstante, que la posverdad no es una mentira. Los mecanismos de la posverdad son mucho más sutiles, juegan principalmente con las apelaciones emotivas, con la emoción y el sentimiento de la ciudadanía en un momento como el presente en el que las defensas básicas de pensamiento crítico están particularmente capitidisminuidas, como veremos en el apartado siguiente.

El ámbito académico ha tratado denodadamente de analizar este fenómeno, entre otros motivos porque la pérdida de valor de la verdad en el discurso público puede suponer una seria amenaza a la convivencia y al funcionamiento de los mecanismos democráticos. La verdad y sus diversos enfoques es absolutamente necesaria y hay que tratar de sostenerla a través de buenas razones y argumentos (Nicolás, 2012), sobre todo frente a la amenaza de la posverdad (Pérez Tapias, 2022). El resultado de la inacción es la destrucción de la propia política y volvemos a una cuestión basilar de las presentes páginas: la verdad es *conditio sine qua non* para el sostenimiento de la democracia. Las raíces de la posverdad se pueden hundir, para unos, en la posmodernidad (McIntyre, 2020: 138-140); para otros, incluso podemos retrotraernos al mundo griego (Pérez Tapias, 2022, pp. 19 y ss.), y para otros la posverdad emana directamente de un formato concreto de sociedad consumista que nació a finales del siglo XX y está viviendo su apogeo en el siglo XXI (Ferraris, 2019, pp. 91-92). Otros, por otra parte, consideran que la verdad tiene que ser descubierta, que no es un bien que se pueda entregar y que, por tanto, requiere de trabajo y esfuerzo, dos conceptos antagónicos con el *zeitgeist* de nuestras sociedades (D'Ancona, 2019, p. 177).

El tema de la posverdad y sus mecanismos también es una preocupación constante para instituciones supranacionales como la Unión

Europea que, junto con las noticias falsas, considera que son uno de los desafíos más amenazadores frente a los que habrá que actuar, de ahí que no cese de presentar documentos, informes y memorandos para tratar de atenuar el problema (Comisión Europea, 2018; Comisión Europa, 2019; Comisión Europea, 2020; Consejo de Europa, 2017). El problema, sin embargo, sigue ahí más fuerte que nunca. Por ejemplo, dos terceras partes de los votantes del partido republicano estadounidense siguen pensando que en las elecciones de 2020 hubo algún tipo de pucherazo o manipulación, cuando toda la evidencia recabada y todas las sentencias judiciales emitidas indican justamente lo contrario, que el resultado fue legal y fue justo (Washington Post, 2022).

Como algunos filósofos parecen estar sosteniendo, de la actual situación está emergiendo una sociedad posfáctica, donde la vinculación con la realidad queda a merced de los propios sentimientos y emociones y en la que la distinción entre lo verdadero y lo falso parece desaparecer:

La información circula ahora, sin referencia alguna a la realidad, en un espacio hiperreal. Las *fake news* son informaciones que pueden ser más efectivas que los hechos. Lo que cuenta es el efecto a corto plazo. La eficacia sustituye a la verdad. (Byung-Chul Han, 2021, p. 18)

Los efectos de la posverdad son terriblemente perversos y están muy lejos de poderse neutralizar, ya que parece que no disponemos de las herramientas adecuadas para ello (Rubio, 2018). Además, las democracias actuales de medio mundo siguen siendo deudoras de la tradición liberal. Así, para poder sostener este modelo, resulta imprescindible que los ciudadanos puedan acceder a una información verdadera, clara y confiable de modo que puedan adoptar las decisiones adecuadamente (Rodríguez, 2008, pp. 13-15). Pues bien, lo que está ocurriendo es justamente lo contrario: los ciudadanos, cada vez más desorientados, más vulnerables frente al discurso parcial, sesgado y tendencioso, se enfrentan, parcos en ropajes, al vendaval de la posverdad que parece arrastrar con todo a su paso.

Frente a esta situación, la propuesta vuelve a ser clara: la apelación racional y reflexiva que plantea el escepticismo clásico. Ese mirar con cuidado, esa forma de analizar detenidamente las distintas parcelas de la realidad y asombrarse ante la enorme dificultad de plantear afirmaciones rotundas o extremos dogmáticos. Una vuelta por este hábito filosófico podría suponer la mejor de las medicinas para paliar las amenazas que están planteando los mecanismos posverdaderos.

La carencia de elementos de pensamiento crítico en los diversos sistemas educativos

Desde hace años se lleva produciendo una demolición sistemática de los contenidos de humanidades en los distintos niveles de los diversos sistemas educativos. La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) ya diseñó en 1999, a través de los acuerdos de Bolonia, una paulatina mercantilización del sistema universitario. Para ello, incluyó el concepto de *competencias* en las universidades. Este concepto, procedente del ámbito de la formación profesional, ha sido el ariete a través del cual la universidad se ha convertido en una formación profesional de tercer ciclo, obviando metas igualmente importantes como podrían ser el fomento de la cultura o el desarrollo de la ciencia (Ortega y Gasset, 2004, pp. 39-40). Este proceso tiene evidentes metas ideológicas, vinculadas, fundamentalmente, al desarrollo de un fuerte neoliberalismo apenas contestado desde los ámbitos político o académico. La intelectualidad crítica parece atenazada en medio mundo por otras mil y una cuestiones también urgentes (además de todas las aquí mencionadas, la humanidad debe afrontar en los próximos años los problemas del cambio climático, la crisis energética, el agotamiento de las materias primas, el aumento de precios, la guerra, la precariedad de los sistemas del Estado de bienestar allí donde estaban, la sobrepoblación, etcétera, etcétera). Los mecanismos corrosivos del mercado se han ido introduciendo, no siempre de forma subrepticia, en esferas de la sociedad que deberían haberse mantenido ajenas a ellos (Sandel, 2019) y todo esto parece estar aconteciendo sin resistencias. Quizá el caso chileno junto con el de Colombia sean las únicas excepciones a la regla.

Sea como fuere, como ya apuntó Martha Nussbaum en 2010 en su obra *Not for profit*, la democracia necesita de las humanidades para sobrevivir y la laminación de las mismas acabará por tener un efecto muy negativo en nuestras sociedades. Como ejemplo, Nussbaum recurre a la experiencia de la India, país federal en el que los estados tienen amplias competencias de gestión. En los años ochenta del pasado siglo, muchos estados federales de la India decidieron reformar sus respectivos sistemas educativos sustituyendo las asignaturas vinculadas a las humanidades (filosofía, historia y literatura fundamentalmente) por contenidos de corte instrumental (como idiomas, economía y estadística). El resultado no puede resultar más perverso. En los últimos años se han disparado los casos de enfrentamientos, las pugnas religiosas, las luchas entre castas, las matanzas religiosas y todo tipo de disturbios y conflictos sociales en la democracia más populosa del mundo (Maitra Roychoudhury, 2015, pp. 292-

295). La oscarizada película *Slumdog Millionaire* (2008) ya trató de mostrar la crudeza de esa realidad cotidiana en la India que es la lucha interreligiosa.

¿A qué se debe esta relación directa entre la desaparición de las humanidades y el aumento de la conflictividad social en la India? Pues dicho en pocas palabras, a que son los contenidos de humanidades los que fomentan la empatía, esa capacidad humana de identificarse con los sentimientos y emociones del otro. Por no hablar de la capacidad de pensamiento crítico, directamente relacionada también con los contenidos que se impartían habitualmente en las grandes asignaturas de humanidades: filosofía, historia y literatura. Terry Eagleton, pensador británico, escribió en 2010 un libro titulado *On Evil*. En este libro ofrece una definición de maldad que, aunque no puede clasificarse como canónica, nos puede servir para los intereses de las presentes páginas. Para Eagleton maldad es “la ausencia total de empatía” (Eagleton, 2010, p. 17). Pues ahí está nuestro primer colofón. Si la empatía es una de las principales cualidades que permite combatir la maldad, eliminar los contenidos que la fomentan produce un aumento del mal. Dicho así, de forma burda y directa, puede parecer una *boutade*, pero la evidencia empírica aportada por Nussbaum va en esa dirección (Nussbaum, 2010). Así, este último rubro de la escasa presencia de los contenidos de pensamiento crítico en los sistemas educativos de medio mundo es el colofón a una situación altamente preocupante frente a la cual solo podemos oponer buena voluntad, como propondría un Kant redivivo, y un sano ejercicio intelectual de escepticismo filosófico.

Conclusiones

La crítica sin propuesta no suele servir de nada. Si, además, esa crítica señala unos desafíos realmente enormes, el riesgo que se corre es el de caer en la melancolía. Precisamente esta conclusión es la que hemos tratado de evitar a lo largo de estas páginas. La presentación de propuestas parciales al final de cada apartado pretendía ofrecer una vía de salida al lector preocupado. Resulta obvio que confiar la salida a este maremágnum de problemas que se nos viene encima a la sola fuerza del escepticismo filosófico sería una propuesta ingenua y candorosa. Sin embargo, no creo que vayamos descaminados si comenzamos a sopesar la posibilidad de utilizar las herramientas escépticas para ese escenario dantesco. Decía Sexto Empírico que, frente a la oscuridad de la realidad, el buen escéptico puede resistirse a la *apraxia* siguiendo cuatro exigencias vitales: primero, la guía natural, aquello que se nos aparece, vinculado al fenómeno de la

representación mental; segundo, el apremio de las pasiones, estas no pueden ser abandonadas, pues nos acompañan por la propia naturaleza de nuestro cuerpo; tercero, seguir el legado de las costumbres; cuarto, aprender un oficio, una tarea (Sexto Empírico, 1993, p. 60). Estas propuestas, más la propia esencia escéptica de mantener una actitud crítica constante y un perenne buscar sin desanimarse ante la posibilidad de no encontrar lo deseado, serían un buen punto de partida. No obstante, no debemos ser tan inocentes como para creer que estas actitudes podrían ser algo disponible para la mayoría de la población. La laminación de los contenidos de filosofía en medio mundo ha tenido el eficaz resultado de neutralizar esta capacidad crítica en muchas sociedades. Las páginas aquí presentadas muestran con datos y argumentos una realidad que algunos podrían tildar de apocalíptica. Lamentablemente, no parece que andemos demasiado descaminados. Nuestra propuesta final es clara: probablemente, la única salida frente a los desafíos que nos está planteando este siglo XXI tan atribulado es una apuesta por la racionalidad, por la filosofía. El problema es que todas las apelaciones que lleven aparejadas el trabajo, el esfuerzo y el sacrificio suelen ser acogidas con frialdad por la sociedad, cuando no con congoja. Pero no queda otro remedio. La alternativa es el erial intelectual, el erial cultural, el erial democrático.

Referencias

- AEPP. Asociación Española de Editoriales de Publicaciones Periódicas (2018). Los expertos vaticinan que más de la mitad de las noticias que circulen en el 2022 serán falsas. <https://www.aepp.com/noticia/2917/los-expertos-vaticinan-que-la-mitad-de-las-noticias-que-circulen-el-2022-seran-falsas.html>
- Agencia EFE. (2018). Solo el 14% de los españoles sabe distinguir un “fake”, pero un 60% cree que puede. <https://www.efe.com/efe/espana/sociedad/solo-el-14-por-ciento-de-los-espanoles-sabe-distinguir-un-fake-pero-60-cree-que-puede/10004-3519811>
- Annas, J., y Barnes, J. (1986). *The modes of scepticism*. Cambridge University Press.
- Arendt, H. (1996). “Verdad y política” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.
- Aristóteles. (1996). *Acerca del cielo*. Gredos.
- Avaaz. (2020). *¿Por qué retransmite YouTube desinformación sobre cambio climático a millones de personas?*,

- https://avaazimages.avaaz.org/youtube_climate_misinformation_report.pdf
- Badillo, Á. (2019). *La sociedad de la desinformación: propaganda, “fake news” y la nueva geopolítica de la información* [Documento de trabajo]. Real Instituto Elcano.
- BBVA. (2018). Fake news: cifras y soluciones de un fenómeno global. <https://www.bbva.com/es/fake-news-cifras-soluciones-fenomeno-global/>
- Bermúdez Vázquez, M. (2006). *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento*. Fundación Universitaria Española.
- Bermúdez Vázquez, M. (2007). Paradigmas de escepticismo como origen de la ciencia moderna. *Noseolvida digital*, 1-4.
- Bermúdez Vázquez, M. (2019). “Análisis del concepto ‘posverdad’ desde la óptica de la retórica clásica”. *Diálogo filosófico*, 105, 341-352.
- Bermúdez Vázquez, M. (2020). Hacia una ética escéptica. En *Rura cano, rurisque deos. Homenaje a José Luis Cantón Alonso*. UCOPress.
- Bermúdez Vázquez, M. (2021). Esquemas perversos de comunicación: posverdad y noticias falsas. En *Luces en el camino. Filosofía y ciencias sociales en tiempos de desconcierto* (pp. 925-949). Dykinson.
- Bobbio, N. (2014). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Fondo de Cultura Económica.
- Han, B.-C. (2021). *No-cosas*. Taurus.
- Canfora, L. (1994). *Demagogia*. Selerio.
- Carpio, A. P. (2004). *Principios de filosofía*. Glauco.
- Colom Piella, G. (2019). Anatomía de la desinformación rusa. *Historia y comunicación social*, 25(2), 473-480. <https://doi.org/10.5209/hics.63373>
- Comisión Europea. (2018). *Final report of the High Level Expert Group on Fake News and Online Disinformation*. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/final-report-high-level-expert-group-fake-news-and-online-disinformation>
- Comisión Europea (2019). *Unión Europea vs Desinformación*. https://spain.representation.ec.europa.eu/index_es
- Comisión Europea (2020). *Lucha contra la desinformación*. https://ec.europa.eu/info/live-work-travel-eu/coronavirus-response/fighting-disinformation_es

- Consejo de Europa. (2017). *Information Disorder: Toward an interdisciplinary framework for research and policy making*. <https://rm.coe.int/information-disorder-toward-an-interdisciplinary-framework-for-researc/168076277c>
- Copleston, F. (2009). *Historia de la filosofía*. Ariel.
- Corbett, P. (1970). *Ideologies*. Hutchinson & Co.
- D'Ancona, M. (2019). *Posverdad. La nueva guerra contra la verdad y cómo combatirla*, Alianza.
- Del Prete, A., y Redón Pantoja, S. (2020). Las redes sociales on-line: Espacios de socialización y definición de identidad. *Psicoperspectivas*, 19(1), 1-11. <http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol19-issue1-fulltext-1834>
- Eagleton, T. (2010). *On Evil*. Yale University Press.
- El Periódico. (2017). La mitad de las noticias que circulen en el 2022 serán falsas. <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20171108/la-mitad-de-noticias-que-circulen-en-el-2022-seran-falsas-6411174>
- Estudio de comunicación. (2018). *Influencia de las noticias falsas en la opinión pública*, en https://www.servimedia.es/sites/default/files/documentos/informe_sobre_fake_news.pdf
- Ferraris, M. (2019). *Posverdad y otros enigmas*. Alianza.
- Fundéu (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos de populismo? <https://www.fundeu.es/noticia/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-populismo/>
- Fundéu (2018). ¿De qué hablamos cuando hablamos de «posverdad»? <https://www.fundeu.es/blog/de-qu-hablamos-cuando-hablamos-de-posverdad/>
- Gallardo Paúls, B., y Enguix Oliver, S. (2016). *Pseudopolítica: el discurso político en las redes sociales*. Universitat de València.
- García Morente, M. (1957). *Lecciones preliminares de filosofía*. Losada.
- Gascoigne, N. (2002). *Scepticism*. Acumen.
- Gigante, M. (1981). *Scetticismo e Epicureismo*, Bibliopolis.
- González Ferrer, L. E., y Queirolo Velasco, R. (2013). Izquierda y derecha: formas de definir las, el caso latinoamericano y sus implicaciones. *América Latina Hoy*, 65, 79-105.
- Jordan, K., Sterling, J., Pennebaker, J. W., y Boyd, R. L. (2019). Examining longterm trends in politics and culture through language of political leaders

- and cultural institutions”. En *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 116(9), 3476-3481. <https://doi.org/10.1073/pnas.1811987116>
- Kaspersky. (2020). El 70% de los latinoamericanos desconoce cómo detectar una fake news. <https://latam.kaspersky.com/blog/70-de-los-latinoamericanos-desconoce-como-detectar-una-fake-news/17015/>
- Koestler, A. (1981). *Los sonámbulos*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Laursen, J. C. (2004). Yes, Skeptics Can Live Their Skepticism and Cope with Tyranny as Well as Anyone. En J. R. Maia Neto y R. H. Popkin (Eds.), *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought* (pp. 201-234), Humanity Books.
- Maitra Roychoudhury, S. (2015). State Securitization and Internal Ethnic Conflicts in India. *Journal of Asian Security and International Affairs*, 2(3), 291-313. <https://doi.org/10.1177/2347797015601916>
- Mariás, J. (2012). *Historia de la filosofía*. Alianza.
- Martínez Peñas, L., y Fernández Rodríguez, M. (2013). *Amenazas y orden público*. Veritas.
- McIntyre, L. (2019). *Posverdad*. Cátedra
- Mellizo, C. (1982). *Nueva introducción a Francisco Sánchez “el escéptico”*. Zamora.
- Moyano Pacheco, M. (2018). Claves para comprender y afrontar la radicalización violenta. En *Verdaderos creyentes*. Catarata.
- Nicolás, J., y Frápolli, M. J. (Eds.). *Teorías contemporáneas de la verdad*. Tecnos.
- Nussbaum, M. (2010). *Not for profit*. Princeton University Press.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Misión de la universidad*. Alianza.
- Pazé, V. (2016). La demagogia, ayer y hoy. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 13(30), 113-132. <https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/article/view/5/5>
- Pérez Tapias, J. A. (2022). *Imprescindible la verdad*. Herder.
- Pineda Pérez, C. F. (2018). Las respuestas académicas a la objeción de apraxia. *Praxis Filosófica*, 46, 221-242. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i46.6170>
- Platón (1987). *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Gredos.
- Popkin, R. (2004). *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford University Press.

- Rodríguez, R. (2008). La tradición liberal. En F. Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política* (pp. 7-30). Trotta.
- Román Alcalá, R. (1996). Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 1(extra), 79-96.
- Rubio Núñez, R. (2018). Los efectos de la posverdad en la democracia. *Revista de Derecho Político (UNED)*, 103, 191-228.
- Sandel, M. J. (2019). *Lo que el dinero no puede comprar*. Debate.
- Schuliaquer, I., y Vommaro, G. (2020). La polarización política, los medios y las redes. Coordinadas de una agenda en construcción. *Sociedad Argentina de Análisis Político*, 14 (2), 235-247.
- Sánchez Taborda, C. A. (2011). De la alienación a la expoliación del sujeto. *Nuevo derecho*, 7(9), 115-222.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5549125>
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Gredos.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos*. Gredos.
- Valiente Martínez, F. (2020). *La democracia y el discurso del odio*. Dykinson.
- Washington Post (2022). Do Republicans really believe Trump won the 2020 election? Our research suggests that they do.
<https://www.washingtonpost.com/politics/2022/01/07/republicans-big-lie-trump/>

Populismos “ejemplares”, “excepcionales” y “singulares”. Hacia una comprensión histórico-conceptual y político-intelectual del populismo en América Latina en los años setenta

“Exemplary”, “Exceptional” and “Singular” Populisms. Towards a Historical-Conceptual and Political-Intellectual Understanding of Populism in Latin America in the Seventies

Ana Lucía Magrini
CONICET, CHI-UNQ y UNRC, Argentina

David Santos Gómez
FLACSO, Argentina

Recibido: 30-05-2022. Aceptado: 02-08-2022



El siguiente artículo surgió del intercambio productivo entre las trayectorias de investigación individuales de los autores, de un Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica que nos aúna (titulado “*Populismos, identidades políticas y violencia(s) en Argentina y Colombia*”, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. PICT –B, temas abiertos, código: 2017-3955), y de las conversaciones que ambos hemos mantenido con Martina Garategaray y Ariana Reano. Agradecemos especialmente a ellas por sus sugestivas observaciones y comentarios a trabajos previos de nuestra autoría, los que indudablemente nos impulsaron a escribir este texto.

Ana Lucía Magrini es Doctora en Ciencias Sociales y Humanas por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Argentina. Es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Centro de Historia Intelectual de la UNQ. En de dicha casa de estudios integra el plantel docente de la Maestría en Historial Intelectual. Es Profesora a nivel de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4233-0855>

Contacto: analucia.magrini@gmail.com

David Santos Gómez es Doctor en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3581-9895>

Contacto: davidsantosg82@gmail.com

Cómo citar: Magrini, A. L., y Santos Gómez, D. (2022). Populismos “ejemplares”, “excepcionales” y “singulares”. Hacia una comprensión histórico-conceptual y político-intelectual del populismo en América Latina en los años setenta. *Revista Stultifera*, 6(1), 87-118. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-05.

Resumen

El presente artículo se propone esbozar respuestas que nos permitan dilucidar cuándo y cómo el populismo se constituyó como un concepto político latinoamericano. ¿Quiénes fueron sus productores conceptuales? Y ¿qué revelan dichas conceptualizaciones y sus variados usos respecto a transformaciones sociopolíticas más vastas acontecidas en la región? Se acude a un enfoque histórico conceptual y político intelectual para auscultar conexiones entre problemas y debates en torno a “la cuestión populista” en países como Argentina, Brasil, Colombia y México durante los años setenta. Se rastrean usos diversos del término y modos de producción teórica utilizados por intelectuales y académicos del subcontinente para “fabricar” el concepto. Nuestro análisis muestra que el populismo es un concepto clave en el léxico político de América Latina y que los debates por su definición a escala continental catalizaron representaciones sobre “lo autóctono” y “lo propio” de la política latinoamericana. Concluimos que estamos ante un concepto que hizo posible la invención de esa representación llamada América Latina, una categoría que en los primeros años de la década de 1970 fue dotada de una identidad esencial, articulada a nuevas versiones sobre el autoexotismo y la dimensión negativa de las formas de organización de la vida comunitaria en el subcontinente. El artículo aporta a la comprensión de los debates en torno al populismo a escala nacional y continental, conectando representaciones, problemas y conceptualizaciones que dieron vida a la idea según la cual la esencia de la política latinoamericana del siglo XX es lo opuesto a los horizontes políticos ideales o deseables.

Palabras clave: populismo, Historia conceptual, debates político-intelectuales, América Latina.

Abstract

This article aims to outline answers that allow us to elucidate when and how populism was constituted as a Latin American political concept. Who were its conceptual producers? And what do these conceptualizations and their various uses reveal about vast sociopolitical transformations in the region? A conceptual, historical and a political-intellectual approach is used to scrutinize connections between debates and problems around “the populist question” in countries such as Argentina, Brazil, Colombia and Mexico during the seventies. We traced different uses of the concept and modes of theoretical approach used by intellectuals and academics from the

subcontinent to “manufacture” the concept. Our analysis shows that populism is a key concept in the political lexicon of Latin America and that debates over its definition on a continental scale, catalyzed representations of “the autochthonous” and “the own” of Latin American politics. We are dealing with a concept that made possible the invention of that representation called Latin America, a category that in the early years of the 1970s was endowed with an essential identity, articulated with new versions of self-exoticism and the negative dimension of the forms of organization of community life in the subcontinent. The article contributes to the understanding of the debates around populism on a national and continental scale, connecting representations, problems and conceptualizations that gave life to the idea according to which the essence of 20th century Latin American politics is the opposite of the ideal or desirable political horizons.

Keywords: populism, Conceptual History, intellectual political debates, Latin America.

Introducción: por una historia conectada, conceptual y político intelectual de “los populismos”

En una obra reciente Pierre Rosanvallon afirma que hay tres maneras de historizar el populismo: la primera es la historia de la palabra, que ilumina cuándo, dónde, cómo y quiénes comenzaron a utilizar el término. La segunda es la historia de ciertos procesos y actores políticos concretos que, sin haber reivindicado la palabra, dieron vida a una dinámica política que caracteriza aquello que hoy denominaríamos como “populismo”. Esta es la aproximación histórica más utilizada por la ciencia política y por las ciencias sociales en general. Finalmente, un tercer enfoque es el de “una historia global y comprensiva”, “indisociablemente social y conceptual” (Rosanvallon, 2020, p. 24) del populismo.

Se trata de una historia *global*, porque no reduce el populismo a una territorialidad ni a un a priori temporal, sino que busca conexiones históricas entre problemas propios de la democracia en diversos lugares, momentos y periodos. Es también *comprensiva*, *social* y *conceptual*, puesto que introduce al populismo como un concepto que hace parte del lenguaje político moderno y contemporáneo, al tiempo que reconstruye los vínculos

entre este, sus usos diversos y los contextos sociales, políticos y culturales en los que emerge.

En la mencionada obra del autor francés, intitulada *El siglo del populismo*, este estimulante camino de indagación histórica se complementa con un modo específico de teorizar el concepto. Siguiendo la perspectiva propuesta por Rosanvallon, el populismo puede definirse como una respuesta simplificadora a las contradicciones y aporías estructurantes de la democracia moderna. El populismo no sería entonces equivalente a una forma de la política exterior a la democracia, sino a una doctrina que se encuentra *en el límite* o en los contornos de la democracia misma. No obstante, aun cuando el autor interioriza al populismo respecto de la democracia, concluye que este enfrenta a “la democracia contra sí misma” (2020, p. 168) y puede socavarla parcial o totalmente, degenerando en una “democradura”.¹

Bajo esta comprensión del fenómeno, la productividad analítica de la primera parte de la tesis rosanvalloniana (el populismo es constitutivo y no exterior a la democracia) se subsume en una conclusión que enfatiza su dimensión demagógica y autoritaria; son dos de los rasgos más resaltados por las llamadas perspectivas patológicas del término, enfoques con los que inicialmente el autor discute.

Frente a este problema, aquí nos interesa recuperar algunos aspectos metodológicos del modo de historizar el concepto propuesto por Rosanvallon sin asumir de antemano su forma de teorizarlo. Pues, a nuestro modo de ver, una historia conceptual del populismo debería preocuparse menos por producir las definiciones correctas o acertadas sobre la realidad y ocuparse más de dilucidar qué se implica, qué se discute, qué problemas políticos del *pasado*, del *presente* y del *futuro* imaginados se anudan y se *pliegan*² en el vocablo “populismo” cuando sus productores conceptuales lo utilizan y pujan por definirlo.

Con estos fines consideramos indispensable poner en diálogo algunas consideraciones de Rosanvallon en torno al populismo y a la historia conceptual de *lo político*³ con otras escuelas y corrientes de la historia conceptual y la nueva historia intelectual, perspectivas especialmente productivas para formular nuevas preguntas en torno a un tópico tan estudiado por las ciencias sociales como lo es el populismo.

Así, por ejemplo, la historia de conceptos de Reinhart Koselleck podría contribuir a no eclipsar nuestra mirada ante el carácter explosivamente polisémico y plurívoco del término. Hablar de populismo como un concepto en disputa —y que precisamente por ello no trae de suyo una definición ni un sentido unívoco— nos dice poco sobre su especificidad. Pues, siguiendo a Koselleck, a diferencia de las palabras todo concepto político es por definición polivalente y se encuentra semánticamente excedido y rebalsado de significación.⁴ Desde este enfoque sería pertinente indagar qué tipo específico de concepto político es el populismo y de qué estructuras sociohistóricas es índice pero también un factor.⁵ Pues, al decir de Koselleck, “[u]n concepto en el sentido que aquí se está usando, no solo indica unidades de acción: también las acuña y las crea. No es solo un indicador, sino también un factor de grupos políticos o sociales”. (Koselleck, 1993, p. 206).

De modo que, en tanto concepto político, el populismo es *índice* de estructuras históricas concretas en las que emerge y de las diversas temporalidades inmersas en ellas. Mientras que, en tanto *factor* de dichas estructuras, el concepto involucra modos de intervención política de ciertos actores, grupos sociales y políticos concretos. En sus variados usos semánticos el populismo adquiere entonces el carácter de un factor de cambio o su revés, un concepto que también puede limitar la formulación de ciertos problemas políticos “pensables” y frenar el horizonte de expectativas políticas posibles.

Por otra parte, desde la perspectiva propuesta por Elías Palti —la historia de los lenguajes políticos— podemos agregar que (una vez emprendida la tarea deconstructiva del concepto “populismo”) el fundamento último de su polisemia constitutiva no debería resguardarse en la trayectoria histórica de la pluralidad de definiciones semánticas que atraviesan al término, tampoco en la singularidad de los cambios fácticos acontecidos en las comunidades en que el concepto fue producido. Pues, al decir del autor, la imposible fijación de sentidos de los conceptos no se debe a que estos cambien históricamente, sino que, precisamente, cambian históricamente porque no pueden ser fijados (Palti, 2005).

Si los conceptos políticos son radicalmente indeterminados, sostiene el investigador argentino, es indispensable superar el análisis de la historicidad de los contenidos de los conceptos, para analizar las *formas* o modos en que estos son producidos. Aplicado al estudio del populismo, ello

POPULISMOS “EJEMPLARES”, “EXCEPCIONALES” Y “SINGULARES”

supone desplazar la mirada exclusivamente centrada en los contenidos de las definiciones semánticas del término, para focalizar nuestras operaciones analíticas en los diversos usos y en los contextos de debate en torno al populismo.

Para el estudio de los usos del concepto y sus contextos de discusión en América Latina, consideramos especialmente productivo recuperar algunas críticas realizadas por Palti a la historiografía de ideas latinoamericana y al viejo (pero recurrente) tópico de las “ideas fuera de lugar”.⁶

Según este postulado, las ideas en nuestra región no serían más que un pensamiento de segundo orden o la adaptación, siempre contradictoria e inadecuada, del pensamiento universal a las realidades locales. Todo estudio de las ideas en Latinoamérica se resumiría entonces a hallar similitudes y desviaciones de estas respecto a los paradigmas universales. Estos últimos operan así como verdaderos parámetros de “normalidad” o *baremos*⁷ desde los cuales sería perceptible aquella “desviación” de las ideas autóctonas. Como ciertamente las ideas locales nunca terminan de calzar en los modelos teóricos de partida, siempre son “ideas fuera de lugar” y no podría identificarse en ellas ningún rasgo exclusivamente original, que no remita previamente a teorías, doctrinas o ideologías producidas en otras latitudes.

El motivo de las “ideas fuera de lugar” se ha ido transformando a lo largo del tiempo sin desaparecer por completo. Hacia mediados del siglo XX, de la mano del pensamiento estructuralista latinoamericano y del enfoque de la dependencia, el sentido de dicho tópico fue alterado y comenzó a utilizarse para designar “la existencia de una peculiaridad” de la condición periférica y de América Latina en general “respecto de los centros de producción intelectual” (Palti, 2021, p. 247).

La condición periférica fue asociada además “a cierto privilegio epistemológico, en el sentido de que desde la periferia podría percibirse aquello que no puede hacerse desde el centro, ese lado negado de la razón occidental en que esta revela su auténtico ser.” (Palti, 2021, p. 247). Según Palti, este giro dio lugar a una filosofía latinoamericana de fuerte impronta esencialista, orientada a la “búsqueda de lo propio”, bajo la premisa de “la existencia de alguna ‘esencia interior’ latinoamericana a la que las ideas ‘importadas’ no alcanzarían a expresar adecuadamente” (p. 254). Se replicó

entonces el esquema de los modelos y las desviaciones, aunque con una carga valorativa invertida.

Frente a este callejón sin salida, el autor advierte que es “el propio marco interpretativo” de la historiografía de las ideas y la filosofía latinoamericana el que “impide encontrar [alguna] peculiaridad local, puesto que, vistas desde la perspectiva de los enfoques típico-ideales, las posibilidades alternativas se encontrarían ya severamente restringidas de antemano” (Palti, 2014, p. 10).

Consideramos que el señalamiento anterior excede al campo de la historiografía de ideas y a la filosofía latinoamericanas, y es significativamente perceptible en la historiografía clásica sobre las experiencias políticas habitualmente tipificadas como populistas, así como en los estudios sobre los populismos latinoamericanos en general.

Como veremos a lo largo de este artículo, el supuesto según el cual es posible colocar en “un lugar” parámetros esenciales de normalidad de la política ha sido estructurante de los debates y conceptualizaciones del populismo y ha contribuido a sedimentar y a naturalizar el arquetipo de los populismos latinoamericanos. Dicho arquetipo —inicialmente una invención de la sociología histórica en Argentina— convirtió al populismo en el nombre de una desviación o anomalía de la política local respecto al proceso de integración de las masas producido durante el siglo XIX en Europa occidental.

Nuestra hipótesis sostiene que los parámetros utilizados para fabricar el concepto “populismo” fueron mutando en América Latina y que, en los años setenta, gracias a una serie de críticas a la sociología funcionalista impulsada por los teóricos de la dependencia, dichos *baremos* esenciales dejaron de colocarse fuera de la región y se ubicaron al interior de América Latina (principalmente en Argentina y Brasil). Comenzó a perfilarse entonces un enorme debate continental que dio vida a nuevas conceptualizaciones del populismo en países que una década atrás no habían entrado en la clasificación de los populismos del Cono Sur.

La variedad de tipologías y problemas que se incluyeron en dichos debates, lejos de dismantelar el arquetipo conceptual, lo alimentaron, estableciendo, por ejemplo, distinciones entre vías de acceso de los populismos latinoamericanos al Estado, diversas modalidades de

conservación o sostenimiento en el poder, entre otras disquisiciones que complejizaron el concepto. Así, la matriz conceptual del populismo se nutrió tanto de las experiencias consideradas típicas y “ejemplares”, como de aquellas que han sido definidas como “peculiares”, “singulares” o que constituyen “excepciones” a estas.

Las primeras conceptualizaciones, las que toman por objeto a experiencias políticas que se consideran típicas del fenómeno, definen al populismo como la integración de las masas a la vida política en sociedades caracterizadas por un acelerado proceso de modernización. Estos cambios en la estructura social (industrialización y urbanización aceleradas, migraciones internas, entre otros) serían canalizados políticamente por una vía autoritaria gracias a la presencia de un líder carismático que, manipulando a las masas, logra elevarse como presidente e introducir una serie de políticas económicas y sociales de corte proteccionista con objetivos fundamentalmente demagógicos. Bajo este prisma, el populismo es una respuesta (efectiva pero desviada) del sistema político autóctono frente un hecho social real que, al edificarse en el Estado, origina el autoritarismo. Estas definiciones extraen la mayoría de sus rasgos del peronismo argentino y del varguismo brasileño, atributos que luego generalizan y extienden por similitud o por contraste a otras experiencias políticas continentales.

El segundo tipo de definiciones puntualizan en casos regionales que no terminan de calzar en la matriz anterior puesto que presentan algunas particularidades. Un ejemplo es la conceptualización del populismo en México. Allí su principal referente histórico, el cardenismo, fue construido a inicios de los años setenta como una experiencia típicamente populista aunque *singular*, pues se trataba de un proceso histórico-político heredero de una revolución popular “exitosa” (la Revolución Mexicana), la cual posteriormente se había edificado en el Estado. De modo que la conceptualización del populismo en ese país introdujo una nueva modalidad de acceso de los populismos al poder y un sofisticado estudio de los “momentos” en que el populismo allí podría mutar hacia formas autoritarias dentro del marco formal de la democracia.

Finalmente, las conceptualizaciones que toman como referentes históricos a experiencias políticas que representan como “excepcionales” generalmente parten de procesos políticos abortados o que no llegaron a conformar un gobierno nacional. El “populismo fallido” y su principal caso, el gaitanismo en Colombia, es un claro ejemplo de este tipo de definiciones. Las experiencias políticas “inacabadas” se ubicarían en el escenario de los

populismos latinoamericanos como yerros, procesos incompletos, que quedaron a mitad de camino o como meras imitaciones de los populismos del Cono Sur. Bajo el paraguas del populismo no podría identificarse ningún rasgo positivo que permita construir una mirada comprensiva sobre dichas experiencias, puesto que fundamentalmente estos casos son interpretados como *desvíos de segundo orden*, anomalías de las anomalías latinoamericanas, casos extraños o excepciones respecto a los ya desviados populismos suramericanos.

Lo interesante es que tanto las experiencias políticas consideradas “ejemplares” como las “singulares”, “peculiares” y “excepcionales” son presentadas en la historiografía de los populismos latinoamericanos como casos que certifican, una vez más —y por distintos caminos argumentales— la misma idea, a saber: que política latinoamericana es la asimetría más o menos perfecta de un horizonte político deseable al que nunca llegamos y del cual solo podemos rastrear sus desvíos (de primer, segundo, tercer o cuarto orden).⁸ Y ello, al fin de cuentas, pone de manifiesto que las representaciones sobre el carácter exótico, patológico o contradictorio de nuestros procesos históricos y sociales, de nuestras ideologías, modos de ejercicio del poder y formas de la política no han sido una invención exclusivamente foránea sino también local.

Como versa el subtítulo de la introducción, este tipo de preocupaciones orienta y nutre un enfoque que aquí denominamos como “una historia conectada, conceptual y político intelectual” de los populismos y abrevan en una ambiciosa agenda de investigación, de la cual solo podremos comenzar a explorar algunas aristas en el presente artículo. Por ello, a lo largo de este trabajo nos proponemos analizar las conexiones entre conceptualizaciones del populismo en Argentina, Brasil, Colombia y México en una coyuntura precisa: los cortos años setenta y en el contexto de la Guerra Fría.

Más que la dimensión geopolítica del periodo, nos interesa pensar a la Guerra Fría como contexto de debate⁹ y a los cortos años setenta como un momento en el que se configura un lenguaje político que alberga una pluralidad de proyectos políticos posibles: desde ascenso del socialismo por la vía revolucionaria (Cuba en 1959) o por vía democrática (Chile entre 1970 y 1973), hasta las democracias liberales, democracias restringidas o pactadas y la instauración de dictaduras cívico-militares. Es en ese escenario de discusión donde una franja amplia de intelectuales críticos en

América Latina comenzó a pensar al populismo como un límite y un freno para la democratización de las sociedades latinoamericanas, o bien como un tipo de reformismo que debía superarse para alcanzar una verdadera revolución social.

Populismo: un concepto político sobre “lo latinoamericano”

En América Latina las primeras conceptualizaciones de populismo coinciden, temporalmente, con el fortalecimiento de las ciencias sociales como campos disciplinares. Mientras las nacientes facultades de sociología y ciencias políticas delineaban sus estructuras institucionales, el populismo tomó fuerza entre los intelectuales y académicos que pretendían darle un cariz científico a experiencias políticas del pasado, especialmente vinculadas a la emergencia de movimientos e identidades populares, ocurridas en el continente y para las cuales parecían no existir definiciones suficientes.

El populismo no solo echó raíces como un concepto que define o diagnostica el presente al tiempo que resignifica acontecimientos políticos del pasado, sino que en él también anidan representaciones sobre lo autóctono y lo propiamente “latinoamericano”. En otras palabras, el populismo hace parte del conjunto de conceptos, discursos y narrativas que hicieron posible la invención esa representación llamada América Latina, como una entidad portadora de una identidad esencial que la distinguiría de la racionalidad europea y que, a través del concepto “populismo”, ha sido pensada y definida como “patológica”, “exótica” y “desviada”.¹⁰

En un artículo titulado “De la sociedad tradicional a la participación total en América Latina”¹¹, Gino Germani propuso en 1961 la primera explicación científica del populismo, una interpretación del fenómeno que nutrió las primeras lecturas peyorativas en la región. El autor entiende allí al populismo como un acelerado proceso de integración de las masas característico de sociedades en transición, procesos de modernización, y en el cual estas esperan —y aspiran a— obtener una mayor participación en la vida pública.

El italiano, nacido en Roma en 1911 pero residente en Argentina desde 1934, propone la categoría de “nacional-popular”¹² para definir al peronismo como un movimiento que ofrece una fuerte diferenciación social nutrida por las peticiones ascendentes de las masas y el desborde institucional de estas. En un trabajo posterior, la descripción de este proceso social y político sería explícitamente formulada por Germani bajo el

paraguas conceptual del populismo o del “nacional-populismo” (Germani, 1978/2003). La clave para descifrar el fenómeno pasa por las “asincronías” entre elementos de una sociedad tradicional que transita hacia una sociedad moderna y la presencia de rasgos tradicionales, liderazgos carismáticos y autoritarios que encontrarán, en las crecientes peticiones insatisfechas de las masas, verdaderas bases sociales en estado de disponibilidad para la manipulación populista.

Si bien el análisis de Germani está sustentado en el caso argentino y nace en un debate inicialmente circunscrito a la explicación de la naturaleza del peronismo con posterioridad a su caída, en su obra de 1962 el sociólogo hace hincapié en lo que, a sus ojos constituía la inevitabilidad del populismo en América Latina:

Estos movimientos “nacionales-populares” han aparecido o están apareciendo puntualmente en todos los países de América Latina, pues en todos ellos el grado de movilización de las capas populares de las áreas marginales dentro de cada país rebasa o amenaza rebasar los canales de expresión y de participación que la estructura social es capaz de ofrecer. Es claro que la situación presenta grandes diferencias de acuerdo con las particulares circunstancias en que el proceso acontece. Es muy distinto en los países en que se trata de pasar de la movilización parcial, ya integrada en formas de democracia ampliada, con respecto a aquella que se da en los países en que dicho régimen jamás alcanzó estabilidad y duración. Y este hecho está relacionado naturalmente con el grado de desarrollo económico alcanzado. (Germani, 1962/1971, p. 210)

Torcuato Di Tella, también en un intento por definir la naturaleza del peronismo y bajo la idea de los procesos de modernización, postula que el populismo es resultado de un aumento de las expectativas de las masas de países subdesarrollados que no encuentran ni en la democracia liberal ni en los partidos tradicionales una respuesta efectiva a los cambios que la modernización les impone; lo que genera “un atolladero al subir las aspiraciones muy por encima de las posibilidades de satisfacerlas” (Di Tella, 1965/1973, p. 41). En “Populismo y reformismo”, publicado en el compilado *Populismo y contradicciones de clase* de 1973, Di Tella asegura que ese “atolladero” pretende ser resuelto mediante el populismo, un movimiento político con fuerte apoyo popular y “sustentador de una ideología anti-statu quo” (p. 47).

Ciertamente, los trabajos de Germani y Di Tella tuvieron un enorme impacto dentro y fuera de nuestra región, y dieron vida a nuevos usos del término. La diversidad de casos a nivel mundial, de variables y dimensiones sociológicas, económicas y políticas que eran incluidas en el “tópico populista” fueron, de hecho, el tema central de un simposio realizado en 1967, en la *London School of Economics*, que pretendía definir qué era el populismo y si tenía alguna unidad de sentido, o bien solo se trataba de una categoría que encubría una multitud de tendencias inconexas (Ionescu y Gellner, 1970, p. 7), y si era posible distinguir en ella al caso latinoamericano, respecto de otros populismos a nivel mundial. Las conferencias fueron posteriormente compiladas por el politólogo Ghita Ionescu y el filósofo Ernest Gellner en un célebre libro, intitulado *Populism. Its Meaning and National Characteristics*.

El capítulo sobre América Latina fue escrito por el historiador británico Alistair Hennessy quien, sin ambages, define al populismo latinoamericano como “*the odd man out*”¹³ o la excepción a la regla, por tratarse de un fenómeno urbano —a diferencia de los populismos decimonónicos de Rusia y Estados Unidos— que se consolida con “movimientos manipulativos” en los que “la genuina voz del pueblo tiene pocas posibilidades de hacerse oír”. El parámetro que determina los desvíos de los “sub-populismos” (Hennessy, 1970, pp. 39-40) latinoamericanos y propios del Tercer Mundo son sus dos experiencias fundacionales y primigenias autodenominadas como populistas: el movimiento socialista utópico ruso de la década de 1870, inicialmente identificado como *Narodniki* y posteriormente como *Narodnichestvo* y el estadounidense *People’s Party* de 1890.

Al mejor estilo de lo que Palti define como marcos interpretativos que solo pueden ver ideas fuera de lugar, Hennessy critica la definición de populismo desarrollada por los intelectuales del subcontinente al considerar que “han creado una *confusión semántica al invertir la noción aceptada*”, intentando “escapar a la tiranía de los conceptos europeos, encontrando algunos que puedan incluir las paradojas presentes en la historia y el desarrollo social de América Latina” (1970, pp. 39-40).¹³

Para el historiador británico el populismo urbano latinoamericano bebe del paternalismo caudillista del siglo XIX y se aprovecha del catolicismo para arraigarse en una sociedad tercermundista, creyente e irresponsable. El fenómeno es manipulativo de poblaciones marginales, poco profundo y

transitorio por lo que, según sus palabras, no representa un desafío importante para el *statu quo* que rápidamente podrá absorberlo y superarlo.

Las disquisiciones de Hennessy ofrecen varios aspectos que alimentaron el arquetipo conceptual del populismo latinoamericano, específicamente: un fenómeno típico de naciones subdesarrolladas, con líderes personalistas que se aprovechan de un electorado inocente y poco formado y que, una vez en el poder, manipulan a las masas y al Estado mismo, conformando “*un arma organizacional* para sincronizar grupos de intereses divergentes” (p. 40). La conclusión del autor lleva al extremo la capacidad del populismo de abarcar a casi cualquier experiencia política del Tercer Mundo, pues al fin de cuentas la categoría “se aplica a cualquier movimiento no basado en una clase social específica” (p. 40).

En contraposición a esta tendencia generalizante de la categoría, a finales de la década de 1960 los estudios de la dependencia influidos por un renovado interés en el marxismo, y los trabajos producidos por un grupo de sociólogos brasileños de la llamada escuela paulista de sociología¹⁴ ofrecieron un nuevo capítulo en el debate sobre el populismo en la región.

Si bien el abanico de miradas que hacen parte de las teorías de la dependencia es extenso y heterogéneo, el texto *Dependencia y desarrollo en América Latina* de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1969/1975), representa uno de los trabajos más influyentes durante el cierre de la década nombrada y el inicio de la del setenta. En ese libro el populismo es entendido como una etapa de las economías capitalistas periféricas. Para los autores lo que existe en América Latina en la primera mitad del siglo XX es un “populismo desarrollista” en el que convivieron intereses políticos y económicos contradictorios y de clases sociales contrapuestas.

El cardenismo en México, el varguismo en Brasil y el peronismo en Argentina representan para Cardoso y Faletto los casos más evidentes del populismo desarrollista, y sus consecuencias son el ejemplo claro del agotamiento de ese modelo. Allí el Estado se arroga la “condición de árbitro” (1969/1975, p. 111) en la lucha de clases y busca un proceso de redistribución económica, pero se extingue rápidamente cuando los grupos empresariales logran reacomodar sus intereses en contravía de aquellos que reclaman los sectores populares. Las políticas implementadas por el populismo abren espacios a modelos autoritarios y suponen siempre respuestas parciales a los problemas estructurales de la dependencia.

POPULISMOS “EJEMPLARES”, “EXCEPCIONALES” Y “SINGULARES”

El brasileño Octavio Ianni, también desde la hipótesis de la dependencia, asegura que el populismo latinoamericano coincide con una etapa particular de las contradicciones entre una sociedad nacional y una economía dependiente en la cual las “masas asalariadas” son usadas y manipuladas para reestructurar el Estado, pero luego, en el Estado, las clases populares pierden autonomía y pasan a un segundo plano (1965/1973, pp. 86-86). Ianni propuso un enfoque que profundiza el análisis en las dimensiones estructurales del populismo, tales como las estructuras de poder, las relaciones de clases y los encadenamientos entre relaciones económicas y políticas (Ianni, 1975). Al prestar atención a estos procesos, así como a las relaciones entre sindicatos, partidos políticos y el Estado, su perspectiva fue especialmente recuperada para el estudio de la experiencia mexicana y el Estado postrevolucionario durante el periodo cardenista.

Como veremos en el siguiente apartado, la difusión de la hipótesis de la dependencia, el impulso de la sociología en Brasil y los trabajos pioneros de Alain Touraine sobre América Latina¹⁶ permitieron el cuestionamiento de los procesos sociales y políticos propios de Europa occidental como parámetros “normales” para determinar los desvíos del subcontinente. Sin embargo, la ansiedad por develar el carácter sustancial de “lo latinoamericano”, posicionando al populismo como una metáfora y síntesis representativa de la naturaleza de la política local, replicaron bajo nuevas versiones la viaja matriz de los modelos y sus desviaciones.

Populismos “ejemplares”, “excepcionales” y “singulares”, o cómo se sedimentó el arquetipo del populismo latinoamericano

Cuando las interpretaciones disponibles sobre el populismo entendían que la mejor manera de captar la esencia del fenómeno requería construir tipologías ideales, tomando a Europa como su principal parámetro de “normalidad” de la política, el politólogo brasileño Francisco Weffort (1937-2021)¹⁷ publica un artículo en el que puso en tela de juicio los esquemas interpretativos procedentes de la tradición europea del siglo XIX.

Es dudoso que se pueda, sin mayor examen, aplicar a las relaciones entre clases en Brasil, —como en cualquier otro país dependiente y periférico de América Latina— los esquemas interpretativos procedentes de la tradición Europea del siglo XIX. Respecto del Brasil ¿cómo podría analizarse la participación política de las clases sociales sin tener en cuenta la gran heterogeneidad interna de cada una de

ellas? Y esa heterogeneidad no es exclusiva de las clases dominantes [...]. (Weffort, 1967/2011, pp. 145-146)

En “El populismo en la política brasileña”, texto publicado en la revista *Les Temps Moderns* de París, en 1967, el autor asegura que, a diferencia de Europa, en su país las masas son sustancialmente heterogéneas y solo encuentran la posibilidad de canalizar sus peticiones por medio de un líder que las aglutine. La incapacidad de las masas, así como de las elites y las clases dominantes, es lo que permite la emergencia del populismo dando vida a “un régimen político centrado en el poder personal del presidente” (1967/2011, p. 145).

Ciertamente los cuestionamientos de Weffort hacían referencia exclusivamente “a la transposición más o menos mecánica” de los esquemas europeos a la realidad de los países periféricos. No podían, por lo tanto, desecharse las valiosas contribuciones sobre las condiciones específicas de las clases obreras en Brasil, elaboradas “por un europeo” (p. 148), en explícita referencia a un conocido trabajo de Alain Touraine (1961).

Conforme a Weffort, el populismo en Brasil emerge con la crisis de 1930 y el nacimiento de una nueva estructura política que puso fin al sistema de poder oligárquico. El populismo supone entonces un nuevo juego político que el autor denomina como Estado de Compromiso, y que expresa una serie de alianzas tácitas e interclasistas en la cual

la hegemonía coincide siempre con los intereses de las clases dominantes, no sin dejar de satisfacer ciertas aspiraciones fundamentales de las clases populares: reivindicaciones del empleo, mejores posibilidades de consumo y derecho a la participación en los asuntos del Estado. (Weffort, 1967/2011, p.149)¹⁸

En la política populista la hegemonía nunca es estable, el sistema de alianzas y compromisos se sostiene sobre un delicado equilibrio de fuerzas gracias al arbitraje del Estado-líder.

Ese delicado juego de poder propio del populismo invariablemente supone la manipulación de las masas. Sin embargo, en Brasil, dicha manipulación “estará siempre *limitada*” por la presión que las propias masas “pueden ejercer espontáneamente y por el nivel creciente de sus reivindicaciones” (p. 145).

POPULISMOS “EJEMPLARES”, “EXCEPCIONALES” Y “SINGULARES”

Lo interesante de la conceptualización de Weffort es que el populismo no se define como fenómeno eminentemente democrático ni dictatorial. Como dinámica propia de la política brasileña, el populismo nace en dictadura (1930-1945); en efecto el periodo dictatorial “sirvió para consolidar el poder personal de Vargas e imponer la soberanía del Estado a las fuerzas sociales presentes” (1967/2011, p. 144). Posteriormente se consolida durante la etapa democrática de Vargas (entre 1951 y 1954). Y entra en crisis, en democracia, cuando los límites a la manipulación populista son sobrepasados por la inestabilidad política que siguió al suicidio de Vargas (en 1954) y al avance de la presión popular durante el gobierno de João Goulart (de 1961 a 1964).

Con todo, el politólogo ofreció una interpretación sobre la singularidad del populismo en su país y propuso una comprensión del fenómeno que en sus dimensiones ópticas resultaba estrictamente acotada a la realidad brasileña. De ese modo, a partir de una interpretación singular e históricamente situada, comenzó a extenderse la idea según la cual el populismo sería el nombre que mejor designa la esencia de la política del subcontinente durante las primeras décadas del siglo pasado.

Por otra parte, el autor explicitó una idea clave en la conceptualización del populismo latinoamericano. En su artículo, decía Weffort que en el populismo “el líder será siempre alguien que tenga ya el control de una función pública —un presidente, un gobernador, un diputado—”, es decir alguien que tenga “la posibilidad de ‘donar’” (p. 147) algo, un derecho, un beneficio o cuanto menos una esperanza de vida mejor.

Pero ¿esta era la única vía de acceso del populismo en América Latina? ¿Qué pasaría si el líder en posición “de donar” hubiese sido eliminado antes de que las masas pudieran obtener las “donaciones” o los derechos sociales otorgados por el Estado? ¿Podría tan solo una esperanza pregonada por un movimiento popular abortado ser un rasgo distintivo de un tipo excepcional de populismo? O en una interpretación diferente: ¿sería posible que el populismo no haya surgido gracias a la intervención de un jefe, sino de una revolución social “exitosa”? ¿Podía ser este heredero de un verdadero proceso revolucionario emprendido por clases populares autónomamente organizadas?

La formulación de este tipo de interrogantes dio vida a ingeniosas conceptualizaciones del populismo en latitudes de la región que no seguían la trayectoria histórica habitual de los países del Cono Sur. Estos nuevos

sentidos del término establecieron una profusa imbricación con los grandes temas de la historiografía nacional de sus respectivas comunidades.

Así, Colombia, un país marcado por la presencia de prolongados enfrentamientos armados de muy diverso tipo que, durante el siglo XX, se producían dentro del marco formal de la democracia, no podía encontrar una vía directa de “asimilación” de la cuestión populista.

El primer texto académico que se dedicó enteramente a estudiar al populismo colombiano fue escrito por el historiador Marco Palacios, en 1971, y fue una respuesta inmediata ante la sorpresa que causaron las elecciones presidenciales de 1970, en las cuales el partido de la Alianza Nacional Popular (ANAPO) de Gustavo Rojas Pinilla estuvo muy cerca de obtener el triunfo.

Rojas Pinilla gobernó en dictadura entre 1953 y 1957, luego de un corto exilio y de un juicio político que atravesó en el Senado y por el que tuvo que regresar al país, fundó la ANAPO (en 1961), el partido que pretendía ser una alternativa a la pactada alternancia bipartidista del Frente Nacional. Pero el ascenso del anapismo fue impedido, en 1970, por la derrota electoral obtenida en un escrutinio que estuvo plagado de acusaciones de robo y fraude.¹⁹

En ese momento a nivel nacional se discutía, tanto política como académicamente, la posibilidad del fin de la hegemonía liberal y conservadora que había gobernado en Colombia desde su independencia, y que ahora era amenazada por una tercera fuerza que parecía encajar en el prototipo de los populismos latinoamericanos de Argentina y Brasil.

Aún con singularidades y especificidades propias del caso, al momento de la escritura del ensayo seminal de Palacios, intitulado *El populismo en Colombia*, el autor contaba con una experiencia política que bien podía entrar en el prototipo de los populismos del Cono Sur: el Gobierno de facto del General Rojas Pinilla. Este era un líder de tradición militar, carismático, y que, en el poder, había gozado de ciertos “baños de legalidad” democrática, puesto que su mandato fue declarado legítimo por una Asamblea Constituyente el 18 de junio de 1953 y, un año más tarde, la Asamblea lo reeligió para el periodo siguiente.

POPULISMOS “EJEMPLARES”, “EXCEPCIONALES” Y “SINGULARES”

No obstante, lejos de posicionar a Rojas Pinilla como una expresión de un proceso populista que se edificó en el Estado, para el joven historiador²⁰ el populismo rojista se encarna en la experiencia de la ANAPO, más que en el proceso gubernamental de mediados de siglo.

De hecho, el autor tipifica y compara dos formas de populismo colombiano. Uno que denomina como “conciliador” o “conservador”, el movimiento anapista, heredero del Gobierno de Rojas Pinilla; y un populismo anterior y primigenio, que denomina como “democrático”, el de Jorge Eliécer Gaitán. Aun con la ambigüedad característica del populismo, Palacios asegura que en la ANAPO se consolida un movimiento político más definido que el gaitanista. Y le confiere a Rojas Pinilla la intención de una “conciliación social” de raíces católicas en las que se hace presente con frecuencia la relación entre justicia y “bien común” con la defensa del status quo (Palacios, 1971, pp. 93-94).

Para analizar el proceso rojista, Palacios realizó un *pliege interpretativo*, en el que se obligó a repensar y resignificar sucesos del pasado reciente de la política colombiana. Así, para el autor, el caso prototípico del populismo fallido es el de Gaitán, quien fue asesinado el 9 de abril de 1948, cuando su creciente apoyo popular lo hacía el contendiente más fuerte para las elecciones presidenciales de 1950 (Palacios, 1971, pp. 91-92).

En el gaitanismo confluían además los tres elementos básicos del “ritual de ‘la democracia’ colombiana sustentada en el bipartidismo, que eran según Palacios la muchedumbre o la masa, la plaza y el caudillo. De allí que, en el texto de 1971, el investigador considerara que el gaitanismo constituía “un populismo democrático”, pues su líder formuló su proyecto político bajo las reglas que conformaban la institucionalidad democrática en Colombia.

La innovadora combinación entre “populismo y democracia” requiere, no obstante, algunos matices. El primero de ellos tiene que ver con los límites que el propio debate sobre el populismo pudo imponer respecto a la identificación del fenómeno como una expresión efectiva de la democracia. Al momento de la publicación de la obra, y a excepción del trabajo de los jóvenes investigadores Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero (1971/2011) sobre los orígenes del peronismo,²¹ el populismo no había sido deconstruido como un fenómeno esencialmente autoritario y limitado en contraste con una democracia “real” o una verdadera emancipación social.

En efecto, Palacios recupera los estudios clásicos de la sociología histórica argentina, así como los recientes y pioneros trabajos de los teóricos de la dependencia y de la sociología en Brasil.

De allí que, influido por los argumentos de Gino Germani y Torcuato Di Tella, Marco Palacios entiende que el populismo es un fenómeno propio de sociedades en transición y que posibilita la integración de las masas a la vida política. Pero, en contraste con lo ocurrido en el Cono Sur, el populismo colombiano se enfrenta a una oligarquía que históricamente se ha interpuesto en el acceso de las clases populares al poder y a la integración de sus demandas en el Estado. A este rasgo se suman una clase obrera desorganizada cuyos sindicatos han sido cooptados por los partidos políticos tradicionales, una lenta industrialización y un proceso de modernización eclipsado por un bipartidismo hegemónico que impidió cualquier tipo de amenaza al *statu quo*.

Hacia la primera mitad del siglo XX empieza a consolidarse en el país una serie de dificultades para el desarrollo del populismo, limitaciones que a los ojos de Palacios indican una excepción del caso colombiano respecto a otras experiencias de América del Sur.

La coyuntura que desde la crisis [de 1930] hasta finalizar la segunda guerra mundial permitió a los más industrializados países latinoamericanos (Argentina, Brasil y México) fortalecer el centro de decisiones por intermedio del Estado y a las élites industriales conseguir —con su autoproclamación nacionalista y seudorevolucionaria— la coalición hegemónica con el pueblo, en un proyecto de *capitalismo autónomo*, es decir, el populismo, no se dio en Colombia. Los reformistas colombianos fueron muy débiles y quedaron rápidamente integrados, en las líneas tradicionales de división clasista, enmascaradas en el bipartidismo que nunca impugnaron. El sistema de los dos partidos aparecía como pluralismo político, fuente de legitimación jurídica “democrática”, y allí radicaba su tremenda fuerza de conservación del orden social. (Palacios, 1971, p. 41)²²

Un segundo matiz se relaciona con la presencia de una mirada contrafactual especialmente asociada a la experiencia gaitanista. En el texto de Palacios puede leerse (entre líneas) que el populismo gaitanista hubiese sido un proceso de inclusión de demandas populares en la política colombiana si Gaitán hubiese llegado al poder.²³

POPULISMOS “EJEMPLARES”, “EXCEPCIONALES” Y “SINGULARES”

Un último matiz se relaciona con el vínculo entre violencia y populismo, el cual encuentra en *El populismo en Colombia* una de sus primeras interpretaciones. Para el autor, en sus dos variantes (conciliadora y democrática) el populismo colombiano se caracteriza por ser un proceso fallido o trunco en su objetivo de llegar al poder y por estar de algún modo relacionado con la violencia. Este es un concepto y un problema que, en comparación con el incipiente tópicus del populismo, había sido ampliamente estudiado por los padres fundadores de la sociología colombiana una década atrás. Un grupo de sociólogos encabezados por Orlando Fals Borda y el cura tercermundista Camilo Torres, centraron sus estudios empíricos en el fenómeno de la violencia (inicialmente rural), el conflicto armado y sus múltiples causas.

De ese modo, recién a inicios de los años setenta el país andino encontró un lugar en el universo de los populismos latinoamericanos bajo el sello “*made in Colombia*”: un populismo tan particular como ajeno a las experiencias del Cono Sur y tan latinoamericano como exótico y violento.

Si el populismo, con sus efectos nocivos, pero también con sus bondades (perceptibles estas a través del contraste con los populismos que “sí llegaron al poder”), triunfó en otras latitudes del continente, en Colombia el concepto fue construido como un proceso inconcluso, a mitad de camino y que a su vez contribuyó a consolidar la violencia, toda vez que el pueblo, despojado de los movimientos populistas (que podrían haberlo representado), busca venganza por medio de las armas.

Con el argumento de la excepcionalidad de la política colombiana,²⁴ la ausencia, yerro o fallo del populismo en Colombia se sedimentaron, una vez más, los rasgos fundamentales del arquetipo conceptual de populismo latinoamericano.

La idea opuesta a la excepción, es decir, la presencia evidente de un populismo institucionalizado en el Estado, aunque singular y particular en su modo de acceso al poder, lo aportó México. En 1972, el politólogo mexicano Arnaldo Córdova (1937-2014)²⁵ publicó, un libro breve pero fundacional en el debate sobre el populismo en su país: *La formación del poder político en México*.

Tal como precisamos arriba para el caso colombiano, la conceptualización del populismo en México nace en los años setenta no solo de una lectura *ex post* o de un *pliego interpretativo* en el que el propio

Córdova resignificaba acontecimientos significativos del pasado nacional, sino de la mano de un debate contemporáneo que se desprendía de la coyuntura política que atravesaba el país al abrir la década del setenta.²⁶

Al momento de la publicación del libro de Córdova y tras las elecciones de 1970, Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) se había convertido en el sucesor del ex mandatario Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970). Echeverría asumía como presidente en un clima de la alta conflictividad social iniciada con un ciclo de protestas sociales que había tenido como epicentros los paros cívicos del movimiento médico entre 1964 y 1965, las manifestaciones del movimiento estudiantil de 1968 y, en especial, la llamada “matanza de Tlatelolco”, una movilización estudiantil y obrera que terminó en una feroz represión en Ciudad de México, el 2 de octubre de ese año. En este escenario, el gobierno de Echeverría reafirmaba la continuidad de formas autoritarias de gobierno.²⁷

La represión, la conflictividad social y el descontento visible en las calles habilitaron un debate sobre el carácter utópico de la democracia en México y la identificación del régimen político mexicano como formalmente democrático, aunque caracterizado en su dimensión “real” por el ejercicio autoritario del poder.

Ciertamente estas críticas a la democracia mexicana no eran nuevas²⁸, pero lo que sí resultaba inédito es la identificación de un régimen político que desde Porfirio Díaz se caracterizaba por la transmisión del mando (sucesión presidencial) y en el que, paradójicamente, las masas populares eran incorporadas en el seno del Estado desde la hegemonía de un partido auto-representado como “revolucionario”. A esta interpretación contribuyó considerablemente la mencionada obra de Arnaldo Córdova.²⁹

En su ensayo seminal Córdova asegura que el secreto del devenir del populismo en México se encontraba en las relaciones entre partido y Estado. Y era precisamente el cardenismo el que había hecho posible la transformación de un partido de “múltiples y minúsculos grupos de revolucionarios”, el Partido Nacional Revolucionario (PNR), en un verdadero “instrumento” político de masas, el Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y posteriormente el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Desde su *Declaración de Principios, Programa de Acción y Estatutos* al PRI “lo forman organizaciones de las clases sociales mayoritarias que se agrupan en los

POPULISMOS "EJEMPLARES", "EXCEPCIONALES" Y "SINGULARES"

sectores agrario, obrero y popular" (Córdova, 1979, pp. 19-20), por lo que la lucha política en México se transformaba en lucha de masas organizadas.

Precisamente, la imbricación entre estabilidad y legitimidad institucional, atada a la dimensión autoritaria del régimen político, diferenciaba

el populismo mexicano, que tiene a sus espaldas una revolución, del populismo de otros países de América Latina, por ejemplo, el populismo varguista en Brasil o el populismo peronista en la Argentina. En estos casos el populismo no se ha hecho sistema institucional y ha dependido fundamentalmente de la personalidad carismática de sus líderes. (Córdova, 1972, p. 93)

Siguiendo el argumento del autor, México, como otros países de la región, era un Estado dependiente. Pero la asimetría en las relaciones económicas, políticas y culturales con los países centrales era especialmente significativa en México por su histórica relación con Estados Unidos. Esa dependencia nunca había sido desmantelada. Como movilización popular y campesina, la Revolución Mexicana (1910-1920) había tenido un momento rupturista fugaz y pronto devino en la institucionalización de su contrario, el avance de la clase capitalista. El populismo había sido la respuesta que el régimen político mexicano había encontrado para profundizar la dependencia e instaurar un Estado aparentemente democrático, socialista y nacionalista.

Subsiste en la interpretación de Córdova una denuncia que trasciende tanto al período de hegemonía oligárquica (porfírrismo, 1876-1911), a la Revolución Mexicana propiamente dicha y al Estado postrevolucionario: el poder político en México ha seguido, amén de la Revolución, una lógica autoritaria y personalista. El problema se agravaba aún más al considerar la estructura económica, ya que las dificultades que históricamente había atravesado el país (el subdesarrollo) confluían con la anomalía del sistema político.

Esta tesis ya había sido enunciada con insistencia por los teóricos dependentistas como un rasgo propio del capitalismo periférico en América Latina, pero en México, donde la Revolución era considerada un hito fundacional del Estado moderno, la interpretación continuista de Córdova requería de una concienzuda reflexión local.

La operación interpretativa de Córdova consistió en vincular, en una suerte de *catacresis*³⁰, dos conceptos opuestos y disponibles en el lenguaje político del periodo (populismo y revolución) para referirse a un fenómeno que, entonces, carecía de un término específico. En palabras del autor, la Revolución Mexicana era “una forma, inédita en la historia, [...] *una revolución populista*” (1972, p. 32).

Decimos que el concepto carecía de un referente histórico claro, pues el debate sobre el populismo en América Latina rondaba en torno a la definición de estos fenómenos como el resultado de la instauración de regímenes tipificados como autoritarios, encabezados por líderes definidos como carismáticos y demagógicos; o, en su defecto, como “populismos fallidos” herederos de revoluciones sociales frustradas como el caso que inaugura la interpretación de Marco Palacios en Colombia.

El concepto de *revolución populista* abrió el debate a un nuevo modo de acceso al poder en los populismos. Ya no se trataba de un régimen gestado por un líder que había “manipulado a las masas” para elevarse en el poder, sino de un movimiento popular y revolucionario que se institucionalizó bajo “el populismo”, esto es, bajo formas de poder autoritarias estatalizadas.

En el concepto de Córdova habitaban implícitamente otros dos: revolución verdadera y dependencia. Ninguna revolución podía definirse como tal si no cumplía con ciertas condiciones fundamentales: (a) debía desarrollarse autónomamente por la clase obrera o por clases populares; (b) debía llegar a la toma efectiva del poder, de lo contrario estas movilizaciones quedaban como revoluciones espurias; (c) en el momento de su institucionalización, la propiedad privada debía abolirse así como las asimétricas relaciones de dependencia estructural con los países centrales.³¹ De modo que, por contraste con la Revolución realmente existente, México aún esperaba un verdadero proceso revolucionario. Ambos significantes, revolución y dependencia, funcionan como premisas definidas de antemano, en función de las cuales el autor observa el fenómeno mexicano. Bajo esta matriz, México no se apartaba de la trayectoria regional, sino que se inscribía en ella a través de una nueva tipología de populismo.

De esta manera se eliminaban varias experiencias del listado de revoluciones latinoamericanas. La primera condición descartaba a todos los procesos reformistas iniciados desde el Estado o por algún líder político (más

o menos carismático o personalista). Los intentos revolucionarios “fallidos” o que no habían llegado a la toma efectiva del poder, como el de Colombia, también quedaban fuera de la tipología revolucionaria (segunda condición). Finalmente, aquellos procesos que sí habían cumplido al menos provisoriamente con la primera y la segunda condición (autonomía política y toma del poder, respectivamente), pero que no llegaron a institucionalizarse autónomamente en el Estado o no avanzaron en la consecución del contenido esencial de la revolución (tercer requisito), también quedaban descartados; el ejemplo era México.

En última instancia, Córdova hacía de la Revolución Mexicana un hito fundacional del proceso *contrarrevolucionario* que se extendía hasta el presente en el país periférico más próximo a la cabeza del imperio estadounidense. La entraña contrarrevolucionaria del populismo se había desarrollado en México precisamente para “evitar que el movimiento de masas se transformara en una revolución social” efectiva (1972, p. 32).

Como corolario de las conceptualizaciones del populismo y representaciones sobre América Latina producidas y fabricadas por los autores aquí tratados, conviene destacar que, aun con la fuerte impronta de los modelos teóricos de partida y sus desviaciones, Francisco Weffort, Marco Palacios y Arnaldo Córdova, realizaron un esfuerzo conceptual innovador y original desde el cual vehiculizaron sus propias interpretaciones y delimitaron categorías que serían sustento para posteriores estudios del fenómeno como uno estrechamente vinculado al tiempo y al espacio latinoamericano. En ese sentido los populismos ejemplares, excepcionales y singulares se transformaron en radiografías de la política latinoamericana de su época, diagnósticos desde los cuales los productores conceptuales intentaron intervenir en el devenir social y político de la región.

Conclusiones

A lo largo de este artículo analizamos conexiones entre conceptualizaciones del populismo en Argentina, Brasil, Colombia y México. El populismo se revela en nuestro análisis como un concepto que se sitúa en acalorados debates producidos en dichas comunidades a inicios de la década del setenta.

El concepto surge tempranamente en Argentina, a mediados de los años cincuenta, y en gran parte fue una invención de la sociología histórica

encabezada por Gino Germani y su concienzudo esfuerzo por explicar el origen del peronismo y diagnosticar los problemas políticos su presente.

Hacia los años setenta, con el profuso intercambio entre los teóricos dependentistas, la escuela paulista de sociología y su productivo diálogo con los trabajos impulsados por Alain Touraine (en Europa, pero también en la región), el populismo fue cuestionado como un concepto que debía definirse a partir de parámetros propios de la Europa decimonónica. Sin embargo, la matriz epistemológica de los modelos y sus desviaciones, que había engendrado el uso científico del concepto, no sería contundentemente desmantelada sino hasta finales de los setenta con la intervención del teórico político argentino Ernesto Laclau.

Así, a inicios de la década nombrada, el populismo se difundió en las ciencias sociales del subcontinente como una herramienta conceptual que —articulada a los problemas locales perfilados por las distintas historiografías nacionales, y a los diagnósticos específicos producidos una década atrás por la sociología fundacional de cada país—, ponía nombre al carácter limitado, singular, peculiar, excepcional, típico y exótico de la política latinoamericana.

Pero, además, estas conceptualizaciones tuvieron consecuencias significativas en las maneras en que se resignificaron hechos políticos del pasado reciente en la región. Se trata de acontecimientos que intelectuales como Francisco Weffort, Marco Palacios o Arnaldo Córdova (entre muchos otros) referenciaron y sobre los cuales *plegaron* sus interpretaciones para darle límites a su propia definición del término. En efecto, con el uso del populismo los productores conceptuales diagnosticaron la política de su tiempo a la par que redefinieron experiencias políticas del pasado.

Finalmente, lo que se dibuja al conectar los debates en torno al populismo a escala nacional es la emergencia de una enorme discusión continental que, amén de las críticas a la teoría funcionalista, el proceso de modernización, el desarrollismo, y de la búsqueda de caracterizaciones autóctonas o endógenas a la realidad latinoamericana (a través de la matriz centro-periferia), contribuyó a sedimentar el arquetipo conceptual de los populismos latinoamericanos en clave anómala. Desde el Estado, con líderes personalistas a la cabeza de movimientos de masas (en mayor o menor medida manipuladas) y que se manifiestan en procesos electorales, o como expresiones exóticas de un proceso social fallido que no llegó al poder (y que

POPULISMOS “EJEMPLARES”, “EXCEPCIONALES” Y “SINGULARES”

en sus consecuencias replica la violencia), o bien, como un fenómeno singular, nacido de una Revolución popular exitosa devenida en la institucionalización de su contrario, el populismo es un vehículo para designar, en cada país, los reveses de los horizontes políticos deseables (sean cuales fueren sus expresiones) y las asimetrías propias de lo “latinoamericano”.

Notas

¹ Estas suponen un “deslizamiento progresivo” del populismo “hacia regímenes autoritarios en el propio seno de un marco institucional democrático preexistente” (Rosanvallon, 2020, p. 238).

² Entendemos por *pliegues interpretativos* el anudamiento de tres temporalidades (presente, pasado, futuro) que se implican en las conceptualizaciones del populismo. Con el uso del populismo y desde sus respectivos presentes, intelectuales y productores del concepto actualizan y resignifican acontecimientos del pasado considerados fundamentales para las historias políticas nacionales de cada comunidad. De estas explicaciones e interpretaciones históricas, los intelectuales extraen consecuencias venideras en el presente y diagnostican el tiempo en el que les toca vivir. Y desde dichos diagnósticos políticos de época se proyectan de manera más o menos explícita horizontes de expectativas a futuro. Hemos trabajado anteriormente la noción de *pliegues* en Santos (2021).

³ Nos referimos al enfoque ofrecido por el autor en la lección que impartió al inaugurar la cátedra de historia moderna y contemporánea de lo político en el Collège de France, en el 2002. Ver Rosanvallon (2016).

⁴ Seguimos aquí la distinción formulada por Koselleck (1993) entre “palabras” y “conceptos”, los segundos son constitutivamente polisémicos, no refieren a definiciones cerradas o estáticas sino a significantes históricos densos, que no pueden asociarse a un contenido concreto, por lo que su generalidad se enfrenta a la univocidad de las palabras.

⁵ Así lo propuso Claudio Ingerflom (2021) para el análisis de la génesis y la lógica del populismo ruso.

⁶ Tópico formulado en el polémico trabajo de Roberto Schwarz (1973/2014) sobre Brasil.

⁷ Sobre el particular, ver Barros (2014).

⁸ Ciertamente, la gran ruptura teórica y epistemológica con las perspectivas patológicas del populismo fue producto de la intervención de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe. No obstante, las miradas peyorativas sobre el fenómeno continúan

siendo dominantes en los debates contemporáneos del populismo global. Ver Laclau (1977/1980; 2005) y Laclau y Mouffe (1985).

⁹ Para una aproximación teórico-metodológica al estudio de un momento o coyuntura histórica precisa como un contexto intelectual, véase Reano y Garategaray (2021).

¹⁰ Dos libros que inspiraron esta tesis, aunque no incluyen al populismo entre los tópicos que hacen parte de los discursos sobre “lo propio” de América Latina, son: el libro del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (1998/2011), en el que formula agudas críticas al cariz esencialista y a la construcción de representaciones locales sobre el autoexotismo en la filosofía latinoamericana; y la obra más reciente de Carlos Altamirano (2021) sobre el proceso de invención de la identidad de “Nuestra América”.

¹¹ El texto aparecería después ampliado en su indispensable libro *Política y sociedad en una época en transición* de 1962.

¹² Dos estudios recientes han profundizado el uso que Germani realizó de esta categoría de reminiscencia gramsciana: Amaral (2009) y Serra (2019).

¹³ El término refiere a una especie de “caso extraño”. De excepción particular. El texto en español traduce la expresión como “mosca blanca”, con poco éxito a nuestro parecer.

¹⁴ Las cursivas son nuestras.

¹⁵ La figura de Florestan Fernandes, fue clave en la fundación del grupo de investigadores y sociólogos que integraron la escuela paulista de sociología en Brasil. Hicieron parte de este grupo de intelectuales Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Francisco Weffort, Luiz Pereira, Gabriel Cohn y José de Souza Martins, entre otros. Sobre el papel de Fernandes en la fundación de la escuela ver Fernandes (2008).

¹⁶ Ver Aboy Carlés (2014).

¹⁷ El autor hizo parte de esa franja de intelectuales críticos que conformaron la escuela paulista de sociología y que bajo diversas apropiaciones de la matriz marxista y la perspectiva dependentista contribuyeron a consolidar al populismo como un concepto fundamental para diagnosticar los problemas políticos del presente en Brasil y explicar la naturaleza de la política latinoamericana.

¹⁸ Las cursivas nos pertenecen.

POPULISMOS “EJEMPLARES”, “EXCEPCIONALES” Y “SINGULARES”

¹⁹ Los primeros resultados emitidos por la Registraduría Nacional colombiana dieron una ventaja considerable para Rojas Pinilla, pero después se presentó una suspensión en la transmisión de datos por aparentes cortes de luz y se detuvieron los informes de las oficinas encargadas del conteo. Días después de las elecciones, cuando se emitieron nuevos boletines electorales, el conteo final de los sufragios otorgó el primer lugar al candidato conservador Misael Pastrana Borrero del Frente Nacional con 1.625.025 votos (40.2%). El segundo puesto fue para Gustavo Rojas Pinilla de la ANAPO, con 1.561.468 votos (38.7%). Datos citados por Ayala (2006, p. 224).

²⁰ En 1970 Marco Palacios tenía 26 años y trabajaba como investigador en el recién creado Centro de Investigaciones para el Desarrollo (CID) de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Colombia. Se había graduado como Magister en Estudios Chinos de El Colegio de México y, según reconoció después, se interesó en hacer el escrito sobre el populismo “movido por la coyuntura de la ANAPO” aunque evidentemente el tema estaba lejos de sus prioridades académicas (Jiménez, 2015, pp. 360-372).

²¹ Si bien Murmis y Portantiero no llegaban a cuestionar el carácter reformista (y en este sentido limitado) del populismo latinoamericano, en *Estudios sobre los orígenes del peronismo* (1971/2011), los autores discutían con la sociología histórica iniciada por Gino Germani y proponían una explicación alternativa a la formulada por él sobre los orígenes del peronismo en particular y sobre el populismo en general. Retomando el pensamiento de Antonio Gramsci, los investigadores argentinos sostuvieron que el populismo constituía una “alianzas de clases” en la que confluían intereses nacional-populares. Con base en diversas fuentes históricas y datos empíricos demostraron que, en el caso argentino, el peronismo había sido el producto de una heterogénea clase obrera en formación y que Perón había contado con el apoyo tanto de sindicatos “viejos”, “nuevos” como “paralelos” (2011, p. 180). Con estas ideas, cuestionaban una tesis medular del argumento germaniano: la idea según la cual la base social del peronismo, en Argentina, provenía de una “nueva” clase trabajadora recientemente proletarizada, de escasa o nula tradición sindical, y que las bases sociales del populismo en la región eran fundamentalmente heterónomas.

²² Cursiva en el original.

²³ Para un análisis del papel estructurante del dispositivo contrafactual en las interpretaciones del gaitanismo, las conceptualizaciones del populismo y la(s) violencia(s) en Colombia ver Magrini (2018).

²⁴ Sobre el particular, véase Santos Gómez (2021).

²⁵ Arnaldo Córdova hace parte de una franja de intelectuales críticos cuya discursividad se caracterizó por apelar a la matriz marxista, por mantenerse

relativamente al margen de las directrices del Partido Comunista Mexicano y por adoptar de un posicionamiento crítico respecto al clivaje estalinista. El autor perteneció a la cuarta generación de intelectuales marxistas mexicanos, marcado por la renovación teórica producida a la luz de la recepción del pensamiento gramsciano y althusseriano. Su proyecto intelectual guardó una especial conexión con el que, una generación atrás, había iniciado la sociología mexicana encabezada por Pablo González Casanova, quien a su vez tejió explícitos puentes con el marxismo para el abordaje de los grandes problemas nacionales. Ver Illades (2018).

²⁶ Recuperamos aquí parte de un trabajo anterior exclusivamente abocado a la conceptualización del populismo en México y su contexto de debate durante estos años. Para profundizar en este asunto, ver Magrini (2019).

²⁷ Si bien en sus discursos públicos Luis Echeverría se autoposicionaba como un líder que proponía suturar el conflicto social y la “cuestión estudiantil”, las prácticas represivas, el terrorismo de Estado y los atentados a los derechos humanos fueron denunciados durante su gobierno. En efecto, la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP) determinó indiciar su responsabilidad en la matanza de Tlatelolco, la matanza estudiantil de 1971 y la desaparición forzosa de personas durante su gobierno.

²⁸ Por ejemplo, en un ensayo de 1947 Cosío Villegas (1947/1997) había alertado el extravío del rumbo revolucionario en la democracia mexicana.

²⁹ Entre otras obras posteriores, como: *La ideología de la Revolución Mexicana*, de 1973, y *La política de masas del cardenismo* de 1974, textos editados por la misma casa editorial que dio vida a *La formación del poder político en México*, publicado por la editorial Era.

³⁰ La catacresis es una figura retórica que se caracteriza por el uso de un “nombre figural para el no existe contraparte literal” (Laclau, 2000, p. 76).

³¹ El autor no se refiere a estas tres condiciones explícitamente, no obstante, es posible advertirlas como fondos interpretativos en su definición de populismo.

Referencias

Aboy Carlés, G. (2014). El nuevo debate sobre el populismo y sus raíces en la transición democrática: el caso argentino. *Colombia Internacional*, 82, 23-50.

Altamirano, C. (2021). *La invención de nuestra América. Obsesiones, narrativas y debates sobre la identidad de América Latina*. Siglo XXI.

POPULISMOS "EJEMPLARES", "EXCEPCIONALES" Y "SINGULARES"

- Amaral, S. (2018). *El movimiento nacional-popular. Gino Germani y el peronismo*. Eduntref.
- Ayala, C. (2006). *El populismo atrapado, la memoria y el miedo. El caso de las elecciones de 1970*. La Carreta Editores.
- Barros, S. (2014). Momentums, demos y baremos. Lo popular en los análisis del populismo latinoamericano. *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, 19(2), 315-344.
- Cardoso, H., y Faletto, E. (1975). *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. Siglo XXI.
- Córdova, A. (2005). *La formación del poder político en México*. Era.
- Córdova, A. (1974). *La política de masas del cardenismo*. Era.
- Córdova, A. (1973). *La ideología de la Revolución Mexicana*. Era.
- Córdova, A. (1979). *La política de masas y el futuro de la izquierda en México*. Era.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar y COLCIENCIAS.
- Cosío Villegas, D. (1997). *La crisis en México*. Clío.
- Di Tella, T. (1973). Populismo y reformismo. En G. Germani, T. S. di Tella y O. Ianni (Eds.), *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica* (pp. 38-83). Era.
- Fernandes, H. (Comp.). (2008). *Dominación y desigualdad. El dilema social Latinoamericano: Florestan Fernandes. Antología*. Siglo del Hombre y CLACSO.
- Germani, G. (2003). *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*. Temas.
- Germani, G. (1971). *Política y sociedad en una época de transición*. Paidós.
- Hennessy, A. (1970). América Latina. En G. Ionescu y E. Gellner (Eds.), *Populismo sus significados y características nacionales* (pp. 39-80). Amorrortu.
- Ianni, O. (1973). Populismo y relaciones de clase. G. Germani, T. S. di Tella y O. Ianni (Eds.), *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica* (pp. 83-150). Era.
- Ianni, O. (1975). *La formación del Estado populista en América Latina*. Era.

- Illades, C. (2018). *El marxismo en México: una historia intelectual*. Taurus.
- Ingerflom, C. (2021). La legitimidad de la lógica populista en clave histórico-conceptual. En J. L. Villacañas y A. Garrido (Eds.), *Republicanism, nacionalismo y populismo como formas de la política contemporánea* (pp. 373-416). Dado.
- Ionescu, G., y Gellner, E. (1970). *Populismo sus significados y características nacionales*. Amorrortu.
- Jiménez, H. (2015). Entrevista a Marco Palacios Roza, profesor-investigador de El Colegio de México y Universidad de los Andes. *HistoreLo. Revista de historia regional y local*, 7(14), 360-372.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Paidós.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Ediciones Nueva Visión.
- Laclau, E. (1980). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo*. Siglo XXI.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Magrini, A. L. (2019). Populismo y revolución en México: reflexiones en torno a los lenguajes políticos en América Latina durante los años setenta. *Revista Historia Autónoma*, 14, 195-212.
- Magrini, A. L. (2018). *Los nombres de lo indecible. Populismo y Violencia(s) como objetos en disputa. (Un estudio comparado del peronismo en Argentina y el gaitanismo en Colombia)*. Prometeo.
- Murmis, M., y Portantiero, J. C. (2011). *Estudio sobre los orígenes del peronismo*. Siglo XXI.
- Palacios, M. (1971). *El Populismo en Colombia*. Siuasinza y Tigre de Papel.
- Palti, E. (2021). Ideas fuera de lugar. En B. Colombi (Coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina* (pp. 245-256). CLACSO.

POPULISMOS "EJEMPLARES", "EXCEPCIONALES" Y "SINGULARES"

- Palti, E. (2014). *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*. Prometeo.
- Palti, E. (2005). Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos. *Prismas*, 9, 19-34.
- Reano, A. y Garategaray M. (2021). *La transición democrática como contexto de intelectual. Debates políticos en la Argentina de los años ochenta*. Ediciones UNGS.
- Rosanvallon, P. (2020). *El siglo del populismo. Historia, teoría y crítica*. Manantial.
- Rosanvallon, P. (2016). *Por una historia conceptual de lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Santos Gómez, D. (2021). *La invención de la excepcionalidad colombiana: los debates por la definición del populismo, neopopulismo y su relación con la violencia (1970-2010)* [Tesis elaborada para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, sede Argentina].
- Serra, P. (2018). *El populismo argentino*. Prometeo.
- Schwarz, R. (2014). Las ideas fuera de lugar. Trad. Eduardo Vergara Torres. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 3, 183-189.
- Touraine, A. (1961). Industrialisation et conscience ouvrière à São-Paulo. *Sociologie du travail*, 3(4), 77-95.
- Weffort, F. (2011). El populismo en la política brasileña. En M. M. Mackinnon y M. A. Petrone (Comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de la Cenicienta* (pp. 135-152). Edudeba.

***Utopía, ¿Stultifera insula?* Consideraciones en torno al juicio de un detractor**

Utopia, ¿Stultifera Insula? Considerations Regarding the Judgement of a Detractor

Dante Klocker

Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina

Resumen

Cuando en su pretenciosa y trasnochada *Summa Philosophica* el Cardenal Tomasso Maria Zigliara (al parecer, un autor de gran prestigio e influencia para la doctrina católica de fines del siglo XIX) se ocupe del llamado “comunismo” va a señalar con razón como uno de sus antecedentes más importantes a la célebre *Utopía*, de Tomás Moro, al tiempo que va a calificar a la tesis central allí defendida (la de la sustitución de la propiedad privada por la propiedad común) como “no menos impía que insensata” (*non minus impia quam stulta*). Aunque, desde luego, este “librillo verdaderamente dorado” no necesita en absoluto de defensa, quizás la acusación del docto Cardenal pueda ser tomada como una inmejorable ocasión para reflexionar sobre su significación y actualidad. Con tal propósito, en el presente trabajo me ocuparé, en primer lugar, de aclarar el sentido y alcance de los términos de dicha acusación (rayana en la condena) y de mostrar las razones por las que Zigliara considera que resultan aplicables a *Utopía*. E intentaré, luego, elaborar una posible respuesta a la misma. Solo que la estrategia de mi alegato no consistirá, pues, en sostener que nuestro autor no sería merecedor de la tan grave acusación de impiedad e insensatez; sino en plantear si no podría ser el caso que, efectivamente, haya incurrido en estos dos “delitos”, pero que justamente resida allí el mayor mérito y grandeza de su pensamiento.

Palabras clave: Tomás Moro, Utopía, comunismo, impiedad, locura.

Recibido: 31-03-2022. Aceptado: 23-07-2022



El presente trabajo pertenece a una investigación enmarcada en el PID N° 5118 (2019-2022): “Dimensiones prácticas de utopías clásicas y modernas: fundación de repúblicas, comunidades de mujeres y cooperativas”, financiado por la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

Dante Klocker es Doctor en Filosofía. Se desempeña como Profesor Titular en la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7355-8000>

Contacto: dante.klocker@uner.edu.ar

Cómo citar: Klocker, D. (2023). *Utopía, ¿Stultifera insula?* Consideraciones en torno al juicio de un detractor. *Revista Stultifera*, 6(1), 119-159. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-06.

Abstract

When addressing the topic of so-called “communism” in his pretentious and untimely *Summa Philosophica*, cardinal Tomasso Maria Zigliara (who was apparently a key author for late nineteenth-century Catholic doctrine) correctly identifies Thomas More’s famous *Utopia* as one of its most important predecessors and goes on to describe the main doctrine of the book (i.e., the replacement of private property for common property) as being “as impious as it is foolish” [*non minus impia quam stulta*]. Although this “truly golden little book” certainly requires no defense, the charge brought up by the learned cardinal affords us an excellent opportunity to reflect on its significance and current relevance. For that purpose, I first try to clarify the meaning and scope of the terms of the accusation (almost a full-fledged condemnation) by showing Zigliara’s reasons for considering that they apply to *Utopia*. Then, I try to offer a reply. However, my plea does not consist in claiming that More was undeserving of the charges of impiety and folly (or senselessness or even madness). Rather, I entertain the possibility that he may indeed be liable for those “crimes” and that is precisely where the highest merit and greatness of his thought resides.

Keywords: Thomas More, Utopia, Communism, impiety, madness.

Utopia, de Tomás Moro, una de las obras más célebres de la filosofía del Renacimiento (si no del pensamiento europeo sin más), no parece necesitar presentación y, mucho menos, defensa. Publicada en Lovaina a fines de 1516 como obsequio para un reducido grupo de amigos humanistas, pronto reaparecerá en nuevas ediciones (en 1517 en París y en marzo y noviembre de 1518 en Basilea) que, a su vez, serán seguidas por las diversas traducciones a las lenguas vernáculas (en 1524 al alemán, entre 1532 y 1535 al castellano¹, en 1548 al italiano, en 1550 al francés y en 1551 al inglés), rebasando las fronteras del latín culto y elitista hasta convertirse, así, en un “suceso” intelectual y cultural de su época, el cual todavía no ha cesado.

No obstante, la amplia circulación y el estilo accesible y ameno de este “librillo verdaderamente dorado” contrasta con las serias dificultades y complejidades que plantea a la comprensión.² Por ello, se ha afirmado con razón que “respecto de *Utopía* de Moro casi todo es discutible” (Skinner, 1987, p. 123). De esta manera, no solo se han propuesto las interpretaciones más dispares respecto del sentido global de la obra³; sino que, por si fuera poco, autores pertenecientes a la misma posición interpretativa e, incluso,

de la misma extracción ideológica, han emitido los juicios más encontrados acerca del valor de sus ideas. Así, por ejemplo, el jurista y obispo español del siglo XVI Vasco de Quiroga, un personaje que dio sobradas muestras tanto de fidelidad a la autoridad civil y eclesiástica, al Emperador y al Papa, como de gran celo por la ortodoxia doctrinal católica, tras conocer *Utopía* probablemente después de su llegada a América, a fines de 1530, y decidirse a fundar poblados de indígenas siguiendo a pies juntillas muchas de las ideas allí planteadas acerca de la forma de organización social y política “óptima”, no dudará en calificar a su autor de “varón ilustre y de genio más que humano [...] como inspirado del Espíritu Sancto” y “varón prudentísimo, y con mucha cautela y razón” (1992, pp. 228-229).

Asimismo, en las antípodas de tan alta estima por Tomás Moro (al punto de que es difícil pensar en un elogio mayor que aquel que lo exalta como un posible depositario de la iluminación divina y, al mismo tiempo, como ejemplo de agudeza racional), nos encontramos con el juicio lapidario formulado por el cardenal Tomasso Maria Zigliara, un intelectual al parecer muy reputado e influyente en la Iglesia Católica de fines del siglo XIX. Este autor en la página 162 del tomo III de su obra más importante (una pretenciosa y trasnochada *Summa Philosophica*) al referirse a la doctrina central expuesta en *Utopía*, esto es, a su “comunismo”⁴, la va a considerar, pues, como “no menos impía que insensata” (*non minus impia quam stulta*). Así, el doble elogio de Quiroga da paso aquí a una doble acusación o, mejor aún, a una doble condena: nada más y nada menos que la de impiedad (*impietas*) y, al mismo tiempo y en igual medida, la de insensatez o necedad (*stultitia*).

En lo que sigue intentaré, en primer lugar, comprender cuál sería el sentido de estos dos duros epítetos y, asimismo, cuáles serían las razones que esgrime nuestro cardenal para aplicárselos a *Utopía*. Y, en segundo lugar, ensayaré una suerte de defensa de la tesis que se le atribuye, no porque la obra la necesite, sino, más bien, por entender que este doble ataque nos brinda una ocasión inmejorable para reflexionar acerca de la significación y actualidad de sus ideas fundamentales.

En tal sentido, mi estrategia de defensa no consistirá en rechazar los cargos que se le imputan. Es decir, no pretendo oponerme al juicio del docto cardenal sosteniendo que nuestro autor no habría incurrido en impiedad ni en insensatez; sino considerar si no podría ser el caso que, efectivamente,

haya cometido ambos “delitos”, pero de modo tal que esto pudiera constituir más un motivo de elogio que de desaprobación, al punto de que justamente allí pueda residir la grandeza de su pensamiento.

La impiedad como locura, la locura de los impíos

La primera acusación, la de impiedad, es seguramente la más grave que puede dirigirse a una obra o a una persona en el marco de la tradición a la que pertenece el cardenal Zigliara y tiene, sin dudas, hondas raíces históricas y doctrinales. La primera referencia ineludible es, desde luego, el Antiguo Testamento. Allí la impiedad no solo va a ser entendida como un delito (e, incluso, como el delito fundamental), sino, más aún, como la fuente última de la que manan todos los demás delitos y vicios. En efecto, si tenemos en cuenta que la vida del Pueblo de Israel en sus múltiples dimensiones (ética, social, política, económica, etc.) pretende estar íntegramente asentada en la “ley” dada por Yahveh a Moisés, queda claro, pues, que todo incumplimiento grave de esta ley implica, en definitiva, un acto de desobediencia respecto de la voluntad divina que la instituyó.

Por ello, el primer mandamiento es, al mismo tiempo, el que fundamenta y da sentido y cobertura a todos los demás: “Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza” (Dt. 6:5) y “los que temen al Señor buscan su agrado, los que le aman quedan llenos de su Ley” (Si. 2:16). De este modo, si se establece una equivalencia entre amor y temor (en el sentido de respeto y reverencia) a Dios y vida según su voluntad, es decir, santidad y justicia; a la inversa, toda maldad e injusticia será (se lo admita o no) sinónimo de desprecio de Dios cuyos preceptos han sido rechazados y transgredidos. Con todo, el concepto de “impiedad” tomado en su sentido más pleno y estricto añade a este primer elemento un matiz específico, a saber, el de una actitud de abierta hostilidad e insolencia por la que se desafía deliberadamente la autoridad divina y la validez de sus mandatos (*cf.* Léon-Dufour, 1973, p. 416), lo cual admite tres formas fundamentales: la blasfemia (hablar contra Dios), el sacrilegio (negar en la acción el valor sagrado de algo) y la idolatría (tratar sustitutamente como sagrado o divino algo que no lo es en absoluto).

A su vez, el conocimiento cabal de los mandatos divinos y, consecuentemente, su fiel observancia (habida cuenta de que para la experiencia hebrea solo merece el título de “conocimiento” aquel que es capaz de comprender vitalmente el sentido y la verdad de un principio)

constituye la auténtica sabiduría. Y, al contrario, la ignorancia altanera que desconoce la validez de dichos mandatos e invita a actuar al margen de los mismos, como si Dios no existiera, es, pues, característica del necio, loco o insensato: “Dice en su corazón el insensato «¡No hay Dios!» Corrompidos están, de conducta abominable, no hay quien haga el bien” (Sal. 14:1). De este modo, se agrega un término más a la ecuación que establecíamos hace un momento, de modo tal que si, por una parte, la actitud piadosa (el amor y temor de Dios) coincidía con la acción justa (es decir, ajustada a la voluntad divina) y, asimismo, con la sabiduría; por otra, la impiedad sería idéntica al comportamiento inicuo y a la necedad o insensatez, en cuanto términos opuestos a la auténtica sabiduría humana, siempre orientada a auscultar, descifrar y vivenciar la sabiduría divina, expresada en sus mandamientos.

Ahora bien, la doctrina cristiana, moviéndose naturalmente en el suelo de la conciencia hebrea, con todo va a revisar y resignificar tanto el concepto de “piedad” como el de “sabiduría” (y, por tanto, también sus contrarios). Así, por una parte, contra el arrogante cumplimiento externo de las prescripciones legales que reivindicaban los fariseos, Jesús de Nazareth va a proponer un retorno a la inspiración original que las animaba y les daba sentido mostrando la centralidad del mandamiento del “amor” (Mt. 22:34-40). Y, con ello, no pretenderá abolir la ley, sino llevarla por primera vez a su cumplimiento genuino y pleno (Mt. 5:17; Rm. 3:31 y 13:8-10). Pero, al mismo tiempo, se hará depender esta ley de un principio aún más elevado, que se comportará, ahora, como criterio último de piedad y justicia; a saber, la “fe en Jesucristo” (Rm. 3:28 y Ga. 2:16), es decir, el reconocimiento de que Jesús de Nazareth es el Mesías esperado y que con él “ya” ha llegado el Reino de Dios, si bien “todavía no” de modo consumado, lo cual sucederá recién al final de la historia.

Como contrapartida, los impíos serán, ahora, quienes rechazan este anuncio (*cf.* Léon-Dufour, 1973, p. 418) y las exigencias de “conversión” que el mismo trae consigo; y, más aún, quienes se le oponen o lo combaten tanto a través de la violencia como de la seducción ideológica. Así, si, por una parte, el Reino de Dios ya está presente y operante (si bien de modo aún secreto) en medio del mundo histórico, al mismo tiempo, “ya está actuando el misterio de la impiedad” (2 Tes. 2:7). Dicho de otro modo, están también extendiéndose y ganando terreno los poderes contrarios al Reino de Dios. Y estos alcanzarán su desarrollo máximo con la llegada del “Hombre impío, el

Hijo de perdición, el Adversario” (2 Tes. 2:3-4), el “Anticristo” (1 Jn. 2:18 y 4:3 y 2 Jn. 7), una potencia histórica que se elevará “sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios” (2 Tes. 2:4); es decir, un sustituto perverso de la divinidad, autoerigido en nuevo absoluto, el más poderoso e insidioso de los ídolos. Según esta sugerente profecía, una vez que esta potencia maligna haya llegado a su máximo despliegue e influencia, será derrotada y derrocada por las fuerzas de Dios, dando paso a una nueva era, el tiempo final, que antecede, a su vez, al final del tiempo y el inicio de la eternidad.

De este modo, el principio fundamental de la sabiduría o “prudencia” consiste en escuchar las palabras de Jesús y ponerlas en práctica (Mt. 7:24); o, dicho de otro modo, en la fidelidad en el pensamiento y la acción a la “doctrina de Cristo” (2 Jn. 9), la cual encuentra una de sus expresiones más elocuentes e inspiradoras en el llamado Sermón del Monte (*cf.* Mt. 5:1-12 y, sobre todo, Lc. 6:20-26). Ahora bien, a esta sabiduría propiamente cristiana no solo se le va a contraponer la necedad o insensatez en general (como veíamos que se hacía en el Antiguo Testamento); sino también, en continuidad con el pasaje de Is. 29:14, una sabiduría de otro tipo, o, si se prefiere, una doctrina de origen y naturaleza diversos (perteneciente al “mundo”, en total prescindencia o desvinculación respecto de lo revelado por Dios) que será considerada desde este otro punto de vista como sabiduría, siendo, en realidad, lo contrario. Y, a su vez, para esta perspectiva opuesta a la sabiduría divina serían, pues, los contenidos y prescripciones de esta última aquello que no merecería en absoluto tal título.

De aquí resulta, entonces, un esquema doble y recíproco según el cual lo que para Dios es sabiduría (es decir, las enseñanzas de Jesús y la aceptación de las consecuencias que se siguen de ellas, esto es, la persecución y eventualmente la muerte a manos de los poderes fácticos), para el mundo es locura o insensatez (*moría*). Y, a la inversa, lo que para el mundo es sabiduría (en general, las doctrinas morales de los filósofos como expresión de una pretendida autosuficiencia de la razón humana, y asimismo los criterios pragmáticos comúnmente aceptados acerca de lo “prudente” o de lo “justo”) para Dios es pura necedad (*cf.* 1 Cor. 3:18-19). Seguramente encontramos un buen ejemplo de acción sabia según una perspectiva (superior, pero ciertamente de aceptación minoritaria) y absolutamente insensata desde la otra (avalada, eso sí, por la opinión

dominante) en el conocido episodio evangélico del llamado “joven rico”. Según el relato, se acerca un joven a Jesús para preguntarle qué debía hacer para ingresar en el Reino de Dios y recibe la respuesta ciertamente desconcertante de que si, como el piadoso joven asegura haber hecho, ya había cumplido todos los “mandamientos” (es decir, ni más ni menos que los preceptos fundamentales de la antigua ley dada a Moisés), entonces solo le faltaría una cosa: “Todo cuanto tienes véndelo y repártelo entre los pobres” (Lc. 18:22), lo cual muestra a las claras dos rasgos distintivos del mensaje cristiano, a saber, su intransigente oposición a los valores imperantes y su radicalidad.

Ahora bien, como se sabe, cuando esta concepción teológica, monoteísta, creacionista y legalista, sea reinterpretada por la filosofía cristiana a la luz de ciertos desarrollos de corte teísta e iusnaturalista del pensamiento griego (el estoicismo, en alguna medida Aristóteles, etc.), se va a establecer la distinción entre tres tipos de ley jerárquicamente ordenados, cada uno de los cuales procede o “se deriva” (*derivatur*) y, por tanto, está sujeto al inmediato superior hasta llegar al supremo, el cual ya no remite a ninguno más elevado, sino que se comporta como principio fundante. Así, se postula, en primer lugar, la existencia de una “ley eterna”, que no sería sino el ordenamiento universal de la razón divina que rige el movimiento y las acciones de todas las cosas creadas orientándolas al logro de sus respectivos “fines” (Santo Tomás de Aquino, 1989, pp. 722-723). Pero, dado que, a diferencia de las creaturas irracionales, el ser humano se dirige a sus fines de modo consciente y libre, en este tiene lugar una “participación de la ley eterna, esto es, la impresión de la razón divina en nuestra mente; esto es, la impresión de la luz divina en nosotros por la cual discernimos lo que es bueno y lo que es malo; esto es, finalmente, «la concepción introducida (*indita*) naturalmente en el hombre, por la cual este es dirigido a lo que convenientemente ha de realizar (*agendum*) en las acciones propias” (Zigliara, 1910, p. 105). Estos principios prácticos fundamentales que están inscriptos en la razón humana con el propósito de guiar su acción y que son objeto de un conocimiento cierto y seguro constituyen la llamada “ley natural”. Finalmente, tanto la explicitación de las consecuencias que se siguen de dichos principios como la determinación o especificación de lo que en ellos permanece indeterminado estará a cargo de la “ley positiva” humana, cuya validez tendrá siempre como límite y piedra de toque la ley natural, de modo tal que “la ley positiva humana tiene razón de ley en tanto

y en cuanto se derive de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley” (Santo Tomás de Aquino, 1989, p. 742).

Esta triple distinción proporciona el marco fundamental a partir del cual el cardenal Zigliara se ocupará de la “gravísima cuestión del derecho de propiedad” (Zigliara, 1910, p. 162); y no es difícil advertir que esta máxima “gravedad” que se le reconoce al asunto no se debe solo a su importancia, digamos, estructural como principio organizador de la vida social, sino también al hecho coyuntural de que el mismo estaba siendo seriamente amenazado por aquel “fantasma” que recorría Europa: el “fantasma del comunismo” (según la conocida afirmación del *Manifiesto Comunista*). Ante esto, nuestro autor pretenderá probar que la facultad y el derecho de “disponer a voluntad y con exclusión de otros de alguna cosa y de su uso” no depende de la ley instituida por autoridad humana alguna, sino que, en realidad, se desprende nada más y nada menos que de los principios prescriptos por la ley natural.⁵

El punto de partida de su argumento es la afirmación de que dicha ley le plantea al ser humano una triple exigencia y, por ello, un triple derecho, a saber: el de la “conservación”, que consiste en procurar lo necesario para mantenerse con vida; el de la “perfección” o “perfectibilidad”, en el sentido de la búsqueda de la propia felicidad, la cual requiere tanto de los “bienes del cuerpo” como de los “bienes del espíritu”; y, finalmente, el de la legítima y necesaria “explicitación” (*explicitatio*) o expresión de la propia “personalidad” humana a través de acciones que dejan su huella en la realidad objetiva. Ahora bien, si se admite que la condición sin la cual sería imposible cumplir cabalmente esta triple exigencia consiste en poseer a título propio y con cierta permanencia un determinado conjunto de cosas, de aquí se sigue, pues, forzosamente que “el hombre por derecho de la naturaleza (*jure naturae*) puede adquirir y poseer dominio perfecto sobre propiedades estables” (Zigliara, 1910, p. 164).

Por otra parte, si tenemos en cuenta el peculiar *status* reconocido a la ley natural en cuanto principio emanado de la “ley eterna” cuyo artífice no es otro que Dios mismo, toda “discordancia” o violación de sus preceptos implica necesariamente una afrenta a quien en última instancia es su autor. Y la falta es aún más grave si no solo se desconoce alguno de sus contenidos específicos, sino que se llega al extremo de negar incluso la “existencia de la ley eterna de Dios” y, por tanto, la derivación de la “ley natural” a partir de

ella. Así, pues, en la medida que el “comunismo” incurriría en ambas faltas (cuando niega la legitimidad de la propiedad privada y, al mismo tiempo, al menos en su versión moderna, cuando rechaza también su principio último de justificación), no cabe sino considerarlo como una doctrina radicalmente “impía”.

Asimismo, si por un momento hacemos abstracción de la dependencia de la ley natural respecto de la instancia más elevada y trascendente de la ley eterna y solo prestamos atención a sus principios prácticos inmanentes a nosotros, que en el decir de Tomás de Aquino constituyen la “regla primera de la razón” (Santo Tomás de Aquino, 1989, p. 742), y a lo que, si pensamos rectamente, deberíamos inferir de ellos, en ese caso, lo que antes se presentaba como una doctrina opuesta a las prerrogativas divinas, ahora se muestra también como contraria a los dictados y al correcto ejercicio de la razón. Así se entiende, pues, por qué nuestro docto cardenal no duda en acusarla también de “necia” o “insensata”; y que la tome como una “locura” inadmisibles que, al corromper el buen “juicio”, constituye una grave amenaza para el orden recto de la convivencia social.

Ante este panorama me planteo dos preguntas: ¿Sería justa esta doble acusación? En concreto, aun si admitiéramos el conjunto de supuestos filosóficos y teológicos de los que parte el autor, ¿resultan aceptables las conclusiones a las que arriba? Y, por otra parte, ¿ser calificado de “impío” e “insensato” implicaría necesariamente un agravio, si tenemos en cuenta, por un lado, la clara reivindicación que, como veíamos, realiza Pablo de la insensatez cristiana en I Cor. 3:18-19, y, por otro, que el mismo fundador del movimiento fue acusado por la autoridad religiosa judía de “blasfemo” (Mt. 26:63-65)? ¿Serían, entonces, la impiedad y la insensatez repudiables en todos los casos y en todas sus posibles formas?

Elogio de la locura

Resulta significativo reparar en que nuestro cardenal no fue, en absoluto, el primero en calificar a Tomás Moro de insensato. Fue precedido nada más ni nada menos que por el autor del célebre *Elogio de la locura* o de la insensatez (*Morias Enkómion*, en griego, *Stultitiae Laus*, en latín, según el doble título de la edición original), Erasmo de Rotterdam. Así, el renombrado humanista holandés parece hacer del prólogo de la obra una extensa y sentida dedicatoria de la misma a Moro. ¿Por qué a él? En realidad, los motivos sobran: ya hubiera bastado, quizás, la circunstancia de que la misma fue

concebida durante el largo viaje a Inglaterra y que, además, fue escrita en la casa de Moro y a instancia suya durante la visita de Erasmo en la primavera de 1509. Y, como se sabe, dicha visita no fue un hecho fortuito, sino expresión de la entrañable amistad que unía a los dos humanistas, fruto de la profunda afinidad filosófica y vital que compartían. Y, por si esto fuera poco, Erasmo nos llama la atención acerca de una curiosa semejanza nominal: el “apellido de Moro [...] tan cercano a la palabra [griega] *Moría*” [*tam ad Moriae vocabulum accedit*]. Pero esta proximidad del significante contrasta *prima facie* con la enorme distancia del significado, puesto que nada parece más “ajeno” (*alienus*) a la personalidad de Moro que aquello que se nombra a través del término “Moría” (cf. Erasmus, 1780, *Praefatio*, p. II). En efecto, ¿quién osaría llamar insensato al culto y prudente intelectual y funcionario de la Corona, ejemplo de equilibrio, moderación y buen tino?

No obstante, continúa Erasmo, aunque esta opinión cuenta con el “apoyo de todos”, con todo, un conocimiento más íntimo de Moro y, al mismo tiempo, una reflexión más profunda acerca de la naturaleza de la locura nos obligaría a cuestionarla. Así, a esta nueva luz nuestro autor se atreverá, pues, a sostener, que detrás de la fachada de corrección y circunspección de su amigo, o, mejor aún, en íntima imbricación y sin entrar en absoluto en contradicción con ella, por un lado, estarían espléndidamente presentes todos los rasgos que caracterizan lo que él va a entender como “locura” y, por otro, que esto debería ser motivo de elogio más que de vituperación; o, en todo caso, y como él prefiere decirlo, que “ser vituperado a causa de la locura (*stultitia*) es bello (*pulchrum*)” u honroso (Erasmus, 1780, *Praefatio*, p. VIII). Ahora bien, ¿de qué manera se está interpretando aquí la locura? ¿Cuáles serían sus principales rasgos, los efectos que produce y las manifestaciones que permitirían reconocerla?

En tal sentido, es importante tener presente la dimensión y centralidad nuevas que adquiere este fenómeno en la mentalidad del Renacimiento, lo cual responde a un doble desplazamiento. Así, como muestra magistralmente Foucault:

Desde el siglo XIII es corriente verla figurar entre [...] las doce dualidades que se reparten la soberanía del alma humana: Fe e Idolatría, Esperanza y Desesperación, Caridad y Avaricia, Castidad y Lujuria, Prudencia y Locura, Paciencia y Cólera, Dulzura y Dureza, Concordia y Discordia, Obediencia y Rebelión, Perseverancia e Inconstancia.

Pero en el Renacimiento, en cambio, “la locura abandona ese sitio modesto y pasa a ocupar el primero” (Foucault, 2015, p. 25); esto es, deja de ser pensada como un “vicio” fundamental, pero, al fin y al cabo, solo como uno entre varios otros, para pasar a ser entendida como la raíz última de la que proceden todos ellos.

Y, por otra parte, sobre el trasfondo de ciertos temores apocalípticos cada vez más persistentes en el mundo europeo desde finales del Medioevo, el “fin del mundo” experimentado como inminente dejará de ser interpretado bajo la forma, hasta ese momento habitual, de la muerte causada por guerras, pestes y catástrofes y comenzará a ser entendido como el avance arrasador y señorío final de la locura. De esta manera, la potencia devastadora de la “nada” se traslada del plano externo, cosmológico y mundano, al interno y subjetivo. Así, pues, como lo expresa con elocuente patetismo Foucault, “ya está vacía la cabeza que se volverá calavera. En la locura se encuentra ya la muerte”. Y por ello:

La sustitución del tema de la muerte por el de la locura no señala una ruptura, sino más bien una torsión en el interior de la misma inquietud. Se trata aún de la nada de la existencia, pero esta nada no es ya considerada como un término externo y final, a la vez amenaza y conclusión. Es sentida desde el interior como la forma continua y constante de la existencia. (Foucault, 2015, p. 20)

Sin duda uno de los testimonios más célebres de este doble desplazamiento que experimenta la interpretación del fenómeno de la locura hacia fines del siglo XV se encuentra en la *Stultifera Navis* de Sebastian Brant. En efecto, allí asistimos, en primer lugar, a una larga relación de las muy diversas y extendidas formas de locura que el autor advierte en su tiempo: desde los vicios más groseros y típicos en la historia de la reflexión moral tales como la codicia, la lujuria, la avaricia, la ira, la envidia, el engaño, la pereza, las mil y una formas del orgullo (sobre todo la de creerse totalmente exento de locura y, en cambio, criticar en todo momento aquella en la que vive el resto) o el desprecio de la sabiduría; hasta aquellas formas de sabiduría que desde el punto de vista de los humanistas resultan muy objetables, o porque versan sobre cuestiones inútiles y distraen respecto de las verdaderamente necesarias y vitales o porque se ocupan solo de las propiedades objetivas del mundo, apartándonos del conocimiento de nosotros mismos (cf. Brant, 1998, N° 27 y 66, pp. 78 y 126-128). Asimismo, esta sinrazón, que nuestro autor ve enseñorearse en su realidad histórica a

pesar del largo y rico proceso de desarrollo humano guiado por textos ilustres como la Biblia, los escritos de los Padres o la cultura humanista (cf. Brant, 1998, p. 45), parece estar próxima a alcanzar su punto culminante y conducir, de este modo, a algo así como el ocaso final y definitivo de nuestro mundo. Por ello, retomando algunas de las imágenes típicas de la tradición apocalíptica se dirá:

¡El tiempo viene! ¡Viene el tiempo! ¡Temo que el Anticristo [cuya maestría inigualable consistiría justamente en su capacidad de convencer al mundo de que la máxima locura es la mayor cordura] no esté lejos! [...] Por ello puedo decir con libertad: ¡Se acerca muy terriblemente el Juicio Final! [...] Pronto se hará totalmente la noche; y lo que nunca antes se había oído: la nave ya da la vuelta hacia arriba a la quilla. (Brant, 1998, N° 103, pp. 181-182)

Sobre este trasfondo y con este antecedente Erasmo va a componer en casa de Moro su célebre y controversial obra de 1509. Allí, pues, va a comenzar interpretando a la “insensatez” o “necedad” (*stultitia*) en analogía con la enfermedad mental (*insania*), puesto que, desde su punto de vista, si no coincidiera totalmente con ella, le estaría muy próxima o sería quizás una de sus formas (cf. Erasmus, 1780, p. 135). En este sentido, la locura podría ser entendida como un trastorno del espíritu que arrastra a quien lo padece en una doble dirección excéntrica y enajenante, a saber: por un lado, fuera de sí (por cuanto el sujeto se encuentra dominado por un estado de irritación o exaltación de tal intensidad que le sustrae en un grado considerable el control y la agencia de sus actos); y, por otro, fuera de la realidad (esto es, al margen de lo que, en general, es considerado como lo “real”, o, si se prefiere, como su interpretación “correcta” y canónica). Y esto, además, no sucede de modo aislado u ocasional, sino más o menos habitual y permanente.

Así, si el primer aspecto parece estar inspirándose en los fenómenos de máxima excitación anímica, el segundo, en cambio, claramente toma como principal referencia los procesos alucinatorios y delirantes y entiende, por ello, la locura como un trastorno de la percepción y del pensamiento caracterizado como “error mentis” (cf. Erasmus, 1780, pp. 136-137); esto es, como una condición anímica más o menos estable y difícil de erradicar que provoca un persistente desajuste o discordancia entre lo que la “mente” representa y juzga y lo que la realidad en sí misma es. Y, a su vez, este desvío respecto del “recto” ejercicio de las propias funciones cognoscitivas, que, al

mismo tiempo y correlativamente, es un abandono del orden objetivo de lo real, implica también un apartamiento respecto del “sentido común” (cf. Erasmus, 1780, p. 337); esto es, del modo más firme, extendido y vinculante de percibir, pensar y valorar el mundo, el cual justamente sería tal por emanar tanto del buen funcionamiento de un conjunto de facultades compartidas con los demás sujetos como de la referencia a una realidad objetiva que también es la misma para todos.

Ahora bien, ambas dimensiones o manifestaciones del fenómeno parecen asentarse sobre aquella concepción psicológica y gnoseológica que considera a la “razón” como facultad humana fundamental y le asigna la doble función de captar lo “real” en el sentido más amplio del término, que incluye tanto la realidad externa como la interna y tanto el mundo de los “hechos” como el de los “valores”; como así también de regir, a partir de allí, la vida tanto individual como social. De esta manera, la locura sobrevendrá toda vez que el cumplimiento de dichas funciones quede impedido o seriamente comprometido, sobre todo en el caso de que esta disfunción sea más o menos permanente o duradera. Y fue, pues, a partir de este conjunto de supuestos que se acuñaron y cristalizaron aquellos arraigados giros idiomáticos según los cuales estar loco es sinónimo de “haber perdido la razón” (o “la cabeza” o “el juicio”) o de no estar “en el sano juicio”.

Sobre la base de esta comprensión general de la locura, que intentamos reconstruir y unificar a partir de las referencias más bien desordenadas y dispersas que ofrece un texto como el *Elogio*, desprovisto de toda intención sistemática, el segundo movimiento clave de la interpretación erasmiana (ausente en la obra de Brant) consiste en distinguir dos géneros diferentes de *stultitia*. Así, tendríamos, por una parte, “la que envían las furias vengadoras desde el infierno cuando lanzan serpientes y provocan en los corazones de los mortales la pasión de la guerra o la sed insaciable del oro o el amor deshonesto y criminal”; es decir, aquel estado subjetivo en que el espíritu humano se halla bajo el influjo irresistible de deseos perversos (como el ansia desmesurada de riquezas y de poder) y, al mismo tiempo, por aquellas opiniones equivocadas que les son concomitantes y les dan cobertura. Y, por otra, aquella que “sucede cuando un cierto extravío mental (*error mentis*) agradable libera el ánimo de angustias y preocupaciones y, al mismo tiempo, le proporciona múltiples deseos deliciosos” (Erasmus, 1780, pp. 137-138). Pero en cada uno de estos casos se darían, pues, a su manera, los dos momentos estructurales que advertíamos en la locura en general,

esto es: el afectivo, por el cual la vida anímica del sujeto se encuentra dominada por un impulso emotivo de gran intensidad al que no puede sustraerse; y el cognitivo, caracterizado como un persistente estado de error en el juicio, que sería, quizás, tanto causa como efecto del primer factor.

El rasgo diferencial entre ambas formas de locura debería ser buscado, pues, en las consecuencias vitales que se siguen de las mismas. Así, la primera, que coincidiría *grosso modo* con el conjunto de vicios narrados por Brant, es causa de inquietud, sufrimiento y desdicha tanto individual como social, y a ella Erasmo le dedica fundamentalmente la segunda parte de la obra, en la que somete a una crítica despiadada a las principales figuras de la sociedad del momento y a las actitudes que las caracterizan: la codicia e inmoralidad de los comerciantes, la vanidad de los abogados, la presunción de los filósofos y teólogos, la hipocresía del clero y demás autoridades eclesiásticas (incluyendo, desde luego, al Papa), la ineptitud e injusticia de los gobernantes, etc. (cf. Erasmus, 1780, pp. 190 ss.). Pero dado que se trata en todos estos casos de una condición subjetiva indeseable, el tono invariablemente elogioso del discurso debe ser tomado, sin duda, aquí en un sentido irónico (cf. Olin, 1979, pp. 50-52).

Por su parte, la segunda forma de locura (a cuya presentación dedica Erasmo la primera y más extensa parte de la obra) produce, en cambio, tranquilidad, goce y alegría desbordantes, y encuentra su exteriorización típica en la risa franca (cf. Erasmus, 1780, pp. 1-3), razón por la cual podría ser considerada como “lo más deseable de todo” (Erasmus, 1780, p. 137). Esta se muestra, entonces, como fuerza que vivifica y renueva, que alivia y gratifica, que libera al espíritu de la tristeza, el tedio y la angustia, para devolverle la sensación de placer y de bienestar. Por ello, nuestro autor le hará decir a la *Stultitia* de sí misma: “En la tierra no vemos nada alegre y feliz que no sea por favor mío” (Erasmus, 1780, p. 54).

Además, esta alegría que promueve no es privada y solitaria, sino expansiva (como la risa) y compartida (como el amor y la amistad). Más aún, según este punto de vista la locura no solo acompaña, sino que constituye la condición indispensable de todo vínculo social dichoso y armónico. En efecto, sin su concurso “no podría haber sociedad ni unión vital (*vitae conjunctio*) alguna que sea placentera y estable” (Erasmo, 1780, pp. 58-59). El caso paradigmático es, sin duda, el de la relación amorosa. En este respecto, Erasmo, haciéndose eco explícitamente del punto de vista de Platón en el *Fedro* y el *Banquete* donde se interpreta al amor (conjuntamente

con la poesía y la adivinación) como una forma de “delirio” (*mania*) entusiástico (e, incluso, como la más elevada), dirá que “quien ama con vehemencia ya no vive en sí, sino en aquello que ama” y, en esa medida, “se aparta de sí mismo y allí emigra” (Erasmus, 1780, p. 348). De este modo, el arrebató extático en dirección al objeto amado libera al yo de su encierro en sí mismo (es decir, de la preocupación obsesiva por la propia conservación y reaseguramiento y de las pasiones que le son propias, el miedo y la ansiedad) y lo lleva a autotrascenderse, siendo, por ello, fuente del máximo goce de modo tal que “la locura de los amantes (*amantium furorem*) es la más feliz de todas” (p. 348).

Asimismo, insiste nuestro autor en que esta relación gozosa entre los amantes solo es posible si median no pocos falseamientos y autoengaños respecto de la realidad de la persona amada, a quien se experimenta como dotada de atributos más excelentes de lo que cabría admitir a la luz de una observación rigurosa e imparcial. Y con ella se intercambian, además, tanto durante el cortejo como una vez establecido el vínculo romántico, multitud de elogios con los que también se engaña al otro a fin de granjearse su afecto. Y, en general, vale algo semejante para el resto de relaciones interpersonales (como la que se da entre el discípulo y el maestro, el gobernante y los gobernados, los cónyuges, el anfitrión y el huésped e, incluso, entre los amigos) que para sostenerse requieren siempre de diversos grados y formas de mentira, disimulo, ilusión e ignorancia (*cf.* Erasmus, 1780, pp. 67-69 y 114).

Así, en suma, estaremos ante esta forma “deseable” de locura toda vez que la misma se comporte como una condición útil o favorable a la vida (*conferat vitae*) (*cf.* Erasmus, 1780, p. 61). Y esto significa, pues, por una parte, que logre tornarla más vivible y grata, o menos dura, triste o tediosa; y, por otra, y de modo siempre simultáneo y concomitante, que promueva y potencie la sociabilidad humana. Como contrapartida, debemos reparar también en una forma de locura que es funesta para la vida, debido a que siempre es causa de malestar y desdicha y, asimismo, de división, conflicto y destrucción. Y desde luego que nuestro autor, que ya había acudido a los argumentos y la autoridad de Platón para justificar esta interpretación según la cual cabe admitir un tipo de locura que sería valiosa en grado sumo y, por ello, digna de ser elogiada (y defendida contra quienes la denuestan), no podía omitir ni desdeñar las referencias bíblicas, sobre todo paulinas, que apuntan en esta misma dirección. Y a esta manifestación suprema de

la locura (la locura cristiana) dedicará, pues, la tercera parte de su discurso (cf. Erasmus, 1780, pp. 323 y ss.).

Así, según el mensaje evangélico, esta locura deseable y excelsa habría sido encarnada, en primer lugar, por Dios mismo, tanto al asumir la “insensatez” de la condición humana como al quedar a su merced y volverse víctima de ella en la cruz. Y, asimismo, por sus seguidores, que parecen haber perdido la cabeza cuando, siguiendo sus enseñanzas, entregan todo lo que tienen, olvidan las injurias, no distinguen entre amigos y enemigos, etc.; es decir, actúan a contrapelo de lo que parece indicar el “sentido común” y se exponen, de esta manera, sin dudarlo a correr una suerte semejante a la de su maestro. Y lo hacen, además, con la mirada fija y casi enajenada en el premio supremo que esperan recibir por entregarse a esta forma de vida, a saber: la felicidad plena del “cielo”, que sería en sí mismo locura, esto es, “delirio” extático en un sentido muy cercano al platónico (cf. Erasmus, 1780, pp. 309 y ss.).

Encomium Moriae, encomium Mori

Así, si tenemos en cuenta que, como señalábamos más arriba, Moro no solo tenía un nombre fonéticamente semejante al de *Moría*, sino que también encarnaba de modo paradigmático aquellos atributos que la caracterizan, entonces el elogio de la locura que se pretende realizar es indirecta pero esencialmente también un elogio de Moro. Pero ¿en qué consistiría esta supuesta locura atribuida a Moro, que, en realidad, pocos o casi nadie estaría dispuesto a admitir, teniendo en cuenta el talante prudente y mesurado que todos le reconocían? Erasmo nos ofrece solo unos pocos indicios al respecto. Pero teniendo en cuenta la lógica interna de la obra, quizás sea posible, a partir de estas observaciones, señalar otros que sean tanto o más significativos.

Nuestro autor insiste, en primer lugar, en un llamativo rasgo de la personalidad de su amigo, reconocido por todos aquellos que realmente lo conocían, y que era su profundo y agudo sentido del humor, cultivado, además, sin abandonar la solemnidad y compostura que lo caracterizaban, al punto de que, en ocasiones, incluso los íntimos no lograban precisar si estaba hablando en serio o en broma. Asimismo, su capacidad de reír y hacer reír, iba unida a un “modo de ser increíblemente encantador y afable” que le permitía “pasar el rato con todos los hombres en todas las ocasiones y alegrarse con ellos” (Erasmus, 1780, *Praefatio*, p. II).⁶ Como vimos, todas

estas serían notas distintivas de aquel estado mental y, en definitiva, vital que Erasmo caracterizaba como *stultitia*.

Por otra parte, el autor holandés no hubiera podido ni querido imaginar que muchos años después su amigo se iba a encontrar en la situación extrema de aceptar la propia muerte por fidelidad a sus convicciones católicas. Aunque estas eran quizás mucho menos inspiradoras y disruptivas que las que le valieron el martirio a muchos otros cristianos de la época (como es el caso de los anabaptistas alemanes, a los que paradójicamente el propio Moro había condenado); no obstante, resulta innegable y ciertamente encomiable su coherente y decidido enfrentamiento contra el poder despótico, que siempre había combatido con la pluma y que ahora no dudaba en resistir también con su vida, al negarse en conciencia a apoyar la decisión del rey y no retractarse ni siquiera ante las súplicas de quien seguramente más amaba, su hija Margaret.

Como veíamos hace un momento, esta disposición inquebrantable de los auténticos cristianos de pagar con la vida la fidelidad a sus creencias también había sido señalada por Erasmo como un testimonio supremo de locura; y, por tanto, ya en sí mismo hubiera bastado para reconocérsela con creces a Moro. Pero nuestro personaje fue aún más lejos, ya que no solo aceptó con firmeza y serenidad el patíbulo, sino que, además, sabemos por testigos presenciales que hasta el último momento conservó su ácido sentido del humor y su carácter cordial y amigable. Así, les lanzó una primera broma a quienes lo conducían al lugar de la ejecución pidiéndoles ayuda solo para subir, puesto que creía poder arreglárselas para bajar por su cuenta. Y, luego, al enfrentarse a su verdugo y percibir su comprensible inquietud, no dudó en animarlo a que cumpliera con resolución y con pericia su tarea, eso sí, pidiéndole también que no le cortara la barba que le había crecido durante el tiempo de cautiverio, porque ella no había cometido ninguna traición contra el rey.

Ahora bien, la congenialidad de Moro con la locura no solo se manifiesta en los mencionados rasgos de su personalidad, sino también en el plano de sus ideas filosóficas, sobre todo las desarrolladas en su obra más original y vanguardista, *Utopía*. Para comprender esta dimensión del texto retornemos una vez más al *Encomium*, habida cuenta de que, como se viene señalando desde hace tiempo, es allí donde, en primer lugar, debe buscarse el origen de aquellas reflexiones que terminarán cristalizando en la obra de

1516 (cf. Prévost, 1978, pp. 66-67). En efecto, tras haberse realizado un elogio de la locura, es decir, fundamentalmente tras la sátira contenida en la sección central de la obra, en la que se ridiculizaba a los principales actores sociales de la época, como prolongación, “complemento” y “contrapunto positivo” correspondía llevar a cabo también un elogio de la sabiduría, el cual, además, estaría a cargo precisamente de Moro. Pero dado que, según el oscuro diagnóstico de los autores, la locura parecía dominar totalmente la escena social, política, cultural y religiosa del momento, la sabiduría era la gran ausente; esto es, no se hallaba “en ninguna parte” (*nusquam*), salvo en el espacio por definición inexistente de una realidad proyectada, anhelada y mejor, a la que los dos humanistas comenzarán llamando “Nusquama” (o *Nusquama nostra*) y a la que Moro finalmente preferirá designar a través de la acuñación de raíz griega “Utopía” (cf. Granada, 2017, pp. CXV-CXVI).

Por otra parte, al recorrer con atención el texto de Erasmo no resulta difícil advertir que la relación entre la necedad y la sabiduría parece estar siendo pensada allí predominantemente en términos de una contraposición directa y excluyente. Así, se le hace decir a la *Stultitia*:

Si los mortales se abstuvieran de todo comercio con la sabiduría y estuvieran todo el tiempo conmigo, no habría vejez alguna y gozarían felizmente de una juventud perpetua. ¿No ven a esos hombres sombríos consagrados al estudio de la filosofía, aún jóvenes, pero ya envejecidos, a quienes claramente el ejercicio del pensamiento asiduo y sutil les ha ido agotando el espíritu y la fuerza vital? (Erasmus, 1780, pp. 39-40)⁷

Y asimismo se recuerda aquel conocido pasaje de Mt. 6:25-31, entre otros, interpretándolo de la siguiente manera:

Cristo enseña con mucho celo [a cultivar] la necedad y apartarse de la sabiduría cuando apela al ejemplo de los niños, de los lirios, del grano de mostaza y de los gorriones; de las cosas simples (*stupidarum*) y carentes de pensamiento (*sensus*), que conducen su vida con la sola guía de la naturaleza, sin ninguna ciencia [o arte, *ars*] y sin preocupaciones. (Erasmus, 1780, p. 330)

De este modo, al tomar como referencia regresiva la condición en que se encuentran los seres irracionales (o prerracionales), parece estar reivindicándose la vida “natural” y espontánea, tan alejada como sea posible del influjo de la reflexión y de la ciencia, y cuya expresión paradigmática en el ámbito humano serían los ignorantes, los bufones, los tontos y los

dementes. De ellos se destacarán, pues, como rasgos ciertamente deseables su capacidad de vivir felices, su falta de vergüenza y de temor (sobre todo el más extremo, el temor a la muerte), su inocencia (cf. Erasmus, 1780, pp. 123-129) e, incluso, como consecuencia de los anteriores, su incondicional franqueza a la hora de declarar verdades incómodas e insolentes y “¿qué hay más encomiable que la verdad?” (Erasmus, 1780, p. 130).

Así, si, por una parte, se nos presenta una forma de vida sesuda, seria y mustia, en que la hipertrofia del pensamiento ha neutralizado casi por completo la impulsividad vital, impidiendo el disfrute, el intercambio amigable y empático con los otros y la expresión llana, sincera y no afectada; y, por otra, una existencia eminentemente pasional (cf. Erasmus, 1780, pp. 53-54) y desenfadada, alegre, efusiva y franca, evidentemente el elogio de la locura es, al mismo tiempo, una ácida mofa de la sabiduría. Por ello, no sería, a mi juicio, descabellado ver también en *Utopía* el intento de ofrecer una defensa y reivindicación de la parte que parece haber resultado agraviada en el discurso de la *Stultitia* erasmiana. Pero el planteamiento general y la línea argumental de dicha defensa no será, pues, por así decir, simétrica respecto de la realizada en el *Encomium*. Esto es, no implicará de suyo un ataque y una burla de su contrario, sino un audaz intento de pensar la relación entre sabiduría e insensatez según un modelo diferente (ciertamente de inspiración paulina e, incluso, erasmiana, haciéndose eco de muchos otros textos del maestro holandés que apuntaban en esa dirección) que el de la mera oposición.

Para ello, la obra de 1516 se inicia con un diálogo en el que intervienen Peter Gilles (un amigo real del autor, oriundo de Flandes), el mismo Moro (o, mejor, un personaje homónimo que comparte su biografía y personalidad y seguramente algunas de sus opiniones, pero no necesariamente todas ellas) y un personaje ficticio, el héroe indiscutible de la obra, llamado Rafael Hythlodeo. Dicho personaje es presentado como un marinero de origen portugués del que se dice que “ha navegado, pero no como Palinuro”, el timonel y amigo de Eneas, que se durmió y cayó al mar sin poder llegar a destino, dejando, además, la nave sin rumbo; “sino como Ulises”, el hábil navegante que se atrevió a adentrarse en lo desconocido y logró descifrar sus enigmas y conjurar sus peligros, para, finalmente, retornar a su patria, la añorada isla de Ítaca. Y se concluye diciendo “o, mejor, como Platón” (Prévost, 1978, p. 364); es decir, con este guiño se le estaría diciendo al lector que el viaje que había emprendido Rafael y sobre el que sobre todo va

a versar la conversación fue, en realidad, un viaje intelectual, filosófico, semejante a aquel que el Platón del *Fedón* (90d-100a) había llamado “segunda navegación”, que, a diferencia de la “primera”, consistía en que el “pensamiento” (*noûs, diánoia*) conseguía elevarse por encima del mundo empírico, en dirección a los principios ideales y arquetípicos.

Por otra parte, también el nombre de nuestro protagonista está pensado cuidadosamente y contiene una importante carga significativa. En efecto, el nombre “Rafael” estaría haciendo referencia al arcángel homónimo, que en la tradición cristiana será considerado como el patrono de los viajeros. Y, por su parte, el apellido “Hythlodeo” es un término compuesto por la raíz “hýthlos” que significa discurso vacío, insustancial, carente de sentido; y “dáios”, cuya traducción resulta bastante más problemática debido a que es un calificativo que procede del verbo “daío” (que significa arder o incendiar) y podría interpretarse, entonces, como destructor, abrasador o devorador (como el fuego), pero quizás también, en sentido figurado, como ardiente o apasionado (*cf.* Wilson 1992, p. 33).

Así, de acuerdo a la traducción que elijamos para este último término, resultarán dos sentidos diferentes (e, incluso, contrarios) para el compuesto “Hythlodeo”, a saber: destructor de discursos sin sentido o ferviente promotor de los mismos. Aunque quizás la primera traducción sea la más plausible (porque se hace eco de la acepción más frecuente de “dáios” y, por tanto, la que pudo haberle resultado más familiar a Moro), con todo, la segunda, claramente opuesta a la anterior si la tomamos en su sentido literal, no lo sería, en cambio, si la entendemos como una ironía referida a un personaje que defiende apasionadamente ideas consideradas por la mayoría como un absurdo o una pura sinrazón, esto es, como una “locura”, pero que cabría preguntarse si no serían, en realidad, las más sabias y sensatas. Así, por tanto, si el nombre de Rafael refleja la condición de viajero de nuestro personaje, descubridor y explorador audaz de nuevos mundos (como Amerigo Vespucci, a quien, según el relato de ficción de la obra, había secundado en sus tres últimas expediciones), el apellido Hythlodeo haría referencia a su condición de sabio o, mejor, de filósofo, la cual, en verdad, no se añade simplemente a la anterior, sino que coincide con ella y la especifica, al tiempo que adquiere sentido a través suyo.

Reconstruyamos, pues, algunos pasos importantes del discurso de Hythlodeo. Este comienza con una aguda descripción y diagnóstico del propio mundo fáctico, esto es, de la situación socio-política de la Inglaterra

tardo-feudal y ya proto-capitalista de comienzos del siglo XVI. ¿Qué ve allí nuestro protagonista? Lo dice reiteradas veces: locura, claramente en el sentido negativo que aparecía en la obra de Brant y de la forma indeseable y nociva que apuntaba Erasmo (cf. Prévost, 1978, pp. 432, 435-436, 500, 511, 523). Un mundo desgarrado y cada vez más desigual y violento, donde la miseria de algunos (la mayoría) crece al ritmo vertiginoso de la opulencia de otros (una minoría privilegiada). Un mundo al revés, en el que unos pocos tienen casi todo, mientras muchos no tienen casi nada; y en el que los mejores (esto es, el pueblo que trabaja y, de este modo, contribuye efectivamente al sostenimiento material de la comunidad) reciben lo peor (es decir, básicamente explotación y miseria), mientras los peores, es decir, la nobleza terrateniente, a quienes no duda en calificar de “zánganos” (Prévost, 1978, p. 380), porque jamás trabajaron y viven del producto del trabajo ajeno, reciben lo mejor (cf. Prévost, 1978, p. 439); en suma, injusticia e infelicidad. Y, agrega lúcidamente nuestro protagonista, este estado de cosas tiene lugar “no solo a través del fraude privado, sino también de la ley pública”; es decir, no solo ni fundamentalmente contra la ley, sino también, y sobre todo, gracias a la ley del Estado, el cual, por tanto, no sería sino una “conspiración de los ricos (*conspiratio divitum*) que tratan su propia conveniencia bajo el nombre y título de República” (Prévost, 1978, p. 624) (y cualquier parecido con nuestra realidad cinco siglos después quizás no sea mera coincidencia).

Ahora bien, ¿cuál sería la causa de todos estos “males” y cuál el mejor modo de remediarlos? Para responder estas cuestiones, nuestro personaje intenta identificar cuál sería el fundamento sobre el que se asienta el sistema socio-económico y político que los genera. Y en este respecto, Hythlodeo es categórico: dicho fundamento debe ser buscado, pues, en el régimen que regula la producción y distribución los bienes y que, sobre esta base, organiza la totalidad de las relaciones sociales; es decir, en la propiedad privada. En este sentido, nuestro protagonista va a mencionar una primera vía de solución, la cual consistiría en conservar este mismo régimen de propiedad, pero introduciéndole modificaciones y restricciones tendientes a evitar el conjunto de problemas que este suscita (cf. Prévost, 1978, p. 392). Pero de inmediato aclara que este tipo de medidas solo tendrían un efecto paliativo; esto es, podrían, sin duda, “aliviar un poco” (*levare aliquantulum*) la injusticia y la miseria, pero nunca “eliminarlas totalmente” (*tolli plane*). Para ello habría que apelar a una solución más

radical, que solo podrá consistir en la “abolición total de la propiedad” privada (*sublata prorsus proprietate*) (Prévost, 1978, p. 440). En efecto:

Dondequiera que las posesiones sean privadas [...] allí difícilmente pueda en algún momento lograrse que las cosas de la República sucedan justa o prósperamente [...] Hay una única vía hacia el bienestar público (*salutem publicam*) y es que se declare la igualdad de todas las cosas (*rerum aequalitas*), lo cual no sé si se puede observar donde estas son propias de cada uno (*sua sunt singularum propria*). Pues si cada uno en virtud de títulos ciertos convierte en suyo (*ad se convertit*) todo lo que puede, cualquiera que sea la cantidad de las cosas en cuestión, esos pocos que se reparten todo entre sí dejan al resto en la pobreza [...] Tan firmemente estoy persuadido de que no es posible distribuir las cosas con una medida equitativa [o ecuaníme] (*aequabili ratione*) y justa ni disponer felizmente los asuntos de los mortales si no es abolida totalmente la propiedad. (Prévost, 1978, pp. 439-440)

Así, a la máxima desigualdad generada inevitablemente por la lógica y la dinámica de acumulación de la propiedad en pocas manos (que, de este modo, no podría no dar lugar correlativamente a enormes franjas de pobreza) se contraponen un modo radicalmente diferente de reparto de los bienes (en rigor, el único que merecería ser considerado como “justo”) al que se califica de “igual” o “igualitario” (*aequus*).⁸ Este no consistiría en nada parecido a aquella caricatura grotesca (teórica o real) según la cual cada uno debería recibir exactamente la misma cantidad o calidad de bienes que el resto. Por el contrario, la “igualdad” que aquí se propone afectaría nada más (¡ni nada menos!) que a las posibilidades de acceso a dichos bienes, cuya cantidad y calidad no dependerá de ningún criterio, digamos, aritmético o numérico, sino de las “necesidades” de cada sujeto (como ya se había hecho en la comunidad cristiana de Jerusalem según el relato de Hch. 2:44 y 4:32). Así, si se aspira a que todos tengan igual acceso a todo, esto es, a la totalidad de los bienes tanto materiales como espirituales (o, si se prefiere, culturales) producidos socialmente; esto solo parece posible bajo un régimen de propiedad estructuralmente diferente, basado en el principio según el cual “todo es de todos” (*omnia omnium*) o, lo que es lo mismo, “todo es común” (*omnia sunt communia*) (cf. Prévost, 1978, pp. 435, 443 y 620).⁹

Ahora bien, si tenemos en cuenta que la vida “alegre” o “feliz” a la que todos aspiran coincidiría, pues, con un estado somático y anímico máximamente placentero y que los “bienes” se comportan precisamente como la “materia del placer” (es decir, como el objeto indispensable de

disfrute); de aquí se sigue que el nuevo criterio de justicia como igualdad en el acceso a los bienes será la condición material de posibilidad sin la cual jamás podría lograrse una felicidad que realmente alcance a todos. De este modo, Hythlodeo estaría absolutamente de acuerdo con la premisa del Cardenal Zigliara que reseñábamos más arriba según la cual el desarrollo y la felicidad humana solo puede alcanzarse a condición de que se cuente con ciertos bienes tanto físicos como espirituales; y en que esto, a su vez, solo es posible si existe el derecho de obtener, disponer y disfrutar de dichos bienes de modo voluntario y, agrega nuestro Cardenal, “con exclusión de otros”, es decir, sin que ninguna acción o decisión de otros pueda privarnos de esta posesión y disfrute, y, además, de modo “estable”. Y en esto consiste precisamente el derecho de propiedad.

Pero en lo que Hythlodeo se separa de modo tajante de Zigliara es en su idea de que la propiedad privada sería el único modo posible o genuino de propiedad o, cuanto menos, el preferible y mejor; y de que, en conexión con esto, la propiedad privada sería condición indispensable de la felicidad, cuando, en realidad, se comporta en la mayoría de los casos como su principal impedimento. Así, podríamos decir que, según la concepción de Hythlodeo, exactamente el mismo argumento esgrimido por Zigliara podría y debería conducirnos a la conclusión contraria de aquella a la que arriba nuestro Cardenal; esto es, a la afirmación de que una felicidad que comprenda a todos solo podrá darse sobre la base de un régimen de propiedad radicalmente otro y superador del vigente.

Ahora bien, ¿qué pruebas ofrece Hythlodeo para justificar una hipótesis tan audaz y extrema? Curiosamente, según su pretensión, una suerte de prueba ostensiva; es decir, una que se limita a señalar un estado de cosas dado que convalida lo dicho. En este caso, nos invita a considerar la forma de vida de los ciudadanos de Utopía, una isla que afirma haber conocido de manera directa (*praesens*) en uno de sus viajes y en la que, incluso, dice haber vivido durante cinco dichosos años. El mérito sinigual de los sabios utopienses consiste, pues, en que antaño habían adoptado el principio de la propiedad común como “fundamento máximo de toda institución” (Prévost, 1978, p. 631) y habían logrado construir sobre esta base una sociedad plenamente justa y feliz, debido a las consecuencias altamente beneficiosas que se siguen de dicho principio para los diversos aspectos de la vida social (el acceso a los bienes de toda índole, la organización del trabajo, al sistema político, etc.). No obstante, el nombre de

la isla que nuestro protagonista dice haber visto con sus propios ojos, Utopía, indica a las claras que se trata, en verdad, de un lugar inexistente (o un lugar que no está en ningún lugar o que no tiene y nunca ha tenido lugar). ¿Cómo entender, entonces, la experiencia que refiere Hythlodeo en la cual se toma como fácticamente existente un estado de cosas que el propio texto se ocupa de aclarar que no lo es? ¿Como un sueño o, acaso, como un delirio? Y si fuera este el caso, ¿perdería, por ello, toda validez el discurso de Hythlodeo?

Por otra parte, aun si se aceptara la propuesta teórica de nuestro protagonista, cabe, con todo, que le preguntemos si sería posible construir a través de la praxis este mundo proyectado y, en tal caso, de qué manera y bajo qué condiciones lo sería. En un pasaje especialmente significativo (y, a mi juicio, muy desatendido por los intérpretes de la obra)¹⁰, Hythlodeo vuelve sobre la situación del pueblo “oprimido” (*pressis*) por sus señores y repara en que en él siempre late el “generoso espíritu de rebelarse” (*generosos rebellandi spiritus*). En efecto, tal como “enseña la realidad misma (*ipsa res*)”, esto es, tal como exhibe el comportamiento efectivo de los sujetos históricos,

¿Quién se dedica con mayor empeño a transformar las cosas que aquel a quien menos agrada el estado de la vida presente? ¿O quién [posee] un ímpetu más audaz para subvertir todo (*conturbanda omnia*) con la esperanza de obtener algo que aquel que ya no tiene nada que perder? (Prévost, 1978, p. 427)

Se invoca, así, claramente un movimiento político de índole popular e insurreccional en el cual las propias víctimas de la opresión toman la iniciativa y actúan colectivamente en vistas de enfrentar al poder que las oprime y transformar desde la base misma sus condiciones de vida (*vitae status*).

De este modo, podemos advertir en el talante personal e intelectual de este personaje de ficción ricamente pergeñado por Moro una serie de rasgos que hacen de él un singular exponente de la condición anímica que Erasmo pensaba como “locura” o “insensatez”. En efecto, se presenta, en primer lugar, como un excéntrico y un marginal que había repartido todos sus bienes entre sus familiares y amigos y se había dedicado, desde entonces, a recorrer, explorar y escrutar libremente el mundo de los seres humanos, manteniéndose de algún modo fuera del mismo, ajeno a sus preocupaciones

e intereses dominantes. Asimismo, da muestra de un temperamento extremadamente exaltado y locuaz, puesto que lo vemos exponer durante horas su punto de vista ante sus atentos interlocutores con la convicción y el entusiasmo de un esclarecido o, como se ha sugerido a menudo, de un profeta (cf. Galimidi, 2016; Prévost, 1978, pp. 91 ss.), poseído por el conato irrefrenable de dar a conocer su mensaje. Y este doble estado de enajenación (fuera de sí y fuera del mundo) se completa, pues, con sus extravagantes opiniones en materia social y política, que el propio Moro (claro está, como personaje literario interno al texto) no duda en calificar de “absurdas” (cf. Prévost, 1978, p. 631), reñidas con el sentido común y, por tanto, palmariamente erradas.

¿Pero realmente es así? ¿Qué haría pensar que lo son? De hecho, la descripción minuciosa de las instituciones y prácticas de la *Res publica Utopiensis* logra dar sobrada respuesta a todas las objeciones que se le habían planteado a la propuesta hythlodeana (cf. Prévost, 1978, p. 443). Sin embargo, la plausibilidad de estos contraargumentos se apoyaba, como vimos, sobre una base que la propia obra parecía liquidar de plano cuando en la enunciación misma del término “Utopía” nos decía “no hay tal lugar” (según la bella traducción de don Francisco de Quevedo). Aun así, aquello que el nombre deliberadamente le niega a nuestra afortunada ínsula es su realidad fáctica, pero de ninguna manera su vigencia y consistencia racional. Por ello, bien puede admitirse que estamos ante una mera “imago” (cf. Prévost, 1978, p. 443), esto es, una representación producto de la *inventio* de Hythlodeo (cf. Prévost, 1978, p. 327) que, por tanto, carece de todo correlato objetivo en el mundo empírico. Pero lejos de tratarse de una construcción más o menos arbitraria o solo librada al juego de la imaginación, esta goza, por el contrario, de un peculiar estatuto epistémico en cuanto artefacto diseñado por la razón para evaluar la aceptabilidad de un principio (el de la propiedad común) determinando, articulando y sopesando los “hechos” sociales y políticos que se seguirían de su adopción o que podrían acompañarla. Dicho principio es claramente de carácter contrafáctico, en cuanto fue obtenido precisamente por contraste y oposición respecto de aquel sobre el que se asienta el orden fáctico. Pero podría comportarse, por ello, como fundamento de un orden nuevo, cualitativamente diferente y superador de las dificultades inherentes al fáctico.

Así, el sueño (o el delirio) de Hythlodeo (no se trata de apresurarse a negar esta condición, sino más bien de llegar a comprender su posible naturaleza y alcance) sería un eminente producto de la razón (que, sin duda, pone a su servicio a la experiencia y a la imaginación) en su esfuerzo titánico por pensar aquello que no existe, pero que podría y merecería existir; y que implica, además, la negación de lo existente, al revelar en qué medida y por qué poderosas razones no merecería existir. De este modo, la locura de Hythlodeo no solo no estaría desprovista de verdad, sino que, en rigor, hasta sería portadora de una verdad más elevada y auténtica.

Y, como contrapartida, lo que en el contexto de la realidad existente se suele tomar como un principio intocable y cuasi-sagrado (como sucede con el régimen de propiedad vigente) a la luz de dicha verdad no sería, en realidad, más que locura. Así, aquellas opiniones que las personas sensatas y biempensantes como el Cardenal Zigliara tachan quizás legítimamente de locas e insensatas no lo serían, entonces, por haber dado la espalda a algún aspecto innegable de la “realidad” palmaria debido a un defecto o una pérdida lisa y llana del “juicio”; sino solo por haber rechazado intransigentemente la interpretación dominante acerca de la misma, como consecuencia, en verdad, de haber recuperado y ejercido agudamente la capacidad de juicio; no por haber abandonado y desconocido *la* realidad sin más, sino solo por haberse apartado de lo que esta fácticamente es, en dirección a lo que podría y debería ser.

Ahora bien, otro aspecto central de la *stultitia* erasmiana era, como vimos, su relación esencial con el goce. Y también este aspecto aparece fuertemente reflejado en la posición hythlodeana, la cual tiene en todo momento en la mira el máximo disfrute vital. Y, más aún, su tendencia y su esfuerzo no apuntan simplemente a la optimización del mismo en medio de las condiciones presentes, sino fundamentalmente a la apertura de posibilidades que la realidad vigente no permite y que, por tanto, la exceden ampliamente; y su horizonte no es otro que el de un goce pleno en todas las dimensiones y para todos los sujetos. Pero, nuevamente y precisamente en esa medida, estas formas y este grado de disfrute son, para los estrechos límites que ciñen la realidad existente, locura.

Ahora bien, dado que estas posibilidades vitales nuevas e inéditas no están dadas, pueden y merecen ser conquistadas a través de la acción; y, como veíamos, esto solo puede tener lugar si la totalidad del pueblo desata una furia sinigual contra los pilares y estructuras del orden vigente en vistas

de trascenderlo en un orden radicalmente otro y mejor. Pero, una vez más, este “ímpetu” incontenible opuesto a lo que es, y dirigido a lo que sería deseable (o, mejor aún, necesario) que sea, también puede ser visto como (y, de hecho, recurrentemente, cada vez que estalla, vuelve a ser acusado por los poderes que sostienen el orden vigente de) locura, pero vaya si sabe de esto el pueblo chileno.

Ahora bien, la mención de estos tres aspectos de la cuestión (locura, en primer lugar, como pensamiento que trasciende la realidad existente y, por tanto, el conjunto de interpretaciones que la justifican y sostienen; luego, como orientación al mayor goce, que entra inevitablemente en conflicto con los principios y legalidades que rigen dicha realidad y conduce allende la misma; y, finalmente, como impulso que anima el movimiento político que, al mismo tiempo y recíprocamente, es causa y consecuencia de los dos momentos anteriores) muestra, en primer lugar, que entre locura y sabiduría no habría una relación de oposición simple y directa; sino que es posible una locura que sea supremamente sabia o una sabiduría que, si realmente es tal, no pueda sino ser al mismo tiempo locura. Y, de este modo, reaparece el esquema paulino de la contraposición entre dos formas de sabiduría diferentes (una auténtica y la otra aparente), cada una de las cuales permite considerar a la otra como la respectiva forma de locura (una “deseable” y “honrosa” según los calificativos de Erasmo, la otra, indeseable y repudiable).

En segundo lugar, permite cuestionar también la traslación de la dicotomía sabiduría-locura a la supuesta oposición entre el pensamiento (única fuente de donde brotaría la sabiduría y la ciencia) y las pasiones y, en general, las tendencias vitales (de donde solo procedería la locura). Y, en este sentido, Hythlodeo muestra que el pensamiento racional no necesariamente se comporta como enemigo de los impulsos, sino que también puede hacerlo como promotor y liberador de los mismos e, incluso, como expresión o emergente de ellos, y es también este rasgo el que lo torna vehículo de la mejor y más saludable locura. Finalmente, permite atacar los prejuicios ilustrados y elitistas que descalifican la ira popular desatada frente a la opresión como una locura nefasta que solo produce caos y destrucción; y permite comprender que, aunque esta no sea condición suficiente, en ocasiones sí parece comportarse como condición necesaria para enfrentar y derrotar la locura imperante.

Elogio de la impiedad

Ahora bien, resulta ciertamente curioso que nuestro Cardenal tache también de “impío” a un principio tan firmemente documentado y avalado por la doctrina evangélica y la práctica cristiana de los orígenes como es el de la propiedad común. En efecto, aun dejando de lado la cuestión referida a la solidez y plausibilidad del argumento esgrimido en favor de esta acusación (que, además, como vimos, no resulta en absoluto inatacable y concluyente), es importante llamar la atención acerca de cuánto contrasta esta interpretación con muchas enseñanzas de Jesús de Nazareth en que parece primar una actitud de desprecio respecto de las riquezas y de condena de su posible acumulación en manos de algunos en desmedro del resto.

Recordemos, por ejemplo, la célebre escena del joven rico (recogida en Mt. 19:16-22, Mc. 10:17-22 y Lc. 18:18-23) en la que se le plantea como condición indispensable para que llegue a convertirse en discípulo de Jesús que se deshaga de todos sus bienes y los reparta entre los pobres. Y hacia el final del relato se apostrofa: “Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja a que un rico entre en el Reino de los Cielos” (Mt. 19:23). Y asimismo en otro lugar se insiste en que no es posible servir al mismo tiempo a dos señores diferentes, Dios y el dinero (Mt. 6:24), con lo cual quizás podríamos comenzar a sospechar que el cuestionamiento de la institución del dinero (y, por tanto, de la propiedad privada, para cuya circulación e intercambio el mismo fue instituido) no solo no sería una afrenta contra el orden divino, sino que hasta podría llegar a constituir una exigencia que se sigue del acatamiento del mismo. Dicho de otro modo, no solo no representaría un acto de “impiedad”, sino que incluso podría llegar a ser visto como un deber de piedad, que, en caso de no ser cumplido, podría dar lugar a la idolatría. Y así lo entendieron los integrantes de la comunidad cristiana de Jerusalén en la que “nadie llamaba suyo a los bienes”, sino que “todo lo poseían en común” y lo repartían “según lo que necesitaba cada uno” y en virtud de esa disposición “nadie pasaba necesidad” (Hch. 4:32-37), y de este modo esperaban y preparaban la realización plena del Reino de Dios, que probablemente se representaban como la extinción total y definitiva de la propiedad privada.

¿Sería, entonces, lo más justo y adecuado reclamar que se le retire a nuestro autor semejante calificativo y que se reivindique su doctrina como perfectamente acorde con las elevadas exigencias de la *pietas christiana*?

Hythlodeo quizás hubiera estado de acuerdo en pedirle una retractación a nuestro Cardenal, puesto que tenía plena conciencia de que su propuesta se desprendía de la “norma de Cristo” y que, si ya poco se sabe de ella, se debe más bien a que históricamente fueron los propios predicadores del mensaje cristiano quienes, al no lograr que las acciones y costumbres de los hombres se ajusten a dicha norma, optaron por adaptarla a los comportamientos sociales imperantes (cf. Prévost, 1978, p. 435). Con todo, y teniendo en cuenta que el propio Jesús de Nazareth había sido acusado recurrentemente de “blasfemia” por la autoridad religiosa judía (lo cual sugeriría que, de modo análogo a lo que sucedía con el calificativo de “loco” o “insensato”, quizás también este nuevo epíteto podría admitir una acepción positiva), sería interesante retenerlo por un momento y preguntarnos si no resultaría aplicable en esta nueva acepción a la concepción que venimos examinando. De este modo ¿sería legítimo decir que el discurso de Hythlodeo atenta de alguna manera o en algún sentido contra algún tipo de precepto o prerrogativa divina?

Quizás podamos responder de modo afirmativo a esta pregunta si dirigimos los ojos a una divinidad sin duda muy diferente y hasta opuesta en su naturaleza y en el tipo de exigencias que plantea respecto de aquella que predicaba Jesús de Nazareth. Para comprender la fisonomía de ese dios implacable que el discurso de Hythlodeo estaría desafiando y del tipo de piedad que se le debe, podemos recurrir a un breve pero sugerente fragmento escrito por Walter Benjamin a comienzos de los años veinte (aunque conocido póstumamente) al que titula concisamente *Capitalismo como religión* (cf. Benjamin, 1991). Este sugerente texto¹¹ no se ocupa, pues, de aquel dios más antiguo aún que el tiempo y que procedía de lo alto al que aludía el mensaje judío y cristiano; sino, por el contrario, de una divinidad nueva, que como tal está comenzando a nacer en el momento en que está siendo pensada *Utopía*. Se trata, por tanto, de un dios eminentemente “moderno”, que, además, parece haber perdido toda elevación y toda trascendencia para quedar como nunca antes “incorporado” (*einbezogen*) o implicado en el plano más terrestre y humano, demasiado humano.

Curiosamente dicha divinidad no viene a dictar ningún dogma, sino que tan solo exige que se le rinda “culto” a través de un ritual que, a diferencia de todos los demás que han a lo largo de la historia, no se ve restringido a un momento ni a un lugar determinados (lo cual permitiría distinguir lo sagrado de lo profano); sino que tiende a extenderse y dominar

todo el espacio y el tiempo vital, sin admitir tregua ni descanso. Y, lo que es aún más extraño, este sacrificio cultural sin fin no promete ningún efecto expiatorio o salvífico; sino todo lo contrario, no apunta a otra cosa que a profundizar y perpetuar la condición de “culpable” o “deudor” (dos acepciones que se superponen en el término alemán “Schuld” y con las que intencionalmente juega Benjamin) y que, por tanto, es fuente de una “preocupación” constante e interminable que conduce a la desesperación.

Por ello, esta forma inédita y *sui generis* de religiosidad no aspira a la “reforma de la existencia” configurándola y orientándola en la línea de un determinado ideal de perfección, sino lisa y llanamente a su “destrucción” al empeñar todas sus fuerzas en el pago de un tributo inextinguible que, justamente por eso, tiene como único horizonte su agotamiento y liquidación. Y el dios insaciable que sostiene esta demanda en sí misma absoluta no es sino un nuevo *deus absconditus* inmanentísimo, que opera, madura y crece resguardado por el mayor “secreto” (*Geheimnis*) y gracias a este llega a convertirse en el señor universal de la vida y de la muerte. Por ello rehúye toda “representación” y toda “reflexión”, puesto que estas, al desnudar su esencia y su operatividad ocultas, podrían poner en peligro, de este modo, su imperio incuestionado sobre el mundo.

Así, quisiera plantear la sospecha acerca de si el discurso de Hythlodeo, que, como veíamos, bien merecía ser considerado como desquiciado (en cuanto estaba fuera de quicio al tiempo que amenazaba con sacar al mundo de su quicio), no podría ser acusado también de incurrir en un delito imperdonable (como aquel cometido contra el “espíritu”) en cuanto intenta exponer y herir de muerte a esa instancia a su manera divina e, incluso, más terrible que todos los dioses históricamente acontecidos, la cual se postula como relevo del envejecido Dios judeo-cristiano. En efecto, afirma sin dudarlo nuestro protagonista:

Dondequiera las posesiones son privadas, donde todos miden todas las cosas a través del dinero (*omnes omnia pecuniis metiuntur*), ahí apenas si podrá lograrse que con una república marchen las cosas justa o prósperamente. (Prévost, 1978, p. 439)

Este pasaje extremadamente conciso y revelador comienza mostrando la inseparabilidad y la equivalencia entre propiedad y dinero y, parafraseando a la Escolástica, bien podríamos decir que *proprietates et pecunia convertuntur* y esto tanto en términos pragmáticos y concretos (el

dinero se comporta como medida convencional que permite intercambiar los bienes poseídos de modo “privado”) como también, y como fundamento de lo anterior, en términos conceptuales (la noción de “dinero” solo adquiere sentido en referencia a la propiedad y a esta, a su vez, le es inherente recibir un valor de cambio expresado en términos monetarios, lo cual hace posible su circulación en el mercado como mercancía). Pero al enunciar esta ecuación expone lúcidamente una condición que seguramente no estaba plenamente dada en su coyuntura histórica, pero que vislumbraba como un estado de cosas que más temprano que tarde llegaría a darse fácticamente por derivarse de la lógica antes descrita, a saber: que la convertibilidad moderna de la función de la propiedad y el dinero implicaba la instauración de un nuevo patrón de “medida” universal y homogéneo (y, en tal sentido, totalitario), la moneda, cuya adopción se extiende ahora a “todos” los sujetos (propietarios) respecto de “todos” los objetos (propiedades), los cuales, de esta manera, resultan cuantitativamente tasables e intercambiables o fungibles independientemente de sus diferencias cualitativas.

De este modo, con la llegada de la *pecunia mensura* todas las cosas se convierten en mercancía (instalando una suerte de nueva ontología del *ens qua merx*) al tiempo que el mundo se convierte en mercado, en cuanto ámbito tendencialmente universal en el que todo queda sujeto al nuevo “mandamiento” (ciertamente devorador) de la búsqueda de la mayor rentabilidad. Y, dado que, por principio, nada debería escapar a este destino, tampoco queda al margen la actividad productiva humana. En efecto, según esta lógica, dicha actividad no solo puede y debe ser tratada también como mercancía, sino, más aún, como la mercancía más valiosa, puesto que es la única capaz de otorgar y agregar valor a las demás. E, incluso, la propia moneda adquiere este carácter. Así, sería una suerte de mercancía *sui generis*, que, por una parte, como veíamos, permite mensurar a las demás; y, por otra, está dotada ella misma de un valor propio y variable según las pujas del mercado (si bien de esto poco se sabía en la época de Moro, en que el valor del dinero dependía aún del valor del metal del cual estaba hecho)¹² y, además, de manera semejante a lo que sucede con las demás mercancías, también el dinero es objeto de un comercio directamente orientado al lucro, con lo cual al mercado de bienes y servicios y al mercado de trabajo se viene a añadir una nueva área o dimensión, el mercado financiero (ya muy próspero en esta época, si pensamos en poderosos banqueros como los Fugger, en el norte europeo y los Medici, en el sur).

Pues bien, en la opinión de nuestro protagonista, el dinero así concebido entraña una suerte de contradicción interna que no debería ser tolerada. En efecto, “este dichoso dinero que fue brillantemente inventado para que por medio de él se abra el acceso al sustento, es la única cosa que nos cierra el camino al sustento” (Prévost, 1978, p. 627). Así, lo que estaba llamado a hacer posible el acceso a los bienes se comporta extrañamente (o no) como lo que lo impide. Y, análogamente, la mediación igualadora por excelencia se comporta, en realidad, como fundamento de la mayor desigualdad distributiva; y lo que es causa, efecto y manifestación privilegiada de “prosperidad” material es, al mismo tiempo, origen de la máxima miseria. Pues bien, el fundamento que genera esta contradicción tiene que ver con la lógica y la dinámica del capital, que siempre implica la acumulación y la concentración en manos de algunos (cuyo número, además, tiende también a concentrarse y disminuir); y, como contrapartida, la expropiación o desposesión (en el mejor de los casos, de su “fuerza de trabajo”; en el peor, incluso de la posibilidad de realizar el propio aporte a la producción social a través del mismo) del resto (cuyo número tiende inexorablemente a aumentar) (cf. Prévost, 1978, pp. 387-391 y 623-624).

Y esta objeción de índole social se complementa en Moro con otra que pertenece al registro moral y que hace referencia a la íntima vinculación entre el dinero como institución objetiva que rige los asuntos del mundo y la “soberbia” (en la que para la moral cristiana clásica, sobre todo la de los Padres de la Iglesia, residía la esencia del primer pecado y la fuente de la que manan todos los demás) como la disposición subjetiva que lo origina y, recíprocamente, que aquel promueve hasta extremos nunca antes vistos. Así, hacia el final de *Utopía* se representa a la soberbia como una enorme “bestia” que se comporta como el “señor” (literalmente el “príncipe”, *princeps*) y el “padre” de todas las “pestes” que padece nuestro mundo, la raíz última de todos los males sociales y políticos elocuentemente descriptos en la obra. Y se hace referencia explícitamente a su oposición respecto de la “autoridad de Cristo salvador” (Prévost, 1978, p. 628), a la que le disputa el gobierno del mundo y a la que, incluso, parecería estar derrotando ampliamente en esta batalla.

Así, no resulta difícil advertir en estas imágenes fuertes resonancias bíblicas y apocalípticas, de las que, como señalábamos más arriba, ya se hacía eco Sebastian Brant, también intentando comprender su actualidad histórica. En este sentido, reaparece la percepción de que la profecía de la

gran “bestia” del *Apocalipsis* (11:7; 13:1-18 y 19:19-21), a la que otros textos bíblicos denominaban también el “Adversario” y el “Anticristo” y que alude al último imperio del mundo en que la “impiedad” se encaminaría a alcanzar su *maximum*, coincidiría con los rasgos y acontecimientos de su presente. Pero a diferencia de lo que sostenían otros autores, este imperio no sería solo ni en primer lugar de carácter político, es decir, no se correspondería con ninguno de los estados particulares existentes en la época; sino que debería ser entendido, más bien, como una potencia material e histórica monstruosa que los abrazaría a todos y se serviría de ellos, y no sería otra que el poder del capital.

El osado personaje moreano claramente se atreve a enfrentar quijotescaamente esta fuerza titánica que amenaza con adueñarse de toda la realidad, y anima a sus lectores a decapitar la bestia sin más; esto es, a buscar por todos los medios posibles la total “abolición” del capital (cf. Prévost, 1978, p. 627). Y, como era de esperar, cuando lanza esta proclama, lo hace a partir de los postulados del humanismo cristiano¹³ compartido con (y, en gran medida, aprendido de) Erasmo. Este apuntaba, pues, a la reivindicación filosófica y teológica de la vieja religiosidad cristiana, por entonces corrompida y desfalleciente, pero que podía ser recuperada y renovada a través de un retorno en el que pudieran “renacer” sus fuentes e inspiración originales.

A juzgar por las palabras finales de *Utopía*, Moro no estaba muy seguro de que fuera posible ganar esta partida e, indudablemente, su estrategia no logró los resultados esperados. Esto se debió, entre otras cosas, a que la institución eclesial (en la cual Moro, sin duda, aún confiaba y por la que dio su vida), lejos de enfrentar el poder de este temible dios naciente, a su manera, optó mayoritariamente por aliarse con él y solo apostó, en el mejor de los casos, a intentar calmar su ira, mitigando y encubriendo su fuerza destructora. Y para ello no dudó en poner a su servicio la autoridad de su propio dios (tal como lo testimonia claramente el Cardenal Zigliara, que asume la causa del capital como la suya propia en cuanto “príncipe” de la Iglesia Católica y lo hace defendiendo a capa y espada el fundamento “divino” de la propiedad). Para Hythlodeo, por el contrario, no es admisible ningún compromiso con dicho poder. No sorprende, entonces, que sus defensores lo acusen de perpetrar el peor acto de “impiedad”. Y en ello no se equivocan, salvo en que, desde luego, omiten

decir que esa impiedad, que se identifica además con la locura, sería, en palabras de Erasmo, la más honrosa y digna de elogio.

A modo de conclusión: *Ad stultiferam insulam*

Cuando Moro caracteriza un estado de cosas en el que exclusiva o prioritariamente “todas las posesiones son privadas” y en el que, por tanto, “todos miden todo a través del dinero”, pretende enunciar un principio “ya” operante, pero “todavía no” de modo pleno, que se comportaría nada más ni nada menos que como el fundamento oculto de una época, la suya, que sería, al mismo tiempo, el inicio de la nuestra. La captación y explicitación extremadamente penetrante y lúcida de dicho principio en el momento en el que este apenas comenzaba a gestarse le permite a nuestro autor anticipar premonitoriamente su inquietante potencial histórico (que ya comenzaba a evidenciarse nítidamente en ese momento con su inevitable saldo de “injusticia” e “infelicidad” para las mayorías sociales) y plantear, ante esto, la imperiosa necesidad de luchar por su derrocamiento.

Este acto de negación y oposición al orden existente, que ataca la base misma sobre la que este se asienta, tiene como horizonte positivo la “representación” (*imago*) de un mundo radicalmente diferente y mejor, que no existe ni ha existido jamás (y en esto parece coincidir con el delirio); pero que podría y merecería existir, lo cual evidencia que hay estados delirantes que curiosamente serían “sabios” o clarividentes y se comportarían, por ello, como condición indispensable de la consecución y conservación del mayor “bien” humano, a tal punto que sería, en realidad, su ausencia la causa de *insania* tanto en el plano individual como social y, en cambio, su recuperación y promoción, el único remedio. Pero, a su vez, el delirio más auténtico y saludable será solo aquel que logre en mayor medida inspirar e impregnar la acción. Y, en este sentido, nuestra obra no solo nos invita a la construcción teórica y filosófica, sino también práctica y política, del orden utópico, representado ficcionalmente como otro mundo, pero que, en términos reales y concretos, no sería sino otra configuración posible de este, el único existente.

Y como si la acusación de insensatez, necedad o locura no fuera suficiente, hay quienes han recurrido también al epíteto de “impiedad”. Aunque el mismo resulta ya poco significativo en nuestro mundo, profundamente secularizado, con todo, le brinda al pensamiento crítico una interesante herramienta al permitirle identificar la típica operación

ideológica que consiste en presentar al orden vigente (y, más aún, a los principios que lo fundan) como sacrosantos y poner, de este modo, en la mira la posibilidad, legitimidad e, incluso, necesidad del sacrilegio como condición de una vida más plena para todos.

Esta forma de vida por principio “nueva” e inédita solo puede ser entendida como locura, y esto al menos en dos sentidos. Por un lado, en relación al orden fáctico, puesto que, al exceder no solo cuantitativa, sino sobre todo cualitativamente las posibilidades de existencia que dicho orden permite, tiende a ser vista desde dentro del mismo y de sus acotados límites como imposible e, incluso, incomprensible, inadmisibles, “absurda”. Pero este calificativo también le sería aplicable en sí misma; es decir, no solo en relación a la realidad existente, sino en atención a su propia naturaleza intrínseca. Así, de modo análogo a la interpretación de Erasmo de la vida en el “cielo” como la forma suprema de locura en cuanto disfrute pleno y absolutamente extático (*cf.* Erasmo, 1780, pp. 347-348), Guillaume Budé en la carta introductoria al texto de *Utopía* sostiene que allí la vida es “celestial”, al menos tanto como la realidad finita e histórica lo permite, de modo tal que se encuentra “por debajo del cielo” propiamente dicho, pero “muy por encima de la confusión propia del mundo conocido” (Prévost, 1978, pp. 324-327). Así, las condiciones de existencia que caracterizan a esta *fortunata et stultifera insula* hacen posible la máxima liberación y realización del deseo vital y, de este modo, el máximo despliegue de la personalidad humana.

Así, a quienes en medio de las actuales condiciones tanto regionales como globales cada vez más distópicas (aumento vertiginoso de la miseria de modo directamente proporcional a la concentración de la riqueza, incremento de la tensión y la violencia en la disputa interimperial, destrucción creciente del medio ambiente debido a la matriz vigente de producción y consumo, etc.) seguimos viendo como única alternativa genuina la apuesta radical por el orden utópico, solo nos resta, brillantísimo Moro, defender con ardor tu locura (Erasmo, 1780, *Praefatio*, p. VIII).

Notas

¹ Hasta hace muy poco se asumía que la primera edición castellana era muy posterior, de 1637. Y solo en fecha muy reciente Víctor Lillo Castañ ha demostrado que un manuscrito anónimo hallado en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid

contenía la traducción realizada por Vasco de Quiroga (y que se suponía perdida) a principios de la década de 1530 (cf. Moro, 2021).

² Tengamos en cuenta, en primer lugar, que la obra pone en escena un diálogo en el que se confrontan opiniones diversas; y que, además, en dicho marco, el protagonista indiscutido de la obra, Rafael Hythlodeo, realiza una encendida defensa del modo de vida de Utopía, que, sin embargo, en varios aspectos importantes (e, incluso, en el más decisivo y fundante, la apuesta por la propiedad común como base de la organización social) va a ser rechazado hasta el final de la obra por su interlocutor, un personaje llamado precisamente Tomás Moro. Esto ha suscitado discusiones interminables entre los intérpretes acerca de si la posición del autor de *Utopía* coincidiría con la de su protagonista o con la de su personaje homónimo; y, en el caso de que Moro compartiera solo una parte de lo propuesto por cada uno de ellos sin identificarse del todo con ninguno, acerca de cómo deslindar los acuerdos y desacuerdos con cada uno y, sobre todo, en cuál de estos dos lados habría que situar la tesis teórica central referida a la abolición de la propiedad privada.

³ Siguiendo *grosso modo* el esquema esbozado por Surtz (1952) podríamos distinguir tres grandes posiciones. Tendríamos, en primer lugar, las interpretaciones más “serias”, “graves” o robustas para las cuales *Utopía* sería una obra eminentemente filosófica que pretende definir un “modelo” o “norma” destinado a funcionar como criterio para juzgar las sociedades existentes e, incluso, como “programa” político para su transformación. Y en el núcleo de esta propuesta de reforma social se encontraría la abolición de la propiedad privada y su sustitución por la propiedad común. En el extremo opuesto respecto de este primer tipo de lecturas, nos encontramos, pues, con aquellas que le niegan a la obra toda significación teórico-filosófica, toda intención de plantear y resolver racionalmente determinados problemas; y consideran, en cambio, que esta solo sería un deslumbrante *jeu d’esprit* sin otra pretensión que la de entretener y proporcionar disfrute a sus lectores. Finalmente, la vía intermedia le asigna a *Utopía* un sentido más crítico o problematizador que asertivo. De este modo, su propósito podría ser el de denunciar y cuestionar los vicios de las sociedades europeas de la época (esta es la posición del propio Surtz y, a su manera, también la de aquellos autores que la entienden como una “sátira”); o bien el de plantear un diálogo polémico en el que se confrontan múltiples puntos de vista acerca de un asunto evitando toda toma de posición o defensa de alguno de ellos; e, incluso, el de impugnar desde dentro la perspectiva utópica como tal, encarnada en el protagonista del relato, Rafael Hythlodeo.

⁴ Dejo aquí deliberadamente de lado la compleja cuestión interpretativa apuntada en la nota 2 acerca de si esta doctrina fue efectivamente defendida por Moro a

través del protagonista de *Utopía* o si, en realidad, fue rechazada por él, en concordancia con los dichos de su personaje homónimo. En cualquier caso, el Cardenal Zigliara supone esta identificación entre el punto de vista del autor y las ideas sostenidas por su héroe, con lo cual simplemente parto de esta asunción y respondo sobre esta base.

⁵ Es importante tener en cuenta que el Cardenal Zigliara habría tenido una participación directa en la redacción de la Encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII en la que justamente la gran “novedad” que se intenta combatir es el auge de las ideas socialistas en Europa. Por ello no resulta difícil reconocer con claridad en el texto de la encíclica una serie de formulaciones y argumentos que, como veremos, nuestro Cardenal desarrolla con mayor detalle y rigor conceptual en la *Summa Philosophica* (cf. León XIII, 1976, §§ 13, 14, 18, 20, 25 y 37).

⁶ Erasmo se explayará aún más acerca del humor como rasgo central de la personalidad de Moro en su carta a Ulrich von Hutten del 23 de julio de 1519.

⁷ En este mismo sentido, se señala la “oposición” entre el “tipo” (*exemplar*) del insensato y el tipo del sabio en Erasmo, 1780, pp. 134-135.

⁸ Acerca de esta idea de “justicia” como igualdad puede verse Karlin y Teti (2017).

⁹ Cuando Moro defiende este principio a través de su protagonista, invoca la autoridad de dos fuentes clásicas de enorme peso, a saber: la elaboración que realiza Platón en la *República* del postulado pitagórico “tà tôn phílon koiná” (las cosas de los amigos son comunes) y la “norma” fundamental contenida en la “doctrina de Cristo” (cf. Prévost, 1978, p. 435) a la que se identifica, a su vez, con el principio de la propiedad común practicado por la comunidad cristiana de Jerusalén. Y resulta más que significativo reparar en que Erasmo abre la edición de 1515 (precisamente la época de la redacción de *Utopía*) de sus *Adagia* presentado la sentencia pitagórica retomada por Platón y en que, tras establecer más o menos las mismas conexiones y ecuaciones que luego veremos aparecer en Moro, no duda, pues, en afirmar que “nada fue dicho jamás por un filósofo pagano que estuviera más cerca del pensamiento de Cristo” (Erasmo, 1536, p. 14; cf. Granada, 2017, pp. LXXVI-LXXIX).

¹⁰ Me he ocupado de discutir la posible significación de este pasaje en el contexto de la obra en Klocker, 2022.

¹¹ Para introducirse en la comprensión de su sentido y del contexto de discusión en que se inscribe son especialmente recomendables Steiner, 1998 y Löwy, 2009.

¹² Esta situación volvía esencial el rol de los cambistas, encargados de verificar la autenticidad del metal y la exactitud del peso declarado, como se ve en el cuadro *El cambista y su mujer*, de Quentin Massys, una expresión magnífica del espíritu de la época, que fue pintado, además, en 1514, es decir, solo dos años antes de la publicación de *Utopía*.

¹³ Cuando recorro a esta expresión, obviamente estoy dejando de lado, en primer lugar, la acepción más amplia, vaga y reciente de “humanismo” referida a toda concepción que enfatiza el valor de “lo humano” (y según la cual cabría hablar, por ejemplo, de humanismo griego, medieval, marxista, etc.) para retener su sentido historiográficamente más restringido y preciso que alude al movimiento intelectual, cultural y educativo propio del Renacimiento que propugna la recuperación de las “humanidades” como aquel conjunto de disciplinas (retórica, gramática, historia, poesía y filosofía moral) cuya realización paradigmática se encontraría en los autores de la antigüedad greco-latina y cuyo cultivo haría posible el desarrollo pleno y armónico de las facultades propiamente humanas. Por su parte, el calificativo de “cristiano” tampoco se refiere a una posición que se mantendría en el marco de la adhesión a los principios del Cristianismo a diferencia de otras que serían anti-cristianas, sea por defender concepciones paganizantes o panteístas, sea por ser abiertamente ateas (teniendo en cuenta que este fenómeno, en caso de haberse dado en la época que estamos analizando, habría tenido un alcance mucho más limitado de lo que solía señalar la historiografía decimonónica, cf. Monfasani, 1992). Ni mucho menos se pretende identificar estas últimas con el Renacimiento Italiano y la primera, con el Renacimiento del Norte (cf. Burke, 1993, p. 66).

En lugar de esto estoy siguiendo, de este modo, el sentido sugerido por Paul Kristeller referido a “aquellos intelectuales con una preparación clásica y retórica humanista que de un modo explícito examinaron en todos o algunos de sus escritos problemas religiosos o teológicos” (Kristeller, 1982, p. 107; cf. también Nauert, 2006); o, dicho de otro modo, que deliberadamente pusieron los recursos que les proporcionaba su formación humanística al servicio de una mayor comprensión y realización de la vida cristiana. Con esto, no solo se reconocía a las “humanidades” como el mejor medio para dicho fin, esto es, la revitalización individual y social de un Cristianismo en franco estado de decadencia y corrupción tanto doctrinal como institucional; sino que, además, se asumía dicho fin como el máximo propósito al que deberían ordenarse las *litterae humaniora*, puesto que la búsqueda perfección de la *humanitas*, solo puede consistir en la *humanitas christiana*. De este modo, habría, por una parte, autores cristianos, pero no humanistas (como sería el caso de Tomás de Aquino, expresión cabal de la aplicación del método escolástico, que los humanistas rechazaban enfáticamente); y, por otra, autores humanistas a los que tampoco cabría calificar de “humanistas cristianos” (como Coluccio Salutati o Leonardo Bruni), no porque se opusieran a la fe cristiana, sino porque, aun en el

caso de que la profesaran, con todo no les interesaba convertirla en objeto de sus preocupaciones intelectuales y de sus obras, sino que en ellas se dedican más bien a temáticas puramente seculares (literarias, educativas, políticas, etc.). Entre unos y otros, se encontrarían, pues, aquellos autores que aquí nos interesa caracterizar, quienes, como Petrarca, su iniciador (*cf.* Witt, 2018) o Erasmo, su expresión más destacada, llevan a cabo una suerte de cristianización del humanismo (en cuanto consideran que la aclaración y promoción de los principios cristianos constituirían la tarea fundamental de la empresa humanista) o de humanización del cristianismo (en cuanto interpretan al Cristianismo a la luz del enfoque y preocupaciones propios del humanismo, entendiéndolo, por tanto, como la postulación de un modelo de humanidad o, lo que es lo mismo, de un ideal de “sabiduría” perfectamente encarnado en la figura de Jesús). Como consecuencia de esta combinación de humanismo y Cristianismo (que inevitablemente, por así decir, modela la fisonomía de cada uno a partir del otro) los dos rasgos distintivos de esta perspectiva serían, pues, el enérgico rechazo del enfoque escolástico (y, con él, las preocupaciones prioritariamente especulativas y dogmáticas, lo cual tiene por resultado una interpretación eminentemente práctica y moral del Cristianismo) y la insistencia en el retorno a los orígenes “clásicos” (es decir, en primer lugar, la fuente bíblica y, luego, los textos de los Padres de la Iglesia, sobre todo, Jerónimo y Agustín, en quienes se expresaría la riqueza primigenia de la experiencia cristiana, luego progresivamente perdida o adulterada) (*cf.* Kristeller, 1982, p. 97).

Referencias

- Benjamin, W. (1991). Kapitalismus als Religion. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), *Gesammelte Schriften* (Vol. VI, pp. 100-102). Suhrkamp.
- Brant, S. (1998). *La nave de los necios*. Akal.
- Burke, P. (1993). *El Renacimiento*. Crítica.
- De Quiroga, V. (1992). *La utopía en América*. Edición de Paz Serrano Gassent, Historia 16.
- Erasmus (1536). *Adagiorum chiliades*. Ex Officina Frobeniana.
- Erasmus (1780). *ΜΟΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ sive Stultitiae Laus*. G. Haas, ex Officina J. J. Thurneisen.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. FCE.
- Galimidi, J. L. (2016). La utopía de Moro como crítica del profetismo intelectualista. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 27-54). Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.

- Granada, M. Á. (2017). Introducción. La *Utopía* de Tomás Moro y Erasmo: Una empresa común entre 1509 y 1516. En T. Moro, *Utopía* (pp. CVI-CLII). Tecnos.
- Karlin, L. y Teti, J. (2017). A trace of equity in *Utopia*? On Raphael's reformulation of classical equity. *Moreana*, 54 (1), 19-35.
- Klocker, D. (2022). Construyendo Utopía: de la teoría a la praxis. *Isegoría*, 66.
- León-Dufour, X. (1973). *Vocabulario de Teología Bíblica*. Herder.
- León XIII (1976). Encíclica *Rerum Novarum*. Ediciones Paulinas.
- Löwy, M. (2009). Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber. *Historical Materialism*, 17, 60-73.
- Monfasani, J. (1992). Platonic Paganism in the Fifteenth Century. En M. A. Di Cesare (Ed.), *Reconsidering the Renaissance* (pp. 45-61). Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton.
- Moro, T. (2021). *El buen estado de la república de Utopía* (traducción de Vasco de Quiroga, edición y estudio de Víctor Lillo Castañ). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Nauert, Ch. (2006). Rethinking "Christian Humanism". En A. Mazzocco (Ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism* (pp. 155-180). Brill.
- Olin, J. (1979). The Praise of Folly. En J. Olin, *Six Essays on Erasmus* (pp. 49-56). Fordham University Press.
- Prévost, A. (1978). *L'Utopie de Thomas More*. Mame.
- Santo Tomás de Aquino. (1989). *Suma de Teología II. Parte I-II*. BAC.
- Skinner, Q. (1987). Sir Thomas More's *Utopia* and the language of Renaissance humanism. En A. Pagden (Ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (pp. 123-158). Cambridge University Press.
- Steiner, U. (1998). Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 72 (1), 147-171.
- Surtz, E. L. (1952). Interpretations of *Utopia*. *The Catholic Historical Review*, 38 (2), 156-174.
- Wilson, N (1992). The Name Hythlodæus. *Moreana*, 29, 110 (2), 33-34.

Witt, R. (2018). Petrarch, Creator of the Christian Humanist. En I. Candido (Ed.), *Petrarch and Boccaccio. The Unity of Knowledge in the Pre-modern World* (pp. 65-77). De Gruyter.

Zigliara, T. (1910). *Summa Philosophica. Volumen III. Philosophia moralis seu ethica et jus naturae*. Gabriel Beauchesne & Cie, Éditeurs.

¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad?

Is it Possible to Continue Approaching Violence without Clarifying the Place that Subjectivity Occupies in It?

Edith Calderón Rivera

Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, México

Resumen

En este trabajo propongo que para entender la violencia hace falta comprender el lugar que ocupa la subjetividad en la construcción de los sujetos violentos. Parto de la premisa de que la subjetividad y las emociones que ella implica constituyen instrumentos de suma relevancia en el análisis social, ya que no se pueden explicar los procesos de transformaciones política, económica o social sin ellas. Los actos violentos de los sujetos han sido analizados desde la política, la moral y la ética, pero no se ha puesto suficiente atención en las emociones, pasiones, sentimientos y afectos, que también conforman la subjetividad de las personas. Sugiero que la violencia es actuada por individuos que poseen y están inmersos en universos emocionales asimilados en su experiencia particular en una sociedad específica. Este texto tiene la intención de señalar que, antes de implementar intervenciones que tengan la finalidad de incidir en los comportamientos para disminuir la violencia, se debería privilegiar la investigación de la subjetividad y, por ende, de la dimensión afectiva de los sujetos.

Palabras clave: violencia, subjetividad, emociones, política, intervención.

Recibido: 7-10-2022. Aceptado: 12-12-2022



Edith Calderón Rivera es Doctora en Ciencias Antropológicas Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y Psicoanalista del Circulo Psicoanalítico Mexicano, Ciudad de México. Se desempeña como profesora en el Posgrado de Antropología Social del Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, y es investigadora del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido profesora visitante en la Universidad Autónoma Metropolitana y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ambas en México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2611-0307>

Contacto: cr_edith@yahoo.com.mx

Cómo citar: Calderón Rivera, E. (2023). ¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad? *Revista Stultifera*, 6(1), 161-186. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-07.

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

Abstract

In this work I propose that, in order to understand violence, it is needed to comprehend the place of subjectivity in the making of violent subjects. This is based on the premise that subjectivity, and the emotions that it implies, create quite a relevant instrument for social analysis since it is not possible to explain any of the political, economical or social processes without them. The subject's violent acts have been thoroughly analyzed from politics, morality and ethics. But there has been a lack of attention to the emotions, passions, sentiments and affection that also make up the subjectivity of the people. I suggest that violence is an act of individuals who possess emotional universes that have been assimilated by the subjects according to particular experiences in a specific society. This text has the intention of pointing out that we should favor the research of subjectivity, and therefore the research of the affective dimension, before trying to implement interventions that attempt to lead the behavior in order to decrease violence.

Key words: violence, subjectivity, emotions, politics, intervention.

A mi cardióloga
Sandra Rosales Uvera
A mi hermano
Daniel Calderón Rivera
Por su benevolencia

Este trabajo forma parte de una reflexión que inició antaño y que tiene que ver con el lugar que ocupa la dimensión afectiva en la cultura y en la sociedad. En ese contexto podía decir que para problematizar la subjetividad he requerido de la deducción y, posteriormente, de la inducción, ya que los estudios de las emociones me han llevado al sujeto. Este artículo consta de cinco apartados. En el primero, presento un recorrido fugaz que me permite plantear lo que entiendo por subjetividad. Posteriormente, intento dilucidar brevemente cómo se concibe la violencia; la finalidad es develar, de manera particular, su cualidad de ambivalencia. Más adelante mostraré que las dimensiones políticas, éticas y morales comparten ciertos universos emocionales que resultan relevantes para el análisis de la violencia. Después reseñare brevemente algunas formas de intervención; inicio con la psicosocial para después proponer lo que considero que son los mínimos requerimientos que tiene cualquier tipo de intervención para convertirse en un mejor instrumento capaz de dotar de insumos que permitan replantear la problemática de la violencia desde la subjetividad. Finalmente, presento unas breves conclusiones. Cabe señalar que, como se podrá apreciar en el texto, metodológicamente también he requerido de la inducción para repensar la

violencia desde la subjetividad y enfocarme en el conocimiento de la dimensión afectiva. Propongo que esta aproximación metodológica da luces para postular formas para abordar la violencia.

Asomándonos a la subjetividad

Reflexionar sobre el significado de la subjetividad puede resultar una tarea inconmensurable y, en ese marco, la sola intención rebasa con mucho los objetivos de este trabajo, pues la propia acepción del término implica un amplio debate. De hecho, podríamos ubicar en textos de innumerables teóricos sociales una descripción implícita de la subjetividad en las sociedades que estudian, sin encontrar en sus análisis una definición explícita. Lo que encontramos en sus reflexiones son diversas descripciones de los sujetos que han sido elaboradas a partir de parámetros diferentes tanto económicos, políticos, culturales y psicológicos, por mencionar algunos. Por ejemplo, las reflexiones se han ocupado de los *sujetos* y de lo *humano*; también se han concentrado en sus *maneras de ser*, en su *personalidad*, en el conocimiento o el cuidado del *sí mismo*, en su *ethos*, en sus *prácticas sociales*, en su *autocoacción*, en el *habitus*, en sus *mundos de vida*, en su *socialización*, en los *vínculos líquidos*, en sus *representaciones sociales* y en el *psiquismo*, tan solo por hacer mención de algunas, (Véanse, tan solo por dar una pequeña muestra: Bauman, 2017; Berger y Luckmann, 2003; Bourdieu, 1979/1988; de Certeau, 2000; Elias, 1994; Foucault, 1994; Freud, 1905/1995; Jodelet, 2007; Marx, 1857/2009; Mead, 1990/1994; Schütz y Luckmann, 1977).

En este contexto, si estudiamos lo humano, la subjetividad puede ser vista como una arena de discusión de la cual difícilmente podemos escapar y en la que no hay un consenso respecto a su significado. Uno de los impedimentos de su concepción, desde mi punto de vista, es que ha sido abordada desde los ámbitos individual y el social, que, sin una mediación, son difíciles de conectar y de explicar en gran parte de la reflexión. Por ejemplo, desde la sociología, para Wieviorka, la subjetividad es uno de los elementos que forman parte de los individuos; es una capacidad o una virtualidad que se puede transformar en una acción concreta (Wieviorka, 2001). Por otra parte, desde la antropología, para Otner (2005), la subjetividad es el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc., que animan a los sujetos actuantes, pero que también puede ser vista como una especie de conciencia cultural e histórica que modela la cultura, que organiza y genera ciertas estructuras de sentimiento.

En otros trabajos he propuesto a lo subjetivo como una categoría

analítica que hace posible entender la dimensión afectiva. He postulado que la cultura no podría existir sin esta última. Para que un ser humano se convierta en sujeto social capaz de establecer vínculos sociales, requiere de emociones, pasiones, sentimientos y afectos, que para fines analíticos he denominado como símbolos (Calderón, 2006 y 2012). He propuesto que la interacción que existe entre el psiquismo, el sujeto y la sociedad —que nos permite develar la subjetividad— no solo torna plausible asomarnos a las experiencias emocionales, sino que nos abre una dimensión que explica su origen, desarrollo y transformación. Lo subjetivo, visto como una categoría analítica, no solo contiene, sino que atraviesa y vincula tres niveles. El intrasubjetivo se encuentra dentro del sujeto en su psiquismo, donde los signos de los universos emocionales resultan accesibles a su conocimiento y simbolización mediante dispositivos autorreflexivos. El nivel intersubjetivo es aquel en el que, durante la infancia y la niñez, los procesos emocionales y las vivencias de los seres humanos adquieren significados, dotándose de valores positivos o negativos; en ese lapso los símbolos pueden ser intercambiados y compartidos con otro sujeto significativo que cumpla los roles de cuidado. Finalmente, el nivel transubjetivo se ubica en el proceso donde el sujeto puede establecer otros intercambios de universos emocionales con otros sujetos en la sociedad. La dimensión afectiva nos permite ver que lo subjetivo no solo pertenece al sujeto y a los fenómenos psíquicos privativos de su conciencia; se constituye como una estructura inconsciente en el universo emocional con el que el sujeto se hará funcional en la cultura. La subjetividad circula articula y configura al sujeto con la sociedad, y es en esta travesía en donde se construye, se constituye, se instituye, se produce, se reproduce, se forma y finalmente se transforma (Calderón, 2006; 2012; 2014).

Lo intrincado de la violencia

En la actualidad existe un interés generalizado por dar cuenta del acelerado incremento de los actos violentos en parte importante de los grupos y las sociedades del mundo. Los actos violentos llegan al extremo de privar de la vida a otros seres humanos. Recientemente, el domingo 2 de octubre de 2022, se presume que al menos 125 personas murieron después de que estalló el caos y la violencia durante un partido de fútbol de la liga de Indonesia en uno de los desastres de estadios más mortíferos de todos los tiempos. Los seguidores de los equipos se enfrentaron en las gradas después de que el equipo local fue derrotado. La policía lanzó gases lacrimógenos; esa acción, también violenta, fue la que provocó una estampida que causó casos de asfixia, así como de aplastamiento de las personas, y ocurrió cuando los

fanáticos huían hacia una puerta de salida del estadio (Chen et al., 2022). Otros ejemplos de asesinatos son las guerras que infortunadamente están sucediendo en Ucrania, en Siria, en Afganistán; los conflictos de Yemen y de La República Democrática del Congo son solo otras muestras. América Latina, lamentablemente, también se encuentra inmersa en esta atmósfera violenta. Un informe de la Iniciativa Global contra el Crimen Organizado Transnacional pone a México en el cuarto lugar de las naciones con mayor crimen organizado (Ruiz, 2022). Un ominoso caso que ilustra esta violencia es el denominado “jueves negro” sufrido por la población de Ciudad Juárez en México. El once de agosto de 2022, once personas fueron asesinadas y catorce más resultaron heridas; se presume que la responsabilidad fue de la “delincuencia organizada” y, de los asesinados, la mitad de las víctimas era población civil inocente (Mayorga, 2022). De los innumerables cuestionamientos que se desprenden de todos estos actos deseo resaltar uno: ¿Qué es lo que ocurre emocional y subjetivamente en las personas, en las culturas y en las sociedades a nivel mundial para que la violencia llegue a esos niveles?

Me gustaría iniciar haciendo evidente una especie de sentido común que justifica la existencia de los sujetos violentos. Los motivos son diversos. Lo cierto es que son conocidos los prejuicios que acompañan a algunas de las concepciones más ordinarias; así, los seres violentos se explican por razones biológicas o hereditarias, por origen racial, étnico o por xenofobia, o por algún tipo de fundamentalismo, incluso por razones políticas y económicas. También la existencia y el comportamiento de los sujetos violentos se intenta esclarecer con adjetivos calificativos. Posiblemente el más común es que los sujetos violentos, en general, no tienen sentimientos, no sienten, o no sienten igual que los demás, son indiferentes o son diferentes, o sienten y piensan distinto; son como animales, son inhumanos, o desalmados, son malos por naturaleza; son guiados por la pasión y no por la razón, son irascibles, inconscientes, son perversos o locos; son tontos, pobres, indígenas o migrantes, son negros, son de mafias extranjeras, así que son japoneses, chinos, rusos, italianos, salvadoreños, colombianos o mexicanos. Estos son tan solo algunos de los calificativos que acompañan a ciertas representaciones sociales más comunes de la violencia que actúan los *otros*. Me gustaría hacer notar que algo que comparten todas estas representaciones sociales es que su justificación inmediata se fundamenta en la mirada de *alteridad* de quienes los descalifican y clasifican a los *diferentes*, es decir, a los otros. Entonces, aunque podemos explicar los actos violentos por esa extrañeza que experimentamos con esos sujetos con los que no nos identificamos, debemos tener claro que, al igual que nosotros, ningún sujeto violento, dentro y fuera

de Occidente, carece de cultura ni de una dimensión afectiva que modula su comportamiento (Calderón, 2020; 2022).

Para continuar, nos remontaremos a pensar brevemente en el significado del término “violento” en Occidente porque esto nos conduce al problema o la dificultad de encontrar una única definición. La primera acepción presenta a un sujeto violento como aquel que actúa con ímpetu y fuerza y se deja llevar por la ira. Esta definición nos permite entender que la palabra “violencia”, cuando es producto del acto de un sujeto, está cargada o investida de emociones que lo ubican en el dominio de la naturaleza, de lo irracional, de lo animal. Es decir, coloca al actor o al sujeto o a la persona fuera de la cultura, de lo racional y lo humano. Sin embargo, otra de las acepciones señala que la violencia implica el uso de la fuerza, física o moral, lo que inevitablemente nos introduce en el ámbito de lo social y de la cultura, ya que la remite al uso del poder y a la política (RAE, 2001).

Resulta sugerente tener en mente que el alto rechazo a la violencia y su desprecio en Occidente ha sido registrado desde el siglo XVIII con el surgimiento del *hombre sentimental*; es entonces cuando la benevolencia deviene un mandato moral (Pérez, 1994). En la actualidad, la benevolencia tiene un valor positivo y está acompañada de sentimientos occidentales calificados como buenos; sucede lo opuesto con la violencia que posee un universo-simbólico emocional cargado de valores negativos. Sin embargo, en el nivel de la realidad, una parte representativa de los sujetos que conforman la sociedad, ejercen la violencia. Esto, en principio, se puede explicar —a decir de Azaola (2012b)— porque la violencia es ante todo parte de la condición humana de forma similar a la locura, la enfermedad y la muerte.

Sin embargo, aun cuando la violencia forme parte de lo humano, el rechazo a la violencia ha sido una constante tanto en las sociedades tradicionales como en las modernas, ya que se comparte la idea de que la renuncia al ejercicio individual de la violencia es lo que permite la vida en sociedad (Elias, 1994; Freud, 1994b; Weber, 2002b). También es cierto que la renuncia de los sujetos individuales al ejercicio de la violencia no desaparece del todo, sino que una parte importante de este ejercicio es delegado a la sociedad en donde su práctica es regulada e impregnada de universos emocionales cargados de valores negativos, pero es justificada y legitimada por los fines que persiguen el bien común. De esa manera, si la sociedad se ve obligada a ejercer la violencia, por ejemplo, en los países donde existe la pena de muerte, el acto de matar “se ve rodeado de toda clase de barreras físicas y temporales, indicativas de un oscuro sentimiento de culpabilidad y

vergüenza” (Pérez, 1994). Con lo anterior, podemos hacer evidente que los actos violentos —aun cuando conforman acciones de crueldad que son siempre rechazadas—, la violencia o el ser violento implican o se encuentran contaminadas de cierta ambivalencia y ambigüedad; así, la sociedad puede ejercer la violencia y matar. Tal decisión ha sido delegada a las instituciones sociales por los sujetos, pero tal acto debe sostenerse en universos emocionales con valencias positivas de culpa y vergüenza. En cambio, la ira que propicia la violencia de un sujeto particular que asesina a otro tiene una valencia negativa, ya que no se ha sometido a la cultura y, por lo tanto, debe ser castigada (Calderón, 2020). En ese sentido, podemos encontrar también una dimensión ritual que justifica y legitima la violencia tanto dentro como fuera de Occidente; es decir que, tanto en el caso de la pena de muerte como en el caso de cazar cabezas que practicaban los Ilongotes en Filipinas, el acto de matar es acompañado de cierta dimensión ceremonial o ritual que torna como legítimo y permitido el hecho de dar fin a una vida en aras de la distinción y la honorabilidad. En ambos contextos culturales, la práctica de matar es justificada con el argumento contradictorio, ya que procura la sobrevivencia y el bien común. En una cultura, se apoya en su noción de justicia y, en la otra, en el *liget* que puede ser traducido como prestigio y honor (Calderón, 2022). Lo anterior complica aún más el escenario, ya que a partir de ello se puede dar cuenta de los casos de violencia ritual o simbólica donde los ejecutores de los actos de agresión física suelen negar su carácter violento en función de criterios culturales (Ferrándiz y Feixa, 2004).

Las emociones que acompañan la conmiseración y la piedad pueden formar las barreras, internas y externas a los sujetos, que impiden la violencia gracias al conjunto de deberes hacia los demás y hacia sí mismo destinados al rechazo de la crueldad (Pérez, 1994). No obstante, cabe tener en mente que la crueldad que nos atrae y nos horroriza, a decir de Azaola (2012a), constituye un enigma. Norbert Elias, quien también entendía la violencia como inherente a la condición humana, ha señalado que hasta ahora:

Ninguna sociedad puede subsistir sin canalizar los impulsos y las acciones individuales, sin una regulación muy concreta del comportamiento individual. Estas regulaciones son posibles debido a que los seres humanos ejercen coacciones recíprocas, y cada una de estas coacciones se transforma en miedo de uno u otro tipo en el espíritu del hombre coaccionado. (1994, pp. 528-529)

Los actos violentos, para Elias, producen placer y alegría. En la sociedad

guerrera, la violencia era actuada cuando las personas poseían poder y fuerza; para el autor, esto es una muestra de que el hombre era esclavo de sus pasiones. Con el paso del tiempo, al depender más de las personas, el ser humano se encuentra más constreñido para satisfacer sus impulsos, la vida tiene menos riesgos, pero proporciona menos placeres y alegrías (Elias, 1994).

El hombre tiene que resolver dentro de sí mismo una parte de las tensiones y de las pasiones que antiguamente se resolvían directamente en la lucha entre los individuos. Las coacciones pacíficas que ejercen sobre él sus relaciones con los demás forman parte de su personalidad. De ese modo se cristaliza un aparato de costumbres específico, que pretende regular, reformar o reprimir continuamente sus afectos de acuerdo con la estructura social (Elias, 1994, p. 459). Sin embargo, en muchos países estas coacciones y represiones no siempre han tenido éxito. En México, por ejemplo, Azaola ha mostrado que las políticas de Estado que intentan disminuir la violencia criminal han propiciado un incremento de la misma; también nos deja ver que existe una correlación entre pobreza y desigualdad, ya que los países más igualitarios tienen menor tasa de violencia (Azaola, 2012b).

El carácter intrincado de la violencia convierte su abordaje en una tarea titánica, pues se ha incrementado significativamente su clasificación y calificación en los análisis sociales en los que se hace referencia a muy diversos tipos de violencias, así que describirlas y analizarlas en su totalidad rebasaría los límites de este texto. Pareciera que las clasificaciones de la violencia no tuvieran límite; algunos ejemplos o tipos de violencia son: violencia económica, política, ritual, hacia las mujeres, hacia adultos mayores, infantil, vicaria, juvenil, de género, sexual, étnica, racista, intrafamiliar, ancestral, endémica, terrorista, discursiva, abierta, corporal, psíquica, cotidiana, estructural, de alta o baja intensidad, legítima, criminal, etcétera. Sin embargo, coincido con Ferrándiz y Feixa, cuando afirman que las categorías, aun cuando pueden tener un alto valor diagnóstico e interpretativo para el análisis, también pueden resultar limitadas, estigmatizantes, oscuras o incluso equívocas (2004).

La violencia ha sido tratada por diversas disciplinas y, en ese sentido, ha sido definida de diversas formas (Héritier, 2003). Por su parte, Wieviorka elabora una reflexión sobre la violencia a partir de los sujetos violentos y de sus víctimas. En su texto, la violencia es visualizada como una negación de la subjetividad y colocada como un conflicto o como un medio para salir del mismo. El autor señala que la violencia puede ser vista como un exceso de sentido o como una completa ausencia de sentido (2001). Por otro lado,

también se ha afirmado la idea de que el concepto de violencia es relativo y se explica por las reglas que definen lo legítimo y lo ilegítimo en cada cultura (Giménez, 2016); Ferrándiz y Feixa señalan que la violencia invariablemente remite a relaciones de poder y a relaciones políticas asimétricas y culturales (2004). Françoise Héritier denomina a la violencia como “toda coacción de naturaleza física o psíquica que es susceptible de despertar el terror, el desplazamiento, la desgracia o la muerte de un ser dotado de vida” (1996, p. 17). Entonces, la violencia no es un estado instintivo consustancial al ser humano sino una reacción al estado de sociabilidad (Heritier, 2003). En ese contexto, toda la violencia humana puede ser vista como simbólica (Bourdieu, 1999).

A partir de lo dicho hasta ahora, podemos formularnos algunas preguntas: ¿Es el miedo y la coacción lo que podría frenar la violencia en el siglo XXI? ¿Podemos construir nuevas estrategias que contemplen emociones diferentes al miedo para frenar estos impulsos humanos? ¿Se pueden pensar alternativas para disminuir la violencia desde una perspectiva ética, política y moral que tenga en el centro la subjetividad?

La propuesta consiste en sugerir que la intervención puede ser uno de los instrumentos eficientes en la construcción de las alternativas para disminuir la violencia. Sin embargo, existen diversas formas de intervención, y esta no se puede practicar en un vacío de instituciones sociales y culturales; ella está inmersa en coordenadas tanto éticas como morales, pero sobre todo políticas. No obstante, el campo de la intervención no se agota en lo social porque implica a los sujetos de manera particular. A continuación, me gustaría mostrar que las dimensiones política, ética y moral comparten con la intervención psicosocial un universo emocional positivo y bueno para la vida en sociedad.

Indicios emocionales en la ética la moral y la política.

Repensar los actos violentos a partir de las dimensiones éticas, morales y políticas inevitablemente despierta interrogantes que podríamos formular de la siguiente manera: ¿Lo ético, lo moral y lo político son universales? ¿Pueden ser conceptos particulares de cada cultura? También podemos cuestionarnos si existen diversas éticas y políticas en una misma cultura. Los términos de “ética” y “moral” muchas veces son empleados como sinónimos; ambos derivan del *mos*, que significa costumbre (Ferrater, 2000, p. 2460), y nos remiten comúnmente a lo normativo que ha estado presente a lo largo de la historia del ser humano. Prácticamente no existe registro de alguna sociedad

que carezca de algo similar o que se traduzca en lo moral; de hecho, la historia de las ideas morales de la humanidad comprende el estudio de todas las normas que han regulado la conducta humana desde los registros prehistóricos hasta la actualidad. Algo que resulta importante señalar es la relevancia de los estados anímicos que se requieren para lograr las normas sociales. Durkheim, señala que la característica de las normas morales es que enuncian las condiciones de la solidaridad social; para el autor, tanto el derecho como la moral son el conjunto de lazos que nos unen, que producen la sociedad. El autor abunda:

Moral, podemos decir, es todo lo que es fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al individuo a contar con su prójimo, a regular sus movimientos en base a otra cosa que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos y fuertes son esos lazos. Vemos cuán inexacto es definirla, como a menudo se hizo, con la libertad: más bien consiste en un estado de dependencia. Por el contrario, lejos de servir para emancipar al individuo, para desprenderlo del medio que lo envuelve, tiene por función esencial hacer del individuo, la parte integrante de un todo y, por consiguiente, quitarle algo de la libertad de sus movimientos. (Durkheim, 1973, p. 338)

La sociedad es condición necesaria de la moral; la división del trabajo tiende, como la moral, a volverse la condición esencial de la solidaridad social, ya que el individuo se sabe no solo parte de la sociedad, sino que esta consciente de que su vida depende de ella (Durkheim, 1973, p. 340). A partir de los planteamientos de Durkheim, podemos apreciar los vínculos que mantienen los conceptos de lo ético, la moral y lo político; para que existan las sociedades se requiere de un universo de reglas que prescriben, proscriben, regulan, modulan y controlan el comportamiento y las emociones individuales en un entorno social, lo que posibilita la vida en sociedad. En este contexto se ha encontrado como una constante el predominio de la defensa por la vida como algo positivo. Un ejemplo es la palabra *tlamaniliztli*, que era para los antiguos nahuas un término usado como el supremo criterio para juzgar la bondad o la maldad de un acto; Silva y Galicia, por su parte y apoyados en datos de este tipo, señalan que los antiguos mexicas tenían una concepción similar y traducible a lo que en la actualidad se entiende por ética y abundan:

Los antiguos mexicas pensaron que era necesario mostrar a los nuevos seres humanos (los que nacían) una regla de vida: *in ouh nemizque*, “como han de vivir” o sea una serie de normas de conducta, para que entregándose a lo “conveniente y a lo recto”,

lograran orientarse librándose así de la peor de las desgracias: “la de perder el propio corazón”. (Silva y Galicia, 2000, p. 214)

La ética también ha sido postulada como la ciencia de la conducta y existen dos concepciones fundamentales de ética. La primera la piensa como la ciencia de los fines a los que debe dirigir la conducta de los hombres y de los medios para lograr tales fines. Esta concepción se refiere al bien y la felicidad como el ideal del hombre por naturaleza; el bien es concebido como realidad perfecta o como perfección. La felicidad, producto racional, es el fin de la conducta humana. La otra concepción de ética es la que la considera como el impulso de la conducta humana; es decir, se refiere a los motivos, fuerzas y causas que determinan, dirigen y disciplinan la conducta. En esta concepción, el bien es objeto de apetencia; por ejemplo, el placer es el móvil de la conducta (Abbagnano, 2003, pp. 466-67). De lo anterior se puede desprender que tanto ética como moral suelen estar emparentadas y que ambas implican un control de las emociones y del comportamiento, comparten el principio básico de vida y bienestar como fundamento de su existencia. Elias, muy en concordancia con Durkheim, añade que lo que nosotros llamamos mecanismos morales o razones morales tienen la función de modelar a los humanos; por medio de estos mecanismos se trata de transformar el comportamiento socialmente deseado, en un automatismo y en una especie de autoacción, con la finalidad de hacerlo emerger como un comportamiento deseado en la conciencia del individuo, como algo que tiene su origen en un impulso propio que lo favorece y lo dignifica como ser humano (Elias, 1994, p. 191).

Por su parte, lo político ha sido abordado, entre otras disciplinas, por la filosofía y por la ciencia política. Ferrater recuerda que existen numerosas obras ubicadas en la filosofía que han estudiado cuestiones calificadas como políticas. No obstante, en la multitud de temas que se pueden considerar como de carácter político y que inevitablemente se entrecruzan con cuestiones morales o éticas o de antropología filosófica. Es posible observar similitudes al analizar la organización de los seres humanos en sociedad. Estas recurrencias tienen que ver con un interés por entender las ataduras entre el sujeto y la sociedad. La concepción de Abbagnano sobre la política es un claro ejemplo, el autor señala que ella se ha visto desde cuatro perspectivas: (a) la doctrina del derecho y de la moral, (b) la teoría del Estado, (c) el arte o la ciencia de gobernar y (d) el estudio de los comportamientos intersubjetivos (2003, p. 927).

Por otra parte, y desde una perspectiva antropológica, Swartz et al.

conciben a la política como todo hecho que tiene las siguientes características: En primer lugar, lo político debe ser un proceso público más que privado. La segunda cualidad de la política es que tiene que ver con metas; es decir, que la política siempre implica metas públicas que se desean para el grupo como un todo. Finalmente, este proceso público involucra un poder diferenciado en el sentido del control entre los individuos del grupo en cuestión (1966, pp. 101-104).

La imposibilidad de separar la política, la ética y la moral ha propiciado que numerosos análisis los traten como conjunto. Lo cierto es que dichos conceptos poseen y comparten universos emocionales que los fundamentan, así que principios como el respeto, la solidaridad, la legitimidad, la lealtad, el bienestar, etc., son construidos reflexivamente por la sociedad y defienden el principio básico de la permanencia de la vida social, el bien común y la felicidad, tan solo por mencionar algunos. Aranguren, por su parte, señala que la ética es primeramente personal y, también, añade que las normas y modelos de comportamiento con las que decidimos vivir deben ser aceptadas con libertad para que el acto y la vida sean morales; es decir, el hombre es socioculturalmente determinado en su conducta. La sociedad conforma la mentalidad de sus miembros. La ética no es un orden dado, sino que está siendo constantemente buscado, y su objetivo es responder cómo debería ser una sociedad; por el contrario, la política es una realidad que está temáticamente descubierta, es dinámicamente construida por un juego de fuerzas que son el poder político y sus condicionamientos sociales. El autor ve una contraposición y una tensión de estos planos: la ética como advenimiento moral que es sometido de manera constante a la auto-revisión y la política como resultado de una exigencia o demanda de la realidad fáctica (Aranguren, 1985, pp. 11-13).

Podemos ver que conceptos como política, ética y moral son utilizados de forma cotidiana; sin embargo, cada cultura posee su ética, su moral y sus propias políticas, así como sus universos emocionales con valores positivos que las fundamentan. Hemos visto la dificultad de encontrar una definición precisa de ellas; no obstante, me gustaría hacer notar que en todos los casos se abordan las reglas y normas que deben guiar las acciones de los sujetos y que se sustentan o comparten como principio básico la permanencia de la vida social y el bien común. En ese sentido, podemos averiguar a continuación si existe un común denominador entre la ética, la política y la moral y la intervención psicosocial, así como con otros tipos de intervención. La finalidad es reflexionar hasta qué punto la forma de concebir culturalmente

estas dimensiones políticas, éticas y morales tiene consecuencias en cualquier tipo de intervención.

Miradas de la intervención

La intervención psicosocial

La psicología es la ciencia de la mente, y la psicología social estudia los aspectos sociales de la vida mental; es una perspectiva que considera los procesos y los actos en donde lo individual y lo social se entremezclan (Fernández, 2003, p. 249). En la actualidad la psicología, desde una perspectiva tanto teórica como aplicada, también es definida por algunos autores como una ciencia al servicio del bienestar de los sujetos, de sus grupos y de sus comunidades. La intervención psicosocial se origina y se sostiene en esta acepción. Se puede ver al bienestar como un principio ético que se encuentra en el origen de la intervención psicosocial, así como en la totalidad de las intervenciones de las ciencias sociales. El bienestar como marco de la intervención psicosocial, a diferencia de la psicología tradicional, propone un sujeto activo, socio-histórico, cuya salud no consiste solo en no estar enfermo, sino en la búsqueda de niveles de bienestar. Por su parte, Blanco y Varela señalan:

Intervenir es planificar con los participantes acciones para prevenir o reducir el impacto de algo que entendemos perjudicial para su bienestar; intervenir es buscar el impacto de un determinado programa sobre personas grupos o comunidades; intervenir es buscar el compromiso activo y convencido de las personas; intervenir es alterar un determinado orden de cosas a fin de que ocurra aquello que pretendemos; intervenir es modificar el decurso de un acontecimiento para reconducirlo en un determinada dirección. (Blanco y Varela, 2007, p. 28)

Resulta evidente que esta forma de definir la intervención psicosocial posee un principio ético y moral claro, que se sustenta en la concepción de que la conducta del ser humano debe ser dirigida para lograr la felicidad como objetivo ideal del hombre:

[...] la Psicología como parte de la ciencia social no puede conformarse con un mero análisis de las cosas tal como son sin hacer una decidida apuesta por las cosas tal y como deberían ser, hacerlo, además, con la mirada fija en un objetivo muy concreto: el bienestar de las personas, de los grupos, de las organizaciones, y de las instituciones. (Blanco y Varela, 2007, p. 28)

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

La intervención, en esta acepción, está guiada por los principios de la emancipación, el bienestar, la liberación y el cambio social. Con el fin de dar cuenta del proceso de desarrollo de la intervención psicosocial, Blanco y Varela nos recuerdan que el punto de partida para la intervención psicosocial es la aplicación y enumeran tres aspectos que trazan la línea de continuidad argumental:

a) necesidad de dar respuesta (no permanecer impasible) a lo que acontece a nuestro alrededor (seguimos preocupados por las urgencias morales) especialmente si lo que acontece coloca frente al abismo de la humillación, de la pobreza, de la exclusión, de la violencia, del sufrimiento, de la indefensión a personas, a grupos, a comunidades, o a sociedades enteras; b) la incuestionable importancia de la teoría y el rigor metodológico, más allá de la metodología concreta de la que nos podemos servir, y c) la necesidad de seguir teniendo a los hombres y mujeres corrientes como protagonistas. Compartimos, pues, el marco de las necesidades y de los problemas sociales, y del saber como parte del hacer, pero necesitamos un paso más: el cambio; pero el cambio con dirección (el bienestar) protagonizado por un sujeto que se implica en él como protagonista activo y no como mero receptor o participante. (Blanco y Varela, 2007, pp. 28-29)

Así, los defensores de la intervención psicosocial intentan cambiar una determinada realidad, prevenir situaciones de riesgo social y personal, como lo es la violencia; para ello esta procurará desarrollar acciones con el fin de mejorar la calidad de vida, de fomentar y lograr un cambio en la cultura, todo con principios éticos, morales y políticos. Algo que me parece digno de destacar es que el cambio que la intervención psicosocial profesa incluye a un sujeto activo y protagónico y no a un sujeto que es solo receptor. Existe una diferencia significativa entre la psicología y la intervención psicosocial: para la psicología los problemas de las personas tienen sus raíces en factores o variables de naturaleza individual y, en cambio, para la intervención psicosocial lo importante es reconocer no solo los factores psicológicos sino también los sociales:

[...] el sujeto de la intervención psicosocial no es un ente suspendido en el vacío, sino alguien inserto dentro de un contexto. Hay que evaluar los problemas sociales en el contexto en el que se encuentran y esta evaluación se debe realizar con los procedimientos psicosociales adecuados. Esto construye una herramienta diferenciadora con respecto a otros/as profesiones que trabajen en la comunidad. (Blanco y Varela, 2007, p. 28)

Los autores recuerdan que existe un debate que incentiva la iniciativa por definir una serie de “necesidades básicas universales” más allá de un mínimo de buena salud física, que deben ser satisfechas y que deberían ser condición para el desarrollo de una vida digna para los seres humanos. Por ejemplo, “la autonomía como necesidad básica se refiere a la capacidad de la persona para formular estrategias consistentes, de acuerdo con sus intereses, y a sus contextos para ponerlos en práctica en su contexto cultural” (Blanco y Varela, 2007, p. 39). Así, la intervención psicosocial debe seguir las siguientes fases: la identificación del problema, el análisis de las necesidades que son el resultado de una evaluación de la población o grupos sujetos a la intervención, el diseño del programa que contenga los objetivos, la planificación de acciones y estrategias de intervención (Rodríguez y Cañadas, 2007, p. 86). Es decir, la intervención psicosocial no solo requiere, sino que aspira a convertirse en investigación (López y Scandroglio, 2007, pp. 558-269).

Desde mi punto de vista, la intervención psicosocial comparte rasgos importantes con el análisis psicosociológico y el de la psicología social “posmoderna”; ambas tienen en común un compromiso político y una dirección emancipatoria, contemplan una visión crítica respecto de aspectos fundamentales y problemáticos de la vida social. La psicología social posmoderna, por su conexión con un movimiento posmoderno mayor ubicado durante las últimas décadas en las ciencias sociales, se guía por presupuestos epistemológicos y políticos semejantes. El giro lingüístico consiste en el reconocimiento del estatus del lenguaje como condicionante y estructurante de la memoria y organizador de los recuerdos e, incluso, de las acciones tanto individuales como sociales. La retórica adquiere un lugar importante por sus características, el pensamiento común, próximo a la creencia, contextualizado y en ese sentido alejado de lo universal y de la lógica formal (Fernández, 2003, pp. 182-189). Otras características del pensamiento posmoderno, que se observan en la psicología social contemporánea, así como en la intervención psicosocial, son la interdisciplinariedad, la emergencia de nuevas metodologías y la preocupación por la ética de la investigación, y lo más importante para nuestros fines en este texto, la inclusión de la subjetividad:

El carácter abierto proclamado por los nuevos psicólogos sociales les permite así mismo incluir datos científicos tradicionales, todo lo cual remite a la importancia de la relación entre todas las disciplinas que abordan los problemas humanos.[...] Finalmente, la perspectiva ética, la preocupación por la adecuación de las metodologías y las dinámicas de la investigación tiene como resultado el intento de dar voz a las

minorías y a las voces silenciadas y desvelar los mecanismos de la represión y los procesos de socialización. [...] En resumen, el pensamiento posmoderno, y en particular la Psicología Social se vuelven a conectar con el psicoanálisis. (Fernández, 2003, p. 191)

El objetivo de la psicología social “posmoderna” ha sido mostrar las desigualdades y la dominación tal como se construyen y se sostienen a través de las prácticas discursivas. Los principales debates han sido la implicación política de los investigadores, el método, la recopilación de la información y su análisis. Tales preocupaciones pueden ser asumidas también por la intervención psicosocial. Un problema al que nos enfrentamos todo el tiempo como analistas sociales es que, desde una sola disciplina o propuesta teórica, es difícil dar cuenta de la complejidad de lo social en su totalidad. Epistemológicamente, debemos estar conscientes de ese límite y, en estos contextos recortados, es donde trabajamos muestras pequeñas de esa totalidad, pero también trabajamos a partir de nuestra propia subjetividad y nuestra propia experiencia.

López y Scandroglio, preocupados por las bases epistemológicas de la metodología que se usa en los programas de intervención psicosocial, señalan que la relación que establecemos con el mundo está mediada; nuestro pensamiento, por ejemplo, depende en cierta medida del lenguaje que hemos aprendido; este es un ejemplo de los filtros que median nuestra experiencia. Lo anterior supone que lo que percibimos o captamos es construido a partir de filtros; así que nuestro estar en el mundo supone una actividad continua de interpretación. Eso tiene que ver con la epistemología, con las condiciones que posibilitan el conocimiento que inevitablemente en el caso de los profesionales de las ciencias sociales, implica establecer un modelo de relación entre el investigador y el investigado. La metodología se funda en las preguntas que formulamos y en los modos con que podemos obtener conocimiento de la realidad (López y Scandroglio, 2007, p. 559).

Otras intervenciones

Algo que podemos vincular con la intervención psicosocial es lo que se ha planteado para la intervención de forma general. Esta coincide en que la intervención es una investigación, una acción que produce conocimiento, pero considera de suma importancia, antes que establecer un modelo de relación entre el investigador y el investigado, el conocimiento que el propio investigador tiene de sí mismo y de la institución que representa (Schejter, 2005. p. 261). Previamente y en otro contexto disciplinar (la etnopsiquiatría),

Devereux ha planteado que nadie tiene derecho de conocer a otros si no se conoce a sí mismo (1967/1994; véase también Calderón, 2018). Cabe señalar que el término *intervenir*—por mencionar tan solo algunas de sus definiciones comunes— significa tomar parte de un asunto, interponer la autoridad de uno sobre otro, o interponerse entre dos o más que riñen. De lo anterior resulta simple el deducir que la intervención implica la existencia de la alteridad y de la diferencia y que el reconocimiento de estos aspectos nos sumerge en todas las experiencias que implica el de trabajo de campo en las ciencias sociales (Calderón, 2018).

En este momento es posible asumir que una inevitable dimensión política está presente en toda intervención; implica la presencia de un juego de fuerzas que disputan de forma manifiesta los modos de pensar. Schejter propone que el aporte que se puede hacer para el análisis de esta dimensión política consiste en crear condiciones para que las distintas lógicas se pongan en escena y entren en confrontación; la posición ética que ella propone consiste en reconocer que:

nuestro rol es dar lugar a la polifonía de las distintas voces. La ética llama a esto deliberar. Se dice que una decisión es ética cuando es producto de la deliberación conjunta de personas, con distinta formación, que enfocan el tema desde distintas perspectivas. (Schejter, 2005, p. 261)

A esta altura del trabajo podemos concluir que intervención, ética, moral y política comparten, como uno de sus fundamentos, universos simbólicos emocionales positivos. En este contexto podemos preguntarnos si en el momento de intervenir pueden existir premisas básicas y universales de la ética, la moral y la política. Considero que el concepto de cultura de Freud nos permite pensar la política y la ética dotadas de universos emocionales que poseen principios básicos universales. Freud, antecediendo a Elias, nos dice que la cultura aparece con el primer intento de regular los vínculos sociales; si careciéramos de ello, los vínculos estarían sometidos a la arbitrariedad, a las pulsiones y a las emociones del individuo más fuerte. Contrariamente a ello, se delega el poder individual a una comunidad, y ese es el paso cultural crucial en donde los miembros de la comunidad limitan su satisfacción (1930/1994b, p. 94). La cultura exige sacrificios; los seres humanos deben abstenerse de la satisfacción sexual y de la agresividad. El siguiente requisito cultural es la justicia: el orden no se quebrantará para favorecer a un individuo. Es en ese movimiento en el que, en el nivel de lo social, se cristalizan los sentimientos que sustentan el respeto por la alteridad y la diferencia.

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

Resulta importante remarcar que, para Freud, el paso hacia la cultura se da cuando los individuos renuncian a emplear la violencia. La aportación freudiana a la teorización política reside en dar su visión de un hombre no como una criatura gentil por naturaleza; contrariamente, tiene inclinaciones agresivas. Por ello, para vivir en sociedad se requiere la represión de las pasiones que impone la cultura (Gay, 1996, pp. 608-611). En su texto “El porvenir de una ilusión”, Freud señala:

[...] la cultura [...] Por un lado abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles [...] toda cultura debe fundarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional. (Freud, 1927/1994c, pp. 6-7)

Con lo anterior, estamos en condiciones de recordar que, como hemos visto antes, la cultura ha condicionado la ética. Jaidar y Alvarado buscan en la mitología de los antepasados una dimensión de la ética que permanezca en el presente y que también dé cuenta de las reglas de la existencia humana; han corroborado, desde mi punto de vista, la hipótesis que Freud ha dado en “El malestar en la cultura”, quien señala que las construcciones éticas se derivan de la vida en común. Se paga un precio en cuanto a las libertades individuales, pero los beneficios son mayores ya que dotan de la posibilidad de vivir en sociedad. Las autoras nos muestran también que existen diversos tipos de ética. En el caso de la intrusiva intervención europea de las sociedades y culturas mesoamericanas —y de otra— que han sido sometidas y en las que la colonización impuso nuevas reglas, nuevas formas de relaciones entre los hombres sobre los principios de poder, se impone una nueva ética que no correspondía a la historia y a la cultura de los colonizados (Jaidar y Alvarado, 2004, pp. 94-104). Este es, en el extremo, el temor que subyace a cualquier forma de intervención: la imposición de una ética y de una política ajenas.

En este momento podemos cuestionarnos si es posible que cualquier tipo de intervención pueda colaborar en la difusión de una ética que sea universal y de una moral que, respetando los derechos humanos, dé lugar a la multiplicidad de valores y fines de las diversas culturas. Por su parte, Villoro señala que, ya desde Kant, la universalidad fue un criterio básico que servía para determinar las normas y lo ético. Esta posibilidad se ha puesto en tela de juicio al reconocer que cada sociedad tiene una moral diferente y es difícil

juzgar los principios éticos y morales de una sociedad con los de otra. Sin embargo, este cuestionamiento encierra una paradoja: el relativismo radical nos llevaría a aceptar el nazismo como un valor ético (Villoro, 2000).

Actualmente se sigue trabajando por la construcción de una ética universal. Es importante reconocer que la ética es condicionada por la cultura, así que la cultura puede cambiar y su ética también. Hay que tener en cuenta que las culturas cada vez son más el resultado de su mutua interacción; esto muestra que existe un consenso en ciertos valores, y que estos son transculturales. Finalmente, si es posible esta interculturalidad, también lo es la creación de una ética universal que se sustente en valores básicos (Villoro, 2000). Esta abriría la posibilidad de un diálogo que haga respetar la justicia, la autonomía y el manejo de los recursos de cada cultura, y sería también la diferencia entre una intervención hecha por instituciones que no tienen en cuenta la subjetividad de los sujetos a intervenir —y que comúnmente fracasan— y la intervención hecha por las instituciones que prioricen la subjetividad antes de implementar la intervención. Entonces, proponemos que las alternativas para disminuir la violencia deben enfocarse en un tipo de intervención que esté sustentada en una ética universal fundada en el principio básico de vida en sociedad y bienestar. Y lo más importante es que el cambio de la intervención incluya a personas activas y protagónicas y no a sujetos receptores.

Como Azaola nos deja ver, los logros más significativos para frenar la violencia en América Latina se han presentado cuando se ha logrado intervenir para aumentar la legitimidad institucional: “Ello demuestra que la violencia no es una condición irreversible. Se trata de condiciones sociales y políticas que pueden ser alteradas para bien o para mal” (Azaola, 2012b, p. 27). Con lo anterior se puede apreciar el peligro de las intervenciones hechas solo para sujetos receptores, de los que se desconoce su historia familiar. La autora también señala que “el grado en que una sociedad hace cumplir las leyes existentes sobre la violencia al detener y encausar a los delincuentes puede actuar como factor disuasivo (Azaola, 2012b, p. 27). Por otra parte, la creación de las políticas sociales y económicas necesarias para aminorar las desigualdades y propiciar un desarrollo más justo, resulta muy importante para disminuir la violencia (Azaola, 2012b, p. 30).

A manera de conclusión

Me gustaría regresar a la pregunta que formulé al inicio de este trabajo: ¿Qué es lo que ocurre emocional y subjetivamente en las personas, en las culturas

y en las sociedades a nivel mundial para que la violencia llegue a esos niveles? Resulta sugerente en este momento recordar un cuestionamiento parecido que 1933 Einstein le hizo a Freud: ¿Por qué los hombres llegan al punto de ejercer la violencia hasta matarse en la guerra? Freud le respondió: “Los conflictos de intereses entre los hombres se zanján en principio mediante la violencia” (1993c, p. 118). Y al analizar la relación que el poder tenía con la violencia en ese entonces, le señaló:

Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios; persigue los mismos fines; la diferencia solo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad [...]. En la admisión de tal comunidad de intereses se establecen entre los miembros de un grupo de hombres unidos ciertas ligazones de sentimiento, ciertos sentimientos comunitarios en que estriba su genuina fortaleza. (Freud, 1993c, p. 189)

A lo largo de este trabajo, en un primer momento insté a entender la subjetividad como una categoría analítica que hace posible entender la dimensión afectiva que incluye esos sentimientos comunitarios a los que alude Freud. La subjetividad circula, articula y configura al sujeto con la sociedad. También expuse las dificultades con las que nos podemos topar cuando intentamos definir la violencia. Hemos develado que la violencia tiene en sus acepciones cualidades ambivalentes y situacionales. El ser violento se sustenta en universos emocionales tanto positivos como negativos, dependiendo de la comunidad, el espacio y el tiempo en el que se ejerza. También la violencia se ha colocado tanto dentro como fuera de la cultura. Se encuentra fuera si los actos son efectuados por el sujeto; por ejemplo, el estado anímico de la ira —que se ubica en una de las acepciones— nos deja entender que la palabra “violencia” en sí misma está investida de un universo emocional negativo, que se coloca en el dominio de la naturaleza, de lo irracional y de lo animal, por lo que es reprobada y castigada por la sociedad. Por otro lado, la violencia puede sustentarse en universos emocionales positivos que la justifican para socavar el miedo o el temor ante el peligro, y se hace uso de la violencia con la fuerza legítima de forma grupal, social y pública, lo que la coloca en un lugar privilegiado para el sostenimiento del orden social, justificando el uso del poder y a la política en aras de un bien mayor. Desde mi perspectiva, ningún ser violento, aun cuando se encuentre en estado alterado de conciencia, o enfermo o loco, carece o queda exento de su cultura.

Posteriormente mostramos que, en un nivel ideal, las dimensiones

política, ética, moral comparten universos emocionales que las soportan y que ello se puede apreciar en valores que son condición de su existencia, como el respeto, la lealtad, la solidaridad, el bienestar, etc. Dichos valores son construidos reflexivamente por la sociedad y defienden un principio básico de la permanencia de la vida social, del bien común y de la felicidad en su cultura. Propongo que resulta sugerente trabajar en lo que propone Villoro: la construcción de una ética universal, ya que la manera de concebirla tiene consecuencias en la política y, por ende, en cualquier tipo de intervención.

En México, la violencia se ha explicado como resultado de la terrible situación económica que se ha agudizado en la actualidad; también se ha dicho que es propiciada por la ausencia de oportunidades laborales y que se reproduce con la creciente desigualdad social. Azaola, por otra parte, concibe a la violencia a través de los vínculos sociales que se tejen en las comunidades, y señala que esos tejidos posibilitan el aumento de los sujetos en actividades delictivas (2012b, pp. 15-29). La intención de este texto es proponer que para en el conocimiento de esos vínculos que se establecen en el nivel del tejido social debemos abordar los universos emocionales y la subjetividad; ello implica reconocer que la forma en la que aprendemos a hablar, a simbolizar y a comunicarnos incide en la forma en la interactuamos en la sociedad (Calderón, 2017).

Por lo anterior sugiero que una alternativa para disminuir la violencia debe enfocarse en el conocimiento respecto de lo que piensan y sienten los sujetos; conocer y comprender la subjetividad de las personas que forman la sociedad debe servir de guía en las políticas que se consideren en cualquier tipo de intervención. Solo la ausencia de identidad y de identificación con el otro —o los otros— permite la proliferación de la violencia. En otros trabajos he denominado a esta ausencia como un proceso de desidentificación, que es resultado de la incompatibilidad del universo emocional del sujeto que ejerce la violencia con el de sus víctimas. Justificar la violencia mediante el honor, la justicia, la moral, la ética o la política y el poder no significa desconocer lo anímico que la fundamenta: la crueldad, la furia, el enojo, la ira, la venganza, el rencor, el desprecio, los celos, tan solo por mencionar algunos de los que posibilitan la desidentificación con el otro en todo acto de violencia (Calderón, 2020).

Pienso que sería un buen inicio centrar la atención en las personas no violentas e indagar respecto de sus representaciones sociales, así como de sus universos emocionales asociados a la violencia, por medio un tipo de intervención que evite una dirección predeterminada y se sustente en la

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

investigación de la subjetividad. Entiendo que la subjetividad, entre otras cosas, engloba la forma en la que se realizan la introyección y la instauración de las normas; mediante ella se cristalizan los procesos de la sublimación, así como la interiorización de los deseos que posibilitan la identificación con el otro y propician el surgimiento de la identidad entre las personas que forman las familias, los grupos, las comunidades y la sociedad (Calderón, 2014). Propongo que la subjetividad y los universos emocionales dominantes que la conforman dotan de sentido la vida de las personas. Analizarlos permitiría explorar posibles respuestas a cuestionamientos inspirados en el sentido común: ¿Qué constitución subjetiva impide que sujetos sean violentos? ¿Por qué no todos los sujetos pobres, discriminados, con todo tipo de déficit en la balanza social son violentos o forman parte de la delincuencia organizada? ¿Por qué en su gran mayoría los sujetos menos favorecidos en la balanza social hacen posible y sostienen el tejido social y económico con trabajo honrado formal e informal a pesar de sus bajos ingresos y precariedad laboral, etc.?

Durante largo tiempo nos hemos preguntado por las causas que orillan a los sujetos a ejercer la violencia y las hemos buscado en el nivel de lo económico, lo político y lo social. La propuesta es desviar la mirada y preguntarnos por las causas que impiden a los sujetos ejercer la violencia, buscando las respuestas en el proceso que los ha llevado a tener una particular interacción social. Desde mi punto de vista, centrar la mirada en la subjetividad posibilita el pensar que el miedo, que está inmerso en las políticas de las coacciones sociales, es solo uno de los elementos que conforman los universos emocionales que impiden los actos, los hechos o las acciones violentas. La violencia no es el simple resultado de los límites del deseo y de la felicidad. Me parece de suma importancia señalar que la violencia no es una emoción; pero, para desplegarla y ejercerla, los sujetos requieren aprender, cultivar, poseer, y ensayar universos emocionales, estados anímicos y subjetividades violentas.

Referencias

- Abbagnano, N. (1987). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada en 1961).
- Aranguren, J.L. (1985). *Ética y Política*. Orbis. (Obra original publicada en 1963).

- Azaola E. (2012a). Entender la violencia. *Desacatos*, 40, 7-10.
<https://www.redalyc.org/pdf/139/13925007001.pdf>
- Azaola E. (2012b). La violencia de hoy, las violencias de siempre. *Desacatos*, 40, 13-32. <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n40/n40a2.pdf>
- Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. (Obra original publicada en 1966)
- Blanco, A. y Varela S. (2007). Los fundamentos teóricos y axiológicos de la intervención psicosocial. En A. Blanco y S. Rodríguez, *Intervención Psicosocial* (pp. 3-44). Pearson.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus. (Obra original publicada en 1979).
- Bourdieu, P. (1999) *La dominación Masculina*, Anagrama. (Obra original publicada en 1998).
- Bauman, Z. (2017). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2003).
- Calderón Rivera, E. (2006). *Hacia una antropología de la dimensión afectiva*. [Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México].
- Calderón Rivera, E. (2012). *La afectividad en antropología: una estructura ausente*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- Calderón Rivera, E. (2014). Universos emocionales y subjetividad. *Nueva Antropología*, 27(81), 13-26.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362014000200002
- Calderón Rivera, E. (2017). El papel de la dimensión afectiva en la adquisición del lenguaje materno. *Alteridades, Afectividad y construcción de sentido*, 27(53), 11-22.
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/864/877>
- Calderón Rivera, E. (2018). La dimensión afectiva: del amor y sus valencias. En E. Calderón Rivera y A. Ziri6n (Eds.), *Cultura y afectividad. Aproximaciones antropol6gicas y filos6ficas al estudio de las emociones* (pp. 141-169), UAM-I/Ediciones del Lirio.

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

- Calderón Rivera, E. (2020). Develando los imaginarios míticos contemporáneos: representaciones sociales de afectividad y violencia en las letras de canciones. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29), 233-265. <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/833/pdf>
- Calderón Rivera, E. (2022, 5 de septiembre). Violencia y desidentificación. *Revista Común*. <https://revistacomun.com/blog/violencia-y-desidentificacion/>
- Chen, H., Razek, R. y El Damanhoury, K. (2 de octubre, del 2022). Tragedia en Indonesia: al menos 125 muertos en estampida en un estadio de fútbol. *Cable News Network CNN*. <https://cnnespanol.cnn.com/2022/10/02/tragedia-en-un-estadio-de-indonesia-al-menos-127-personas-muertas-despues-de-un-partido-de-futbol-trax/>
- Devereux, G. (1994). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1967).
- Durkheim, E. (1973). *La división del trabajo social*. Schapire Editores. (Obra original publicada en 1893).
- Elias, N. (1994). *El proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1939).
- Fernández, C. (2003). *Psicologías sociales en el umbral del siglo XXI*. Fundamentos.
- Ferrándiz, F., y Feixa C. (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*, 14(27), 159-174. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/317>
- Ferrater M. J. (2001). *Diccionario de filosofía*. Ariel Filosofía. (Obra original publicada en 1994).
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de La piqueta. (Obra original publicada en 1984-1988).
- Freud, S. (1993). ¿Por qué la guerra? En *Obras Completas* (Vol. 22, pp. 79-98). Amorrortu. (Obra original publicada en 1932).
- Freud, S. (1994a). Tótem y Tabú. En *Obras completas* (Vol. 23, pp. 1-163). Amorrortu. (Obra original publicada en 1913).
- Freud, S. (1994b). El malestar en la cultura. En *Obras completas* (Vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Obra original publicada en 1930).

- Freud, S. (1994c). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas* (Vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Obra original publicada en 1927).
- Freud, S. (1995). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas* (Vol. 7, pp. 109-222). Amorrortu. (Obra original publicada en 1905).
- Gay, P. (1996). *Freud. Una vida de nuevo tiempo*. Paidós. (Obra original publicada en 1966).
- Héritier, F. (1996). *De la violence* (Vol. 1). Odile Jacob.
- Héritier, F. (2003). Les fondements de la violence. Analyse anthropologique. *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 115, 399-419.
<https://doi.org/10.3406/mefr.2003.10004>
- Jaidar, I. y Alvarado V. (2004). Alegorías éticas. En Lidia Vargas, (comp.) *Territorios de la Ética*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Laplanche, J. y Pontalis J. B. (1993). *Diccionario de psicoanálisis*, Labor. (Obra original publicada en 1967).
- López, J.S. y Scandroglio, B. (2007). De la investigación a la intervención psicosocial: La metodología cualitativa y su integración con la metodología cuantitativa. En A. Blanco y J. Rodríguez (comp.) *Intervención Psicosocial* (pp. 591-606). Pearson.
- Marx, K. (2001). *Introducción general a la crítica de la Economía Política*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1857).
- Mayorga, P. (21 de agosto 2022). En Juárez “la violencia no se ha ido”. *Proceso*.
<https://www.proceso.com.mx/reportajes/2022/8/28/en-juarez-la-violencia-no-se-ha-ido-292307.html>
- Mead, M. (1990). *Sexo y temperamento*. Paidós. (Obra original publicada en 1939).
- Mead, M. (1994). *Adolescencia y cultura en Samoa*. Paidós. (Obra original publicada en 1933).
- Ortner, S. (2005). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías Contemporáneas*, 1, 25- 47.
- Pérez Cortés, S. (1994). Violencia y gobierno de sí mismo. *Alteridades. Violencia y gobierno de sí mismo*, 4(8), 57-66.
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/589/587>

¿ES POSIBLE SEGUIR ABORDANDO LA VIOLENCIA?

- Real Academia Española (RAE). (2001). *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa-Calpe.
- Rodríguez, J., y Cañadas, I, García, J y Mira, J. (2007). El diseño de un programa de intervención. En A. Blanco y J. Rodríguez (comp.) *Intervención Psicosocial* (pp. 47-74). Pearson.
- Ruiz, E. (6 mayo del 2022). México es el 4to país con mayor criminalidad en el mundo: estudio. *El financiero*.
<https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/2022/05/06/mexico-es-el-4to-pais-con-mayor-criminalidad-en-el-mundo-estudio/>
- Schejter, V. (2005). ¿Qué es la intervención institucional? La psicología institucional como perspectiva de conocimiento. *Tramas. Subjetividad y nuevas tecnologías*, 25, 59-68.
<https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/441>
- Schütz, A. y Luckmann T. (1977). *Las estructuras del mundo de vida*, Amorrorrtu. (Obra original publicada en 1973).
- Silva, D., y Galicia J. (2000). La ética en el mundo Náhuatl. En F. Piñon y J. Flores (comps.) *Ética y Política: entre tradición y modernidad* (pp. 213- 232). Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Swartz, M. J., Turner, V. W., y Tuden, A. (1994). Antropología política: una introducción. *Alteridades*, 8(4), 101-126.
<https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/1231>
- Villoro, L. (2000). Ética y multiculturalismo. En F. Piñon y J. Flores (comps.) *Ética y Política: entre tradición y modernidad* pp. (243-250) Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Wieviorka, M. (2001). La violencia: Destrucción y constitución del sujeto. *Espacio Abierto*, 10(3), 337-347. <https://www.redalyc.org/pdf/122/12210301.pdf>
- Wieviorka, M. (2003). Violencia y crueldad. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Ciudadanía e inmigración*, 37, 155-171.
<https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/1089/1287>

RESEÑAS



Seguir a Mark a través del vacío. Reseña de Colquhoun, M. (2021). Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher. Caja Negra Editora. ISBN: 978-987-48226-2-8

Following Mark through the Void. Review of Colquhoun, M. (2021). Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher. Caja Negra Editora. ISBN: 978-987-48226-2-8

Felipe Molina Cárdenas
Universidad Diego Portales, Chile

Mark Fisher (1967-2017) se ha constituido, en la última década, en uno de los principales referentes de la crítica política y cultural que busca situar y problematizar aspectos centrales de aquello que denominamos neoliberalismo, ese sistema cuyas consecuencias atravesamos a diario en cada uno de los aspectos de nuestras vidas. Sus textos, construidos a partir de una efervescente hibridez, se erigen sobre una vital y potente amalgama: crítica cultural, filosofía, cultura popular, experiencias personales y erudición teórica coinciden y se anudan para iluminar críticamente a quienes buscan una manera de subvertir —y, eventualmente, superar— la anacrónica y conservadora crítica de izquierda, dominante desde finales de los ochenta, que se ha vuelto —cómo no— impotente ante la presencia radical, hegemónica y sin contrapeso del neoliberalismo en nuestra experiencia.

Realismo capitalista. ¿No hay alternativa? (2019), libro publicado por Zer0 Books en 2009 (y en castellano, en 2016, por Caja Negra), se ha convertido en su obra más comentada e influyente. Como categoría comprensiva y políticamente desafiante, el concepto de *realismo capitalista* intenta designar al sistema actual y su ideología. Entre otros rasgos, se puede caracterizar a partir de ciertos modos de sufrimiento subjetivo

Recibido: 7-11-2022. Aceptado: 09-12-2022



Felipe Molina Cárdenas es Psicólogo y Magíster en Psicología, mención Teoría y Clínica Psicoanalítica por la Universidad Diego Portales, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1860-9511>.

Contacto: felipe.molina.cardenas@gmail.com

Cómo citar: Molina Cárdenas, F. (2023). Seguir a Mark a través del vacío. Reseña de Colquhoun, M. (2021). *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher*. Caja Negra Editora. *Revista Stultifera*, 6(1), 189-198. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n1-08.

particular, vinculados a “la certitud de que el futuro nos ha sido prohibido” (p. 6). También se asocia a la clausura en el horizonte de lo pensable, que ha secuestrado la esperanza misma para imaginar un nuevo escenario sociopolítico y cultural.

La actividad de Fisher, sin embargo, desborda las categorías de escritor y filósofo. Y es en ese exceso donde reposa una de sus mayores virtudes y potencialidades. Cumpliendo un activo papel como crítico, agitador y referente intelectual y contracultural, su prolífica y contingente producción se encuentra en diversas fuentes entre las cuales destaca *k-Punk*¹, su blog y, a estas alturas, un monumento digital y fuente principal de la que se nutren sus obras publicadas. En dicho lugar publicó, con urgencia y profundidad política, textos que atraviesan su —y nuestra— experiencia vital, analizando y complejizando la cultura popular mediante el abordaje de fenómenos y experiencias tan disímiles como la salud mental, el fútbol, la política de transporte post-Thatcher, Apple, Joy Division, *Terminator*; allí actualizó con inaudita energía a Marx, Spinoza y Freud, entre otros referentes intelectuales.

Como Freud —quien, en su tarea de descubrimiento, estudio y construcción del inconsciente se valió de diferentes contenidos de la experiencia personal y cultural—, Fisher también borra la línea que distingue a priori la alta y la baja cultura. También para él todo es factible de ser analizado en tanto síntoma de época, y este interés es el que le ha permitido pensar críticamente la reinscripción de eso que denominó “futuros perdidos”.

La capacidad de Fisher para desarrollar y entregar armas conceptuales y estéticas que permiten pensar y criticar el neoliberalismo es, seguramente, uno de los mayores méritos de su obra. Su propuesta, al situarse como una postura desafiante para la izquierda, invita a esta revitalizarse, a conectarse cultural y cibernéticamente, a pensarse desde un lugar diferente a la muda melancolía que habita cierto pensamiento que, regocijado en la pérdida de la utopía y en el desastre de su propia imposibilidad, se ha olvidado de ser productivo —en el mejor de los sentidos— y pensar la comunidad que habitamos hoy.

Egreso, conceptualización tardía de la obra de Mark Fisher, hace referencia al “intento de abandonar radicalmente el sistema mediante la

recuperación de funciones de búsqueda de un afuera” (p. 72) y, como tal, da nombre al presente libro cuyo autor, Matt Colquhoun, comienza situándonos en su experiencia como estudiante —y testigo del momento de la muerte— de Mark Fisher en Goldsmiths, en la Universidad de Londres. Ambas condiciones, la intelectual y la sentimental —y la politización de ambas—, atraviesan coherentemente el texto en su conjunto. Entre conversaciones con colegas, amigos, estudiantes de postgrado —uno de ellos quien, justamente, se encontraba realizando un ensayo “para la clase de Mark”—, se inicia la aventura de Colquhoun, quien en este contexto se entera del suicidio de Fisher.

El autor afirma que alguien dijo, en ese momento de incredulidad y consternación, “¿qué estoy haciendo?” “¿qué sentido tiene ahora?”. Así *Egreso* se erige, en un primer nivel, como el intento de Colquhoun por dar sentido a la muerte de Mark Fisher, quien —como sabemos y se lee en las páginas del libro— representa una figura central de la discusión cultural, política, popular y digital de la experiencia del autor y —claro— cuya ausencia lo ha golpeado profundamente.

El golpe es acusado de manera traumática y confusa. La muerte de Fisher marca al autor y, en el texto, esto queda retratado dada su estructura fundamental, marcada por las fechas con las que el autor construye paso a paso este egreso. Dicha estructura otorga la sensación de estar frente a un diario —o blog— que se presenta temporal y emocionalmente con la fecha de cada “entrada”: desde el 14 de enero de 2017 —un día después de la muerte de Fisher— hasta el 16 de octubre de 2019. Cada fecha nos amarra, retroactivamente, al inicio de todo: la muerte de Fisher y nos recuerda que, ante todo —aunque no solamente—, estamos frente al diario de una persona sufriendo, atravesando y siguiendo la muerte de alguien muy importante. Reafirma esta idea el mismo Colquhoun, quien ha afirmado que el libro es “producto de (y sobre) dolor y depresión, duelo y melancolía” (p.27).

Sin embargo, y si bien la experiencia radicalmente dolida de la muerte de Fisher es, para el autor, el punto de partida y motor del texto no es el único eje en el que se articula. Y es que el libro hace justicia, sigue y amplifica el legado de Fisher al acoger lúcida y traumáticamente su muerte y a la vez construir, justamente, un *egreso* posible a partir de la catástrofe.

De esa forma, Colquhoun da un paso y reconstruye, en un profundo sentido, lo que a partir de Fisher se vuelve impersonal y potencia la escritura a espacios que permiten el diálogo y proyección, los cuales, de otra manera, es decir, con la escritura completamente atada al yo, serían inaccesibles. En una especie de actualización —o fisherización— que rememora en parte a la muerte del autor de Barthes, Colquhoun dará cuenta, primero, de la “señal uttunal” construida por Fisher: hace referencia a una entidad abstracta que alguna vez escribió a través suyo y que encuentra su correlato en el avatar *online* que representó para Fisher *K-Punk*, una especie de personalidad que le permitió impersonalizar su escritura, salir de sí mismo y poder afirmar “yo no soy quien escribe” (p. 14). Es esta condición la que, retomando a Barthes (1974), sitúa a la escritura en un lugar neutro, oblicuo, donde termina por perderse toda identidad.

Colquhoun sigue construyendo y se aloja en la ruta que ya había abierto Fisher y, rememorando las más sentidas y potentes de sus elaboraciones, a saber, aquellas que entrelazan sufrimiento personal, política y cultura pop, despliega un relato donde —impersonal e íntimamente— da cuenta de su experiencia, ligada esta vez a la depresión personal, el tratamiento mediante antidepresivos y la posibilidad que su consumo entrega para tomar distancia del sufrimiento personal, esa “nube de abrumadora pena” (p. 45). Así, opera bajo la premisa fundamental de que la salud mental es un problema político. Para el establecimiento de este tránsito, Colquhoun se apoya en Fisher y lo que este denominó como “giro terapéutico”, que tiene, entre otras, consecuencias como la normalización de las crisis endémicas de salud mental en todo el mundo y su habitual abordaje, que representa la frágil ilusión de “una precaria seguridad medicalizada” (p. 162).

Esa misma experiencia de la depresión —como padecimiento psíquico individual de un joven Colquhoun— permite al autor situar la imposibilidad de acceder continuamente a servicios públicos de relativa calidad, como se refleja en la absurda suspensión de tratamiento farmacológico vivida por él mismo. Estos segmentos del texto tributan sobriamente a Fisher y representan una continuidad lógica y coherente en las construcciones que son esbozadas en *Egreso* a partir de la figura inspiradora.

El relato de Colquhoun, de hecho, nos sitúa en aquel Fisher del “Por qué la salud mental es un problema político” (2018), texto en el que, mirando al Servicio Nacional de Salud y el Sistema Educativo de Inglaterra, afirmó —sin alardes, pero de manera definitiva— que estos y “otros servicios públicos han sido forzados a intentar tratar el daño psíquico y social causado por la destrucción deliberada de la solidaridad y la seguridad” (p. 355).

En consonancia con lo que entendemos por salud mental en el capitalismo tardío —y los conflictos que a partir de esta concepción se presentan— Colquhoun se encarga de proyectar, nuevamente, el sufrimiento individual que representa la depresión. Así, reformula la urgente necesidad de que este malestar se politice mediante su salida del mundo privado/individual, pero esta vez para trabajar en torno a lo que ciertos autores han denominado melancolía de izquierda. Enzo Traverso (2018) ha pensado este concepto como una referencia al estado “emocional” en que ha quedado la izquierda luego de la caída del Muro de Berlín en 1989 y el posterior triunfo ideológico del neoliberalismo. A partir de lo anterior, Colquhoun se encarga de caracterizar esta posición no solo en términos estrictamente políticos, sino que, sobre todo, como un estado existencial que, en la obra de Fisher, ha de ser pensado y resituado con el fin de construir —mediante un ejercicio crítico— el espacio que permita revitalizar estética y conceptualmente a la izquierda y evitar el inmovilismo al que ata la posición melancólica.

En ese sentido, Colquhoun recurre a las conceptualizaciones desplegadas por Freud en “Duelo y Melancolía” (1917/2020) y, en referencia a la obra de Traverso, apunta que la melancolía de izquierda aparece como testimonio de un trabajo de duelo imposible asociado a la pérdida de objeto que representa el comunismo. Además, y nuevamente recurriendo al trabajo de Fisher en relación con los futuros perdidos y la patologización que reina en el pensamiento del realismo capitalista —que lleva a caracterizar a la melancolía de izquierda como un síntoma del realismo capitalista en sí—, el autor pensará esta vez a la melancolía como un proceso eventualmente habilitante y cuyo potencial productivo y emancipatorio puede constituirse en un antídoto frente a este “melancólico promedio” que cierto pensamiento de izquierda representa. A juicio de Colquhoun, ese giro hace que la melancolía de izquierda resulte impotente para aprehender el carácter de la

época y, a partir de esto, darse —darnos— el espacio para elaborar una crítica que se desmarque de los anacronismos melancólicos que habitan como fantasmas las ruinas de cierta izquierda. Se trata, en suma y siguiendo la cita que Colquhoun hace de Laurie Penny, de crear un lugar y de “seguir un curso entre el agotamiento de la indignación perpetua y el entumecimiento de la normalización” (p. 157).

El entrelazamiento del sufrimiento personal y colectivo es una virtud que desarrolla lúcidamente Colquhoun y que tributa a su vez, claramente, a los mejores y más significativos momentos de la obra de Fisher. En este sentido, también el autor dispondrá —con la misma potencia fisheriana— de elementos de la cultura popular para extenderse sobre aspectos tan relevantes y problemáticos como la pulsión de muerte freudiana y la posibilidad de pensar, a partir de la figura de los zombis —y en particular refiriéndose a la obra de George A. Romero—, el miedo a los muertos y la conflictiva relación que, desde el psicoanálisis y el desarrollo freudiano en torno a lo ominoso, se da entre aquellos y los vivos. En este punto, el zombi, en tanto monstruo extraño, se presenta como encargado “de recordarnos nuestra propia mortalidad necesariamente reprimida” (p. 166).

Si el trabajo de Colquhoun tiene como punto de partida sentimental e intelectual a Fisher y su obra, entonces también debe destacarse que *Egreso* se constituye en una excelente fuente referencial —una guía, por así decirlo— para leer a Mark Fisher. Ya sea para introducir al lector que no ha tenido la experiencia de acercarse a los textos de Fisher, o bien para reorientar y sugerir conexiones a quienes sí se hayan adentrado en el paisaje fisheriano, Colquhoun ofrece un panorama que sirve para situar temporal, biográfica y teóricamente algunos conceptos con los que nos encontramos en los diferentes textos de Fisher. Es el caso de, por ejemplo, la manera en que Colquhoun sitúa los planteamientos tardíos de Fisher en torno al *aceleracionismo*, concepto que, en palabras del mismo Fisher (2017) representa “un intento de converger con, intensificar y politizar las dimensiones más desafiantes y experimentales de la cultura popular” (p. 158). Este intento, arropado bajo la premisa de que el capitalismo produce deseos y procesos que no necesariamente puede contener, apuntaría indefectiblemente hacia el futuro, en cuanto opera bajo la convicción “de que el mundo deseado por la izquierda es postcapitalista” (p. 159).

De acuerdo a lo planteado en *Egreso*, las propuestas aceleracionistas de Fisher son consecuencias de un tránsito, en el que el autor habría encontrado una manera de compensar la lectura melancólica que se había hecho de sus planteamientos en relación a otro de sus conceptos clave: *hauntología*. Conceptualización desplegada a partir de una lectura de Derrida, la apuesta de Fisher (2021a) respecto a la *hauntología* toma en cuenta el “hecho de que nada goza de una existencia puramente positiva” (p. 43). Dada esta cualidad espectral y la presentificación de lo que no ha sido o lo que todavía no es, se constituye cierta potencia para agenciarse virtualmente las posibilidades y —siguiendo la terminología fisheriana— encaminar aquello que no ha sido del todo perdido y subsiste como una posibilidad o, estrictamente hablando, como un *futuro posible*.

De forma similar, Colquhoun señala el sentido los desarrollos de Fisher en torno al “comunismo ácido”, como una de las armas estéticas de contrabrujería contra el realismo capitalista. El autor se centrará en que dicho concepto representa una etapa posterior en el pensamiento de Fisher, caracterizado por la búsqueda de “una articulación de su deseo por una política emancipatoria que pudiera convertirse en un antídoto para la ‘melancolía de izquierda’” (p. 52). Fisher (2021b) lo introduciría en su obra, utilizando como contexto “la violenta demolición del gobierno de Salvador Allende en Chile por parte del golpe del General Pinochet, apoyado por Estados Unidos”; señala a este evento como un momento fundacional del realismo capitalista, cuya instalación representa “la aceptación resignada de que no hay alternativa al capitalismo” (p.52).

El trabajo de Colquhoun, entonces, permite situar estratégica y teóricamente conceptos fisherianos claves, y constituye, a su vez, un material para una elaboración retroactiva de aquellas nociones centrales que resuenan a lo largo de la obra de Fisher.

Ahora bien, si hasta aquí se han descrito con cierta especificidad las virtudes del texto de Colquhoun, también se puede señalar que, al tener necesariamente como punto de referencia inicial la obra de Fisher, *Egreso* abandona en algunos momentos la forma y la potencia con que Fisher universaliza sus experiencias personales, culturales y políticas. Si en la mayor parte del texto el ensamblaje realizado por Colquhoun contextualiza y, sobre todo, expande las posibilidades conceptuales de Fisher, en algunos

momentos se vuelve redundante. Es el caso del tratamiento que se hace del texto “Salir del castillo de vampiros” (2021c), en el que Fisher “explica” su salida de Twitter y realiza una feroz crítica a cierta izquierda moralizante, esa que “se especializa en hacer que las personas se sientan mal, y no se contenta hasta que agachen la cabeza y se hundan en la culpa y el autodesprecio” (p. 103). Pues bien, aquí la voz de Colquhoun no se percibe de manera tan intensa y coherente; para quienes conocen el texto de Fisher, el contenido y, sobre todo, el tono con que Colquhoun acompaña la diatriba fisheriana no potencian esa ira politizada en que Fisher convertía cada una de sus quejas aparentemente individuales. Por el contrario, en ciertos pasajes de *Egreso* la compañía del autor resulta casi anodina, lo que resta fuerza a algunos momentos del texto.

No obstante, en tanto continuador —y fan y estudiante y amigo— de Fisher, Colquhoun finalmente logra establecer la importancia de la amistad y la comunidad en la vida y obra de aquel. En el texto, ambas se presentan como formas muy particulares de establecer un lazo; en la experiencia del autor, resulta tan poderosa como insostenible la manera en que ciertas relaciones se presentan en una comunidad en duelo. Las entradas fechadas de Colquhoun —a las que ya se hizo referencia como estructurantes del texto— cobran nuevamente relevancia para conocer la forma en que el autor vivió; por ejemplo, concreta y descarnadamente, la noche de la muerte de Fisher —con llantos y pérdida de documentos incluidos— y cómo, paso a paso, ciertos vínculos de amistad y comunidad se crearon a su alrededor. Sin caer en sentimentalismos innecesarios y sosteniendo las tensiones que son posibles de pensar en torno a una comunidad —como todas— constituida por el dolor y el trauma, Colquhoun abre el universo Fisher; lo sitúa —lo *historiza*, psicoanalíticamente hablando— en un momento y lugar, construyendo de esta manera uno de los aportes más relevantes del texto: Mark Fisher ha trascendido no solo en términos intelectuales, sino que también en forma de amigo y responsable de una comunidad que lo acompañó en vida y que Colquhoun ha vivido muy intensamente luego de su muerte.

A partir de *Egreso* y de la muy particular experiencia que se lee en su interior —y exterior, en tanto *afuera*—, el autor nos ha presentado la posibilidad de pensar que la comunidad de la que ha formado parte y lo ha sostenido es una que, en coherencia con lo planteado por Fisher, ha abierto

la experiencia y la imaginación a otra forma de lazo, una que potencialmente podríamos formar y sostener(nos a) todos y todas. Y es que, siguiendo a Colquhoun, el lector terminará, quizá, con la idea de que la fuerza de Fisher pudo manifestarse a través de *Egreso*, en un ejercicio que, junto con la experiencia de dolor y trauma, invita a inventar algo más en el afuera de la catástrofe. Ese es, claro, uno de los sentidos más potentes de los egresos imaginados por Fisher.

Tras leer a Colquhoun terminaremos con un amigo, un dolor y una posibilidad más habitándonos.

Nota

¹ Se puede consultar el blog *k-Punk* en la siguiente dirección: <http://k-punk.abstractdynamics.org/>

Referencias

- Barthes, R. (1993). *El placer del texto*. Siglo Veintiuno Editores.
- Avanessian, A. y Reis, M. (Comps) (2017). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición al postcapitalismo*. Caja Negra Editora.
- Fisher, M. (2019). *Realismo Capitalista*. Caja Negra Editora.
- Fisher, M. (2020). Por qué la salud mental es un problema político. En *K-Punk. Volumen 2* (pp. 353-356) Caja Negra Editora.
- Fisher, M. (2021a). La lenta cancelación del futuro. En *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. (pp. 25-57) Caja Negra Editora.
- Fisher, M. (2021b). Comunismo ácido. Introducción inconclusa. En *K-Punk. Volumen 3*. (pp. 123-154) Caja Negra Editora.
- Fisher, M. (2021c). Salir del Castillo de Vampiros. En *K-Punk. Volumen 3*. (pp. 101-114) Caja Negra Editora.
- Freud, S. (2020). *Duelo y Melancolía*. En *Obras Completas. Volumen XIV* (pp. 235-255) Amorrortu Editores.

Traverso, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica.

Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación

Revista Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales se publica semestralmente desde 2018 por un equipo interdisciplinario en la Sede Puerto Montt de la Universidad Austral de Chile. Recibe durante todo el año artículos de investigación y reflexión, comentarios críticos de artículos recientes y reseñas. Los artículos deben ser originales e inéditos y vincularse con el foco temático de la revista, que cubre los tópicos de la crítica, la cultura popular y la contracultura. La publicación se rige por el acceso abierto (sistema *Open Journal*). No hay cobros asociados a la publicación y uso del material que en ella se publica.

Línea editorial

El proyecto cultural moderno se sustenta en el autocuestionamiento reflexivo de las propias condiciones de inteligibilidad sociohistórica, y genera tal escisión de lenguajes y prácticas culturales que, en el curso de la modernidad, se han instituido formas autónomas de mediación entre los renovadores de los léxicos culturales y los diferentes públicos. La crítica es, pues, un elemento constitutivo de los procesos de modernización, aunque con frecuencia su ejercicio se neutraliza mediante la institucionalización de una crítica cultural académica, incapaz de comprender las demandas sociohistóricas que pesan sobre los lenguajes culturales; con ese gesto, la crítica cultural deviene ideología cómplice de la escisión elitista de la cultura académica. En ese sentido, la crítica académica no siempre logra dar cuenta de las formas disruptivas de contracultura que la propia modernización cultural genera ni tampoco es capaz de acoger las voces de unas culturas populares cada vez más sujetas a la homogeneización y, eventualmente, la gestión cultural.

Desde ese punto de vista, *Stultifera* se propone asumir las tareas de una crítica comprometida con la elucidación de la actualidad y, en consecuencia, pretende recoger todas las voces reflexivas discordantes con la cultura oficial, el pensamiento único y la institución académica. Por eso, *Stultifera* recibe aportaciones a la crítica filosófica, literaria, educativa, social o política; estudios transdisciplinarios en educación y ciencias sociales, estudios de género, así como estudios sociales, antropológicos, psicosociales o históricos relativos a la contracultura o las culturas populares. La línea editorial de la revista se caracteriza, pues, más en

términos de intereses epistemológicos y políticos que en torno a los cotos disciplinares trazados en la institución académica.

Normas de publicación

Quienes deseen enviar sus investigaciones a la revista deben cumplir con los requisitos de normas APA, séptima edición, indicar su afiliación institucional, correo electrónico e incluir un *abstract* y un resumen (de entre 150 y 250 palabras), así como señalar entre tres y cinco palabras claves en inglés y español. Los trabajos deben tener un mínimo de 15 cuartillas (hoja tamaño carta) y un máximo de 30, letra *Times New Roman*, interlineado sencillo, con todos los márgenes de tres centímetros. También se recibirán reseñas (de entre tres y cinco cuartillas) de textos no reseñados previamente o de publicaciones recientes. Para los autores no hay ningún costo asociado al proceso editorial ni se cobra por la publicación.

Los textos enviados para evaluación no pueden haber sido publicados previamente ni estar sujetos a evaluación por otra revista.

Proceso de arbitraje

Los artículos recibidos serán sometidos a evaluación con el sistema doble ciego por expertos externos. Para evitar conflictos de intereses, la evaluación de los artículos estará siempre a cargo de pares no pertenecientes a la institución a que el autor esté afiliado ni que sean coinvestigadores o coautores de otros trabajos publicados por el remitente. Solo se someterán a arbitraje los artículos de investigación o reflexión que sean inéditos y originales y que cumplan con las normas de estilo APA, en su séptima edición, por las cuales se rige la revista. La evaluación de los artículos considera los siguientes aspectos: pertinencia con la línea editorial de la revista y relevancia disciplinar; originalidad del contenido; relación del título con el contenido; panorámica lograda del estado de la cuestión; coherencia entre los objetivos, la metodología y los resultados; metodología adecuadamente detallada; conclusiones relevantes y acordes al propósito investigativo; aporte crítico; actualidad de las fuentes bibliográficas; claridad y coherencia en la organización y redacción del texto; finalmente, presencia de un resumen que detalle el propósito, método, muestra y principales resultados y conclusiones. La decisión final de aceptar, solicitar modificaciones o rechazar cada artículo la adoptará el Consejo Editorial a partir de las evaluaciones obtenidas de los dos árbitros externos. En caso de que exista discrepancia entre los dos evaluadores externos, se solicitará una tercera evaluación para establecer el dictamen final. El Editor de la

revista comunicará el resultado del proceso de evaluación a los autores, y los artículos se publicarán en el siguiente número de la revista, salvo que se trate de un número con editores especiales.

Ética editorial

La revista se compromete a respetar escrupulosamente las normas éticas relacionadas con la publicación académica: imparcialidad en la evaluación, precaución ante posibles conflictos de interés, confidencialidad en el manejo de información de los autores y evaluadores, reconocimiento de la autoría, así como prevención del plagio y del autoplagio. Puesto que *Revista Stultifera* solo recibe artículos originales e inéditos, cualquier trabajo que presente plagio o autoplagio será inmediatamente descartado, por constituir una grave falta a la ética de la publicación académica; en caso de que el autor reciclase contenido textual de publicaciones anteriores, se exige que, al menos, el 60% del contenido del trabajo sea original e inédito. Para la detección de plagio, se seleccionarán aleatoriamente párrafos tomados de cada una de las secciones del texto, y se analizarán mediante el software gratuito de detección de plagio *Plagiarisma*. El marco de referencia de *Revista Stultifera* para velar por la ética de la publicación son los “Principios de Transparencia y Mejores Prácticas en Publicaciones Académicas” del Comité de Ética para Publicaciones (COPE).

En cuanto a la responsabilidad editorial, *Revista Stultifera* se compromete a revisar y mejorar constantemente sus procesos de edición y a velar por la calidad de los contenidos publicados; asimismo, abogamos por la libertad de expresión sin condicionamientos mercantiles, y garantizaremos la oportuna retractación, corrección o disculpa, cuando sea preciso. Respecto a los lectores, nos comprometemos a transparentar las fuentes de financiamiento de los artículos publicados y a asegurar criterios de calidad en la selección de contenidos. En lo que concierne a los autores, *Revista Stultifera* procurará una evaluación imparcial, especializada, así como basada en criterios informados y en las directrices de la publicación; también orientaremos a los autores en el proceso editorial, los mantendremos informados y solicitaremos su consentimiento en las distintas fases del proceso editorial; por último, propiciaremos el adecuado reconocimiento de la autoría y los derechos intelectuales. En cuanto a los revisores, garantizaremos la confidencialidad de la evaluación y recabaremos posibles conflictos de intereses; en ese sentido, la pauta de evaluación exige firmar un compromiso con los principios de ética editorial. Como integrantes de la Red de Revistas de Investigación de la Universidad

Austral de Chile, *Revista Stultifera* suscribe las políticas institucionales para las revistas de esta casa de estudios y, en caso de incumplimiento de los principios éticos declarados, ha de dar cuenta de sus prácticas editoriales no solo ante la Unidad académica responsable de la publicación, sino también ante la Red de Revistas de Investigación y ante la Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo y Creación Artística de la universidad.

Declaración de acceso abierto y derechos de autor

Todos los contenidos de la revista están disponibles en la página web de la revista y resultan libremente accesibles en línea, sin costo alguno, como estipula la iniciativa de Budapest para el acceso abierto. En consecuencia, es posible leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o vincular a los textos completos de los contenidos de la revista, y se permite a los lectores usarlos para cualquier otro propósito legal. Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional, que se aplica a todos los artículos y reseñas que aparezcan en ella. La licencia (CC BY-NC 4.0) permite compartir y adaptar los contenidos de la revista, siempre y cuando se dé crédito de manera adecuada, y el material no se emplee para propósitos comerciales. No se demanda la transferencia de los derechos de autor en concordancia con las políticas de acceso abierto (OJS).

Dirección

Para más antecedentes, envíen sus consultas al siguiente correo: revstul@uach.cl. También pueden visitar la página de la revista, en la dirección:

<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X

Editorial: otro giro en la espiral de la ignorancia

Juan Antonio González de Requena

La necesidad contemporánea del sentimiento religioso como visión de conjunto en un mundo dislocado

H. C. F. Mansilla

(Re)hacer la Teoría Crítica para una (re)lectura feminista

Estelle Ferrarese

Escepticismo y racionalidad: revisión crítica de los modos escépticos frente al auge del populismo y la polarización

Manuel Bermúdez Vázquez

Populismos “ejemplares”, “excepcionales” y “singulares”. Hacia una comprensión histórico-conceptual y político-intelectual del populismo en América Latina en los años setenta

Ana Lucía Magrini y David Santos Gómez

Utopía, ¿Stultifera insula? Consideraciones en torno al juicio de un detractor

Dante Klocker

¿Es posible seguir abordando la violencia sin esclarecer el lugar que ocupa en ella la subjetividad?

Edith Calderón Rivera

Seguir a Mark a través del vacío. Reseña de Colquhoun, M. (2021). *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher.*

Felipe Molina Cárdenas