

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

**Actas del I Congreso internacional de la
Red española de Filosofía**

Volumen I

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
<http://redfilosofia.es>
© Publicacions de la Universitat de València (PUV)
Arts Gràfiques 13, 46010 València
<http://puv.uv.es>
Primera edición: octubre 2015
ISBN: 978-84-370-9680-3

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Juan Manuel ARAGUÉS, Txetxu AUSÍN, Fernando BRONCANO, Antonio CAMPILLO, Neus CAMPILLO, Cinta CANTERLA, Cristina CORREDOR, Jesús M. DÍAZ, Catia FARIA, Anacleto FERRER, Delia MANZANERO, Félix GARCÍA MORIYÓN, María José GUERRA, Asunción HERRERA, Joan B. LLINARES, José Luis MORENO PESTAÑA, Carlos MOYA, Eze PAEZ, Jorge RIECHMANN, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Concha ROLDÁN, Antolín SÁNCHEZ CUERVO, Javier SAN MARTÍN, Marta TAFALLA, Pedro Jesús TERUEL y Luis VEGA

Equipo técnico

David DÍAZ SOTO y Carlos RIVAS MANGAS

Volumen I

Índice general, presentación y conferencias plenarias

Coordinación

Antonio CAMPILLO (U. de Murcia) y Delia MANZANERO (U. Rey Juan Carlos)

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015

ÍNDICE GENERAL

VOLUMEN I

Índice general, presentación y conferencias plenarias

Coordinación: Antonio CAMPILLO (U. de Murcia) y Delia MANZANERO (U. Rey Juan Carlos)

	Páginas
Índice general	5-16
Presentación <i>Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO</i>	17-19
Conferencia de inauguración: Tierra de nadie. Filosofía y sociedad global <i>Antonio CAMPILLO</i>	21-48
Conferencia de clausura: Filosofía y precariedad <i>Victoria CAMPS</i>	49-56

VOLUMEN II

Sección temática 1: Antropología filosófica y teoría de la cultura

Coordinación: Joan Bautista LLINARES (U. de València) y Javier SAN MARTÍN (UNED)

	Páginas
Índice	5
Vida buena, armonía y buen vivir. Aristóteles en Ecuador <i>Aurelio DE PRADA GARCÍA</i>	7-20
El eterno marido que no sabía amar. Un parásito del deseo en la novelística de Dostoievski <i>Lorena RIVERA LEÓN</i>	21-33
Antropología filosófica y literatura: ¿Acaso esto es un hombre? Los testimonios de la experiencia totalitaria y la conceptualización de lo humano <i>Joan B. LLINARES</i>	35-49
La actualidad de la antropología fenomenológica y la posibilidad de la filosofía <i>Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ</i>	51-58
Antropología filosófica y fenomenología: reto, necesidad, problema <i>Marcela VENEBRA MUÑOZ</i>	59-69
La interculturalidad como génesis de la filosofía. Comentario al antepenúltimo texto de Husserl <i>Javier SAN MARTÍN SALA</i>	71-82

Índice general

Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor. La reflexión filosófica como proyecto vital <i>Sonia Ester RODRÍGUEZ GARCÍA</i>	83-96
Diagnóstico y paradojas de la cultura y el mundo contemporáneo según R. Girad <i>Agustín MORENO FERNÁNDEZ</i>	97-109
Entre la Filosofía y la Criminología. Aportes interdisciplinarios para la prognosis de los atentados terroristas de inspiración islámica <i>Francisco Javier CASTRO TOLEDO</i>	111-120

VOLUMEN III

Sección temática 2: Estética, teoría de las artes y literatura

Coordinación: Anacleto FERRER (U. de València)

	Páginas
Índice	5
La fecundidad de las viejas semillas. Walter Benjamin interpreta a Kafka <i>Juan Evaristo VALLS BOIX</i>	7-16
Juan Mayorga: experiencia y comunidad en el teatro contemporáneo <i>Zoe MARTÍN LAGO</i>	17-28
Experiencia estética y fotografía documental. El caso de Taliban Soldier de Luc Delahaye. <i>Paula VELASCO PADIAL</i>	29-35
En torno a la aportación filosófica de un cine no domesticado <i>Enric Antoni BURGOS RAMÍREZ</i>	37-48
El desafío de la expresión. Una aproximación desde la polémica de la autonomía de la arquitectura <i>Alberto RUBIO GARRIDO</i>	49-61
Una mirada crítica sobre el Bioarte. Entre la fe tecnocientífica y la ética ecológica <i>José ALBELDA y Serena PISANO</i>	63-78

VOLUMEN IV

Sección temática 3: Ética

Coordinación: Txetxu AUSÍN (IFS, CSIC)

	Páginas
Índice	5
NIAIA. Investigación y Formación en la resolución de problemas morales <i>Rubén BENITO MUÑOZ, Félix GARCÍA MORIYÓN, Ignacio GARCÍA PEDRAZA, María RODRÍGUEZ MONEO y Teresa SANZ GARCÍA</i>	7-13
El yo neural. Los engranajes neuroéticos de la conducta moral <i>Jesús A. FERNÁNDEZ ZAMORA</i>	15-20
¿Distribución o reconocimiento? Una lectura desde la concepción rawlsiana de la justicia distributiva <i>Pablo AGUAYO WESTWOOD</i>	21-28

Socialismo y ética económica <i>Enrique HERRERAS</i>	29-40
Diálogos filosóficos Norte-Sur: metafísica de la alteridad (Levinas), ética del discurso (Apel) y ética de la liberación (Dussel) <i>Fátima HURTADO LÓPEZ</i>	41-50
Barthes: filosofía ¿y/o? literatura. Un apunte sobre la cuestión <i>Luis G. SOTO</i>	51-54
Ètica de la invisibilitat digital: cíncics, hipòcrites i malvats <i>Enric SENABRE CARBONELL</i>	55-63

VOLUMEN V

Sección temática 4: Filosofía, ciencia y técnica Coordinación: Fernando BRONCANO (U. Carlos III)

	Páginas
Índice	5
Hacia una nueva episteme <i>Oswaldo LOISI</i>	7-15
Inconsistencias en la ciencia y estructuras parciales <i>Miquel MOLINA OLTRA</i>	17-21
Controversias e innovación conceptual. Una aproximación a la filosofía del nacimiento <i>Stella VILLARMEA</i>	23-36
La matemática y la incertidumbre humana <i>Miguel YARZA LUACES</i>	37-46
¿Es la deriva genética un ideal de orden natural? <i>Víctor J. LUQUE MARTÍN</i>	47-57
Genealogía de lo social. Hacia una filosofía de la historia de la clase media <i>Gonzalo VELASCO ARIAS</i>	59-64
La filosofía posthumana. Una reflexió multiversa com a repte de la filosofia en el segle XXI <i>Anna SANSANEDAS DARNÉS</i>	65-73

VOLUMEN VI

Sección temática 5: Filosofía, política e historia Coordinación: Antonio CAMPILLO (U. de Murcia) y Delia MANZANERO (U. Rey Juan Carlos)

	Páginas
Índice	5-6
Historia de la filosofía y acción política: Apuntes a partir de la ontología hermenéutica <i>Marco Antonio HERNÁNDEZ NIETO</i>	7-21
Las ciencias políticas, ¿son ciencias humanas? <i>Víctor PÁRAMO VALERO</i>	23-31

Índice general

Platón y Maquiavelo. En torno a la posibilidad de una “noble mentira” en política <i>Fernando A. PEIRÓ MUÑOZ</i>	33-45
<i>El concepto de lo político a la luz del nacionalsocialismo</i> <i>Javier LEIVA BUSTOS</i>	47-61
María Zambrano: La democracia humanizada <i>Paola COPPI</i>	63-68
La separación entre lo político y lo doctrinal en el liberalismo político de John Rawls <i>Juan Antonio FERNÁNDEZ MANZANO</i>	69-78
De la coacción de la muerte a la coacción de la vida: dos dimensiones de la violencia en la obra de Hannah Arendt <i>Agustina VARELA MANOGRASSO</i>	79-89
Análisis de las relaciones afectivas primarias en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth <i>Alfonso FABREGAT ROSAS</i>	91-100
La concepción mesiánica del tiempo histórico en <i>La Estrella de la Redención</i> y su alcance jurídico-político <i>Roberto NAVARRETE ALONSO</i>	101-108
Aceleración social y carencia de experiencia. Sobre la semántica de los tiempos históricos de Reinhart Koselleck <i>Manuel OROZCO PÉREZ</i>	109-117
La memoria en Tzvetan Todorov: una cuestión personal, teórica y política <i>Gregorio SARAIVA MÉNDEZ</i>	119-132
La alienación y sus trazos ontológicos <i>Javier MÉNDEZ-VIGO HERNÁNDEZ</i>	133-140
El mundo en que vivimos: un análisis marxista. Una teoría de teorías sobre la "globalización" <i>Venancio ANDREU BALDÓ</i>	141-153
Sobre la Declaración de M. Hardt y A. Negri: la emergencia de nuevas subjetividades para la propuesta y puesta en marcha de un proceso constituyente. Un análisis del nuevo ciclo de luchas en el contexto de la crisis actual <i>Miquel Àngel MARTÍNEZ I MARTÍNEZ y Josep ARTÉS GIL</i>	155-168
Repercusiones de la crisis actual en el trabajo <i>Antònia CERDÀ FÍOL</i>	169-183
La decolonización del conocimiento (filosófico) como reto de la filosofía (política) del siglo XXI <i>Miguel MANDUJANO ESTRADA</i>	185-190
La idea de dignidad entre el Occidente y las culturas de modernidad reciente. Una macrocomparación de la comprensión del derecho a la dignidad en los países del BRICS <i>Diva Júlia Sousa da Cunha SAFE COELHO</i>	191-200
El ave de Minerva emprende su vuelo en el crepúsculo. Filosofía, política e historia <i>Marlene SEWER</i>	201-206
La disputa por la educación ciudadanista <i>Joaquín VALDIVIELSO NAVARRO</i>	207-222

VOLUMEN VII

Sección temática 6: Filosofía y educación

Coordinación: Félix GARCÍA MORIYÓN (IES Avenida de los Toreros y U. Autónoma de Madrid)

	Páginas
Índice	5
La filosofía universitaria española. Historia de una falsa conciencia <i>Gonzalo VELASCO ARIAS</i>	7-17
Una nueva cultura filosófica <i>Alejandro MORENO LAX</i>	19-26
Els reptes de l'educació filosòfica en un món global <i>Jaume RUIZ I PEIRÓ</i>	27-35
La inutilidad de la Filosofía. El cansancio de su defensa <i>María Luisa MARQUINA SAN MIGUEL</i>	37-43
Alain Badiou y la recomienzo platónico de la filosofía en el siglo XXI <i>Wenceslao GARCÍA PUCHADES</i>	45-52
Antecedentes, sentido y aplicaciones del autoconocimiento en la filosofía y en la educación <i>Raúl GENOVÉS COMPANY</i>	53-63

VOLUMEN VIII

Sección temática 7: Filosofía y género

Coordinación: María José GUERRA (U. de La Laguna)

	Páginas
Índice	5
Identidades en el intervalo. Identificaciones posicionales y prácticas políticas feministas <i>Mónica CANO ABADÍA</i>	7-16
La filosofía donde nadie la esperaba <i>Mercedes EXPÓSITO GARCÍA</i>	17-27
La lógica de la 'pureza', el mestizaje y la identidad 'fragmentada' <i>Stella GONZÁLEZ ARNAL</i>	29-40
La paridad de género o la contribución al principio de equidad <i>Frédéric MERTENS DE WILMARS</i>	41-45
Crip washing: Undermining the civil liberties in the name of Disability Rights in Contemporary Spain <i>Melania MOSCOSO PÉREZ</i>	47-56

VOLUMEN IX

Sección temática 8: Historia de la filosofía

Coordinación: Cinta CANTERLA (U. Pablo OLAVIDE)

	Páginas
Índice	5
El <i>Lisis</i> de Platón, diálogo filosófico <i>Marc MONTAÑEZ MIRALLES y Pablo Guillermo SARMIENTO ANDINA</i>	7-18
<i>De Magistro</i> de San Agustín. Diálogo, libertad interior y verdad en el educar <i>Pamela CHÁVEZ AGUILAR</i>	19-25
La Filosofía Islámica como problema historiográfico <i>Ángel PONCELA GONZÁLEZ</i>	27-37
El principio universal de la naturaleza y la coincidencia de los opuestos: ecos heraclíteos en la filosofía natural de Giordano Bruno <i>Diana María MURGUÍA MONSALVO</i>	39-51
La teología como herramienta biopolítica. Expulsión de los moriscos y estrategias de asimilación (de Jaime Bleda a Francisco Suárez) <i>Luis Carlos AMEZÚA AMEZÚA</i>	53-62
<i>Bildung</i> in Hegel's <i>Phenomenology</i> . Acute Alienation and Education <i>Asger SØRENSEN</i>	63-80
Locura y <i>Crítica de la Razón Pura</i> <i>Ricardo TERUEL DÍAZ</i>	81-89

VOLUMEN X

Sección temática 9: Lógica, lenguaje y argumentación

Coordinación: Cristina CORREDOR (U. de Valladolid)

	Páginas
Índice	5
<i>Sentido</i> en el primer Wittgenstein <i>Javier FERNÁNDEZ ARANCIBIA</i>	7-21
El auto-conocimiento como expresión <i>Ángel GARCÍA RODRÍGUEZ</i>	23-36
Mentir, hacer creer y engañar <i>Tobías GRIMALTOS y Sergi ROSELL</i>	37-44
Valor estratégico y argumentativo de la ironía: Ironiza y vencerás <i>Silvia MARTÍNEZ FABREGAT</i>	45-50
Aplicación del análisis pragma-dialéctico del discurso al estudio del periodismo a través de los argumentos de los periodistas <i>Mònica PARREÑO RABADÁN</i>	51-59
Refutaciones y regresiones infinitas: La contraargumentación en el Parménides de Platón <i>Jaime ROLDÁN CORRALES</i>	61-69

Abducción y cambio de marco lógico <i>Enrique SARRIÓN MORILLO</i>	71-85
--	-------

Significado, referencia y actitudes proposicionales <i>José Manuel VIEJO GARCÍA</i>	87-101
--	--------

Sección temática 10: Ontología y teoría del conocimiento

Coordinación: Carlos MOYA (U. de València)

Análisis en torno al defundamiento de la metafísica <i>Mino Fernando CHICANGANA BAYONA</i>	105-114
---	---------

VOLUMEN XI

Simposio 1: Argumentación, filosofía y discurso digital

Coordinación: Luis VEGA (UNED)

	Páginas
Índice	5
A favor de la distinción entre 'argumento' y 'argumentación' <i>Jesús ALCOLEA</i>	7-18
¿Cómo identificar la argumentación en la RED? Hoja de ruta para el estudio automatizado del debate público <i>Enrique ALONSO</i>	19-25
La argumentación en los espacios digitales <i>José Francisco ÁLVAREZ</i>	27-39
¿Es posible (y deseable) una teoría de la virtud argumentativa? <i>José GASCÓN</i>	41-51
Prácticas argumentativas. Las conversaciones cotidianas y el discurso argumentativo <i>Paula OLMOS</i>	53-64
¿Hay que argumentar (bien) para hacer (buena) filosofía? <i>Luis VEGA</i>	65-74

VOLUMEN XII

Simposio 2: Perspectivas contemporáneas sobre la filosofía kantiana

Coordinación: Pedro Jesús TERUEL (U. de València)

	Páginas
Índice	5
Argumentos de la <i>Crítica de la razón pura</i> para el debate actual sobre determinismo y libertad. Kant y el experimento de Libet <i>Ana María ANDALUZ ROMANILLOS</i>	7-21
Crítica de la leicología pura. El enfoque lorenziano como punto de partida para una posible hermenéutica naturalista de la filosofía trascendental <i>Pedro Jesús TERUEL</i>	23-29
El disenso como derecho originario de la Humanidad en Kant <i>Eugenio MOYA</i>	31-37

Simposio 3: Prismas filosófico-morales de las crisis.

Los legados de la Ilustración frente a los problemas contemporáneos

Coordinación: Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO (IFS, CSIC) y Concha ROLDÁN (IFS, CSIC)

La crisis y la inclusión del otro <i>Francisco Javier ESPINOSA ANTÓN</i>	41-47
El estado social no jurídico vs. el estado civil. El postulado del derecho público en Kant <i>Nuria SÁNCHEZ MADRID</i>	49-58

VOLUMEN XIII

Simposio 4: Releer a Marx en tiempos de crisis

Coordinación: Juan Manuel ARAGÜÉS ESTRAGÜÉS (U. de Zaragoza)

	Páginas
Índice	5
Una potente fragua. En torno a la construcción de subjetividad antagonista <i>Juan Manuel ARAGÜÉS ESTRAGÜÉS</i>	7-14
Mapas para el antagonismo: los artículos periodísticos de Marx hoy. Pedagogía, política e imaginación colectiva. <i>Mario ESPINOZA PINO</i>	15-22
Repensar tiempo y tierra en <i>El Capital</i> de Marx. Percepciones de una crisis <i>Amanda NÚÑEZ GARCÍA</i>	23-33
Sobre la probable actualidad de <i>El Capital</i> <i>José Luis RODRÍGUEZ GARCÍA</i>	35-46
El marxismo y el colapso de la modernidad. Consideraciones a partir de la lectura de <i>Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental</i> de Hannah Arendt <i>David SÁNCHEZ USANOS</i>	47-57

VOLUMEN XIV

Simposio 5: Pensamiento político del exilio español de 1939

Coordinación: Antolín SÁNCHEZ CUERVO (IFS, CSIC)

	Páginas
Índice	5
Filosofía y política en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez <i>Sergio SEVILLA SEGURA</i>	7-12
El escritor y su mundo: narratividad y filosofía en la obra de Ferrater Mora <i>Carlos NIETO BLANCO</i>	13-28
Aproximación a la presencia de José Ferrater Mora en España tras la Guerra Civil (1952-1980) <i>Roberto DALLA MORA</i>	29-35
Ver un país nuevo que tanto me ha de doler: Max Aub y el lugar del exilio en la reconstrucción democrática <i>Andrea LUQUIN CALVO</i>	37-48

Una lectura de Max Weber. Racionalidad en el exilio <i>Juan Jesús MORALES MARTÍN</i>	49-53
---	-------

La inquietud de la existencia en el exilio. Alcances de una geometría de la violencia del uno contra todos y todos contra uno <i>Arturo AGUIRRE MORENO</i>	55-64
---	-------

VOLUMEN XV

Simposio 6: ¿Una tradición agotada? Fines y posibilidades de la Filosofía en el siglo XXI

Coordinación: José Luis MORENO PESTAÑA (U. de Cádiz) y Jesús M. DÍAZ (U. de Cádiz)

	Páginas
Índice	5
¿Crisis de un modelo transmisión? La muerte de la filosofía en el sistema de enseñanza <i>Álvaro CASTRO SÁNCHEZ</i>	7-17
Ortega y Gasset y el fin de un modelo de filosofía <i>Jorge COSTA DELGADO</i>	19-23
De significados y problemas de la expresión “fin de la filosofía” <i>José Emilio ESTEBAN ENGUITA</i>	25-30
La razón histórica como crisis de la razón <i>José LASAGA</i>	31-39

Simposio 8: Éticas aplicadas, de la fundamentación al activismo

Coordinación: Txetxu AUSÍN (IFS, CSIC)

Nuevas formas de objeción de conciencia. ¿A grandes males, grandes remedios? <i>Rosana TRIVIÑO CABALLERO</i>	43-51
El humor ético como humor intercultural y su aplicación para fomentar la paz <i>Juan Carlos SIURANA APARISI</i>	53-66
El crecimiento de la banca ética en España frente al descrédito de la banca tradicional <i>Jesús Javier ALEMÁN ALONSO</i>	67-78

VOLUMEN XVI

Simposio 9: ¿Es todavía posible la sustentabilidad?

Coordinación: Jorge RIECHMANN (U. Autónoma de Madrid)

	Páginas
Índice	5
Pero, entonces, ¿es aún posible lograr la sustentabilidad? <i>Jorge RIECHMANN</i>	7-27
Esperando el milagro: el pensamiento ecológico ante el fracaso de la sociedad sostenible <i>Fernando ARRIBAS HERGUEDAS</i>	29-42
La crisis socioecológica como fractura metabólica <i>Emilio SANTIAGO MUIÑO y Cristina DE BENITO MORÁN</i>	43-50

Índice general

Consumo luego existo. Problemas y desafíos del consumo en nuestras sociedades <i>Carmen MADORRÁN AYERRA</i>	51-61
Los animales en el capitalismo. Dos ideas ecosocialistas para pensar el animalismo <i>Eduardo RINCÓN HIGUERA</i>	63-77
La fundamentación de nuestra responsabilidad hacia las generaciones futuras. Un reto para la filosofía en la era tecnocientífica marcada por la crisis ecológica <i>Laura GARCÍA-PORTELA</i>	79-91
Omnipotencia tecnocientífica y responsabilidad. La biología sintética en el horizonte de la bioeconomía <i>Jordi MAISO</i>	93-102
La emergencia del pensamiento ecologista político y las dificultades para su aceptación <i>Jordi MIR GARCIA</i>	103-108
Naturaleza en Marx: reconstrucción de un materialismo socio-ecológico <i>Javier ROMERO</i>	109-116
Vulnerabilidad y sostenibilidad: ¿opuestos o complementarios? <i>Alicia GARCIA RUIZ</i>	117-129
Ecología y ética de la sobriedad feliz <i>Carmen VELAYOS-CASTELO</i>	130-138

VOLUMEN XVII

Simposio 10: Intervención en la Naturaleza: el conflicto entre la consideración moral de los animales y la ética ambiental Coordinación: Catia FARIA (U. Pompeu Fabra) y Eze PAEZ (U. Pompeu Fabra)

	Páginas
Índice	5
Biología del bienestar y desvalor natural: de la filosofía de la biología a la ética aplicada <i>Oscar HORTA</i>	7-13
Dinámica de poblaciones y sus implicaciones para la ética de la gestión ambiental <i>Catia FARIA</i>	15-24
Entre la no intervención y la intervención negativa: crítica a la posición ecologista <i>Eze PAEZ</i>	25-36
Una aproximación bibliográfica a la cuestión de la intervención en la naturaleza <i>Daniel DORADO ALFARO</i>	37-42
<i>Goodbye Meat Eaters. ¿Solución final o la lucha continúa?</i> <i>Ernesto CASTRO CÓRDOBA</i>	43-53
Acerca del control demográfico de los animales. Dos dilemas <i>Ángel LONGUEIRA MONELOS</i>	55-60

VOLUMEN XVIII

Simposio 11: Animales: estética, ética y política

Coordinación: Marta TAFALLA (U. Autónoma de Barcelona) y Asunción HERRERA (U. de Oviedo)

	Páginas
Índice	5-6
Obligaciones frente a los animales salvajes <i>Ursula WOLF</i>	7-10
Aprendizaje e imitación de los no humanos: ecodiseño <i>Asunción HERRERA GUEVARA</i>	11-19
Sobre ciudadanía y propiedad. Un acercamiento a la discusión sobre el estatus moral y político de los animales no humanos en la sociedad contemporánea <i>Eduardo RINCÓN HIGUERA</i>	21-29
Relaciones de poder y comunidad animal <i>María del Valle BERNARDO RAMÍREZ</i>	31-38
El fracaso de los argumentos contra la intervención en la naturaleza <i>Mikel TORRES ALDAVE</i>	39-53
Dos ideas de Ferrater Mora sobre los animales. Existencialismo y ciencia <i>Carla Isabel VELÁSQUEZ GIRALDO</i>	55-59
Cognitive Enhancement: el debate más allá de los seres humanos <i>Olga CAMPOS SERENA</i>	61-69
Producción industrial de carne vs. Producción de traspatio en los países en vías de desarrollo: Aspectos éticos, sociales y políticos <i>Xavier CASAS ROMA</i>	71-73
Ampliando los horizontes morales en clave de género: sobre la necesidad de superar la lógica de la dominación <i>Angélica VELASCO SELMA</i>	75-80
La liberación animal desde una perspectiva feminista <i>Jimena RODRÍGUEZ CARREÑO</i>	81-89
Animales no-humanos como co-creadores en las prácticas artísticas contemporáneas <i>Laura BENÍTEZ VALERO</i>	91-98
La literatura, una forma de audacia moral <i>Montserrat ESCARTÍN GUAL</i>	99-114
Un análisis ético y estético de los parques zoológicos <i>Marta TAFALLA</i>	115-129

VOLUMEN XIX

Simposio 12: Filosofía y literatura en las pensadoras del siglo XX

Coordinación: Neus CAMPILLO (U. de València)

	Páginas
Índice	5
Reencuentro de una amistad perdida tras la derrota sufrida. María Zambrano: literatura, filosofía y escritura <i>Andrea LUQUÍN CALVO</i>	7-14
Decir la belleza del mundo. Simone Weil y la responsabilidad de la literatura <i>Emilia BEA</i>	15-28
Los modos de expresar la existencia en Simone de Beauvoir <i>Irene GAYTÁN GONZÁLEZ</i>	29-35

VOLUMEN XX

Talleres

Coordinación: Antonio CAMPILLO (U. de Murcia) y Delia MANZANERO (U. Rey Juan Carlos)

	Páginas
Índice	5
Taller 1: <i>In Partibus Infidelium</i>. La Filosofía en las Facultades de Humanidades	
<i>In Partibus Infidelium</i> . Del miedo a la mezcla al derecho a la filosofía <i>Carmen GONZÁLEZ MARÍN</i>	9-18
Sobre enseñar filosofía fuera de las Facultades de Filosofía <i>Antonio GÓMEZ RAMOS</i>	19-27
Filosofía en Grados de humanidades. Toda la Filosofía que hoy nos es propia <i>Julio SEOANE PINILLA</i>	29-37
Filosofía, Humanidades y Magisterio <i>Stella VILLARMEA</i>	39-53
Taller 2: Filosofías de la solidaridad y el cuidado en la era digital	
Estetas, gerentes y terapeutas. La condición gerencial del cuidado <i>José Luis GARCÍA MARTÍNEZ</i>	57-63
Del “final de la vida” en el ámbito socio-sanitario a la era digital. Acogida y hospitalidad en Gabriel Marcel <i>Sandra RUIZ GROS</i>	65-72
Taller 3. La educación filosófica hoy	
Consideraciones sobre “la competencia filosófica” en la enseñanza secundaria <i>Manuel SANLÉS OLIVARES</i>	75-89
El papel de la filosofía y su función pública en la sociedad contemporánea <i>Francisco Javier MÉNDEZ PÉREZ</i>	91-100

Presentación

Antonio CAMPILLO (Univ. de Murcia) y Delia MANZANERO (Univ. Rey Juan Carlos)

En los últimos años, la filosofía española está experimentando un cambio de ciclo histórico, en gran parte debido a la profunda crisis económica, política y cultural que está viviendo el conjunto de la sociedad española, sobre todo desde 2008.

Con el final de la dictadura franquista y la llegada de la democracia, se inició en España una gran renovación de los estudios de Filosofía, protagonizada por una generación de filósofos y filósofas que retomaron la herencia de José Ortega y Gasset y de María Zambrano, y situaron a la filosofía española en pie de igualdad con las de otros países del mundo.

Sin embargo, la generación que hizo la transición filosófica en el último tercio del siglo XX ya ha fallecido o se ha jubilado, y el relevo generacional se está viendo dificultado por unas políticas educativas muy regresivas, sobre todo desde 2011, con la llegada al poder del Partido Popular, que ha impuesto reformas legales no consensuadas, drásticos recortes económicos en educación, universidades e investigación, y, tras la aprobación de la LOMCE o Ley Wert en 2013, supresión de varias materias de Filosofía en la enseñanza secundaria.

En este cambio de ciclo histórico, las filósofas y filósofos españoles hemos decidido unir nuestras fuerzas y crear un espacio común de interlocución, la Red española de Filosofía (en adelante, REF), con un doble objetivo: facilitar la cooperación entre todas las personas e instituciones relacionadas con la profesión filosófica, y defender la dignidad de esta profesión milenaria y transcultural ante las administraciones públicas y ante la ciudadanía española.

La REF pretende reunir al conjunto de la comunidad filosófica española. De hecho, agrupa ya a la mayor parte de asociaciones, instituciones docentes y centros de investigación relacionados con el ejercicio de la profesión filosófica. La integran unas 70 entidades públicas y privadas: el Instituto de Filosofía del CSIC, las veinticuatro Facultades universitarias integradas en la Conferencia Española de Decanatos de Filosofía y más de cuarenta asociaciones de diferentes campos temáticos, niveles educativos y comunidades autónomas.

La creación de la REF se acordó el 5 de mayo de 2012, en unas jornadas celebradas en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Los acuerdos adoptados en

aquellas jornadas se recogieron en la *Declaración de la filosofía española*, publicada en todos los idiomas oficiales de España y en otros cuatro idiomas europeos.

La REF tiene su sede en Madrid, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Para conocerla mejor, puede visitarse su web oficial <http://redfilosofia.es>, su [Athene Blog](#) y sus páginas en Facebook, Twitter y Youtube.

En las jornadas fundacionales de la REF, también se acordó organizar un congreso trienal de ámbito estatal y de temática general, abierto a los profesores e investigadores de todas las áreas filosóficas y de todos los niveles educativos, y abierto también a los profesionales que trabajan fuera de las instituciones académicas.

El I Congreso internacional de la Red española de Filosofía (REF) se celebró del 3 al 5 de septiembre de 2014, en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universitat de València, que fue co-organizadora y anfitriona. El Comité organizador estuvo integrado por la Junta directiva de la REF y ocho profesores de la Universitat de València, y el Comité científico estuvo formado por veintiséis especialistas españoles y extranjeros. Toda la información está disponible en la web oficial del congreso: <<http://redfilosofia.es/congreso>>

Era la primera vez que se celebraba un congreso de este tipo, y la respuesta de los profesionales de la filosofía fue impresionante: se presentaron unas 270 comunicaciones y se inscribieron más de 400 personas. Participaron filósofas y filósofos de toda España, pero también de otros países de Europa y de Latinoamérica. Todas las propuestas recibidas fueron sometidas a un proceso de evaluación ciega por parte de los miembros del Comité científico. Las propuestas pudieron exponerse en cualquiera de las lenguas oficiales del Estado español y en cualquiera de los idiomas de más amplio uso académico en Europa y América.

El congreso se abrió con la conferencia inaugural del presidente de la REF, Antonio Campillo, titulada “Tierra de nadie: filosofía y sociedad global”, y concluyó con la conferencia de la profesora emérita de la Universidad Autónoma de Barcelona, Victoria Camps, titulada: “La filosofía ante la precariedad”. Posteriormente, fue clausurado por el Rector de la Universitat de València, D. Esteban Morcillo Sánchez.

Durante tres días y en varias sesiones paralelas, se debatieron un total de 270 comunicaciones, distribuidas en 10 secciones temáticas, 12 simposios monográficos y 7 talleres, entre ellos una lectura dramatizada de dos relatos filosóficos. Hubo, además, numerosas presentaciones de libros, revistas, colecciones editoriales y nuevas asociaciones filosóficas. Varias editoriales instalaron puestos de exposición y venta de obras de filosofía.

Se celebraron también dos actividades complementarias a los trabajos del congreso: la obra de teatro *Té con Kant*, a cargo de la compañía gallega Inversa Teatro, y el documental *Nanuk el esquimal*, con acompañamiento musical en directo.

La tarde del jueves 4 de septiembre, en el ecuador del Congreso, se celebró la Asamblea General de la REF, que eligió a la nueva Junta directiva y acordó que el II Congreso se celebre en 2017, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. En efecto, la REF pretende que estos congresos se celebren cada tres años, que cuenten con la participación más amplia posible, y que, poco a poco, se conviertan en el principal espacio de encuentro y de debate de toda la comunidad filosófica española.

El título elegido por el Comité organizador para el I Congreso, *Los retos de la Filosofía en el siglo XXI*, era una invitación a debatir sobre las grandes cuestiones teóricas y prácticas suscitadas por el mundo contemporáneo. Y lo cierto es que las propuestas presentadas son un mapa representativo de la filosofía que se hace hoy en España, en los más diversos campos

temáticos: ontología, antropología, ética, política, estética, lógica, lenguaje, conocimiento, ciencia, técnica, educación, historia del pensamiento y estudios de género.

Las comunicaciones presentadas y debatidas en las secciones temáticas, en los simposios monográficos y en los talleres prácticos, pusieron de manifiesto que las filósofas y filósofos españoles nos tomamos en serio los retos que el siglo XXI plantea a todos los seres humanos.

Algunas de las comunicaciones plantearon la necesidad de recuperar y revisar críticamente la propia tradición filosófica, tanto española como europea, para confrontarla con los problemas del presente. Por eso, ha habido simposios sobre la Ilustración, Kant, Marx, las filósofas y escritoras del siglo XX, y el pensamiento político del exilio español de 1939.

Otras comunicaciones ofrecieron nuevos instrumentos conceptuales para afrontar los grandes retos de la sociedad planetaria. Y lo hicieron en simposios dedicados a cuestiones como la argumentación en la era digital, el papel activo de las éticas aplicadas, la fraternidad, el cuidado, la sustentabilidad ecológica y la relación con los animales no humanos.

Y otras, en fin, revisaron críticamente los confines de la propia filosofía y el papel que debe desempeñar en la cultura del siglo XXI. Uno de los simposios y la mayoría de los talleres se dedicaron a analizar la relación de la filosofía con los otros saberes, el lugar que debe ocupar en el sistema educativo, y cómo debe renovarse su enseñanza.

A la vista de la diversidad y la relevancia de las propuestas presentadas en este I Congreso, la REF decidió publicarlas y darles difusión a través de diversos medios, para que sean conocidas en los ámbitos filosóficos del resto del mundo, y también para que contribuyan a enriquecer la vida cultural y los grandes debates públicos de la propia sociedad española.

El primer paso fue grabar un breve documental sobre el congreso y una larga entrevista con Antonio Campillo, presidente de la REF. Ambos videos están disponibles en el canal Youtube de la REF. A todo ello hay que añadir las notas de prensa, crónicas periodísticas, entrevistas y artículos de opinión que se hicieron eco de las actividades del congreso.

El segundo paso fue acometer la edición de las Actas del congreso. Hemos renunciado a editar en papel sus 1.738 páginas, por su elevado coste económico y ecológico, y hemos optado por una edición digital con dos formatos y en dos tiempos: en primer lugar, una edición de la totalidad de las Actas en formato CD, con el sello editorial Publicacions de la Universitat de València (PUV), financiada por la REF y destinada exclusivamente a los participantes en el congreso; en segundo lugar, una edición en línea, disponible de manera abierta y gratuita en la web del congreso <<http://redfilosofia.es/congreso/actas>>, en la que cada comunicación puede consultarse y descargarse de manera individualizada, en formato pdf. Para reducir al mínimo los costes de edición, hemos contado con la colaboración de un grupo de trabajo integrado por más de treinta miembros de la REF. Agradecemos a todos ellos la ayuda que nos han prestado y sin la cual esta publicación no habría podido llevarse a cabo.

Las Actas no recogen la totalidad de las 270 comunicaciones presentadas en el congreso, sino solamente aquellas que los autores y autoras han querido enviarnos para su publicación. En total, son algo más de la mitad: 145 comunicaciones, distribuidas entre las 10 secciones temáticas del congreso, 11 de los 12 simposios monográficos y 3 de los 7 talleres. Además, se incluyen las dos conferencias plenarias: la de inauguración y la de clausura.

Creemos que estas Actas son una muestra muy elocuente de la diversidad, la calidad y la creatividad de la filosofía española actual. Con su publicación y su difusión a través de Internet, esperamos que el pensamiento filosófico español sea mejor conocido en el resto del mundo y contribuya a enriquecer los grandes debates públicos de la propia sociedad española.

Tierra de nadie

Filosofía y sociedad global

Antonio CAMPILLO

Universidad de Murcia

Mis compañeros del comité organizador me han pedido que pronuncie la conferencia inaugural de este I Congreso internacional de la Red española de Filosofía. Es un honor que les agradezco de todo corazón, pero es también un compromiso que me obliga a exponer ante ustedes cómo entiendo yo el oficio del pensamiento, cómo creo que debe ser defendido y practicado hoy, en un momento en que su “utilidad” y su consiguiente presencia curricular en el sistema educativo vuelven a ser cuestionadas por el gobierno de nuestro país¹.

Como el congreso está dedicado a “Los retos de la Filosofía en el siglo XXI”, me ha parecido que en esta conferencia inaugural debía interrogarme sobre la situación y sobre la misión de la filosofía en el tiempo presente, en esta sociedad del siglo XXI que ha recibido muchas denominaciones y a la que yo voy a referirme con el nombre de *sociedad global*.

Analizaré la relación entre la filosofía y la sociedad global en un doble sentido: por un lado, *cómo pensar la sociedad global*, cómo elaborar una narración histórica y una reflexión filosófica que nos permitan no solo comprender el mundo en que vivimos, sino también contribuir a preservarlo como un mundo habitable para el conjunto de la humanidad; por otro lado, *cómo pensar en la sociedad global*, es decir, cómo está afectando esta nueva sociedad a la propia actividad de pensar, al libre ejercicio del pensamiento, y en particular a la situación intelectual e institucional de la filosofía, a su relación con los distintos saberes científicos, humanísticos y artísticos, y al modo en que debería ser entendida y practicada.

¹ Las ideas expuestas en esta conferencia las he desarrollado más ampliamente en el libro *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global*, Herder, Barcelona, 2015.

Para analizar esta relación de ida y vuelta entre la filosofía y la sociedad global, tomaré como hilo conductor el concepto de *tierra de nadie*, que como veremos tiene una larga historia y una muy reveladora diversidad de significados.

En efecto, desde que comenzó a ser utilizada hace ya unos dos milenios, la expresión *tierra de nadie* ha tenido, al menos, cinco usos diferentes. El primero de ellos fue acuñado por el antiguo derecho romano: la *tierra de nadie* es la tierra que no tiene dueño porque nadie la ha reclamado todavía. El segundo y el tercero comenzaron a ser utilizados en la época moderna por las grandes potencias de la Europa occidental: por un lado, la tierra de ultramar habitada por pueblos “salvajes” y, por tanto, susceptible de ocupación por algún Estado europeo “civilizado”; por otro lado, la tierra fronteriza que es disputada por dos Estados vecinos y que da lugar a guerras, regímenes de ocupación o litigios jurídicos internacionales.

Los usos cuarto y quinto surgen después de 1945, con el nacimiento de la sociedad global: por un lado, la tierra fronteriza entre dos Estados vecinos que es amurallada por uno de ellos para evitar el libre tránsito de personas, sean migrantes económicos, exiliados políticos o refugiados que huyen de un conflicto armado o una catástrofe natural; por otro lado, la tierra (y también los mares y el espacio ultraterrestre) que es declarada “patrimonio común de la humanidad” y de la que se excluye cualquier reclamación territorial por parte de nadie.

1. El concepto de *terra nullius* en la Roma antigua

El concepto de *tierra de nadie* tiene su origen en la expresión latina *terra nullius*, utilizada en el antiguo derecho romano para designar la tierra que no tiene dueño *todavía* y que por tanto es susceptible de ser apropiada por el primero que la ocupe. En realidad, la expresión *terra nullius* es una concreción de otra más amplia, *res nullius*, mencionada a mediados del siglo II por el jurista Gayo en sus *Instituciones*:

Nec tamen ea tantum quae traditione nostra fiunt, naturali nobis ratione adquiruntur, sed etiam quae occupando ideo persecuti erimus, quia antea nullius essent; qualia sunt omnia quae terra mari caelo capiuntur [Sin embargo, adquirimos por razón natural no sólo las cosas que se hacen nuestras por entrega, sino también las que tomamos por ocupación, porque antes no eran de nadie, como son las cosas que se toman de la tierra, del mar o del cielo].²

Esta afirmación de Gayo es recogida cuatro siglos más tarde por el emperador Justiniano en el *Digesto* y reiterada en sus propias *Instituciones*:

Ferae igitur bestiae et volucres et pisces, id est omnia animalia quae in terra mari caelo nascuntur, simulatque ab aliquo capta fuerint, iure gentium statim illius esse incipiunt: quod enim ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur [Así pues, las bestias en estado salvaje y las aves y los peces, esto es, todos los animales que nacen en la tierra, en el mar y en el cielo, en cuanto hubiesen sido capturados por alguien, comienzan instantáneamente a ser suyos en virtud del derecho de gentes, pues lo que con anterioridad no es de nadie es concedido por razón natural al ocupante].³

² Gayo, *Instituciones*, 2, 1, 66, trad. de M. Abellán et alii, coord. y prólogo de F. Hernández-Tejero, Civitas, Madrid, 1985, pp. 126-127.

³ Justiniano, *Digesto*, 41, 1, 3pr., ed. de Á. d’Ors et alii, Aranzadi, Pamplona, 1968; Justiniano, *Instituciones*, 2, 1, 12, ed. de F. Hernández-Tejero, Comares, Granada, 1998.

Tanto Gayo como Justiniano llaman *res nullius* a toda clase de “cosas” (tierras, plantas, animales, objetos fabricados e incluso seres humanos) que transitoriamente no son propiedad de nadie (o, más exactamente, de ninguna “persona”, de ningún ciudadano o sujeto de derecho reconocido como tal por Roma)⁴, y que por tanto pueden ser apropiadas legítimamente por el primero que las ocupe o las capture.

Los juristas romanos utilizaban el término *res* en su más amplia acepción (como sucede con el español “cosa”), pues con él nombraban no solo a los cuerpos inertes (naturales o fabricados), sino también a los seres vivos e incluso a los propios seres humanos, en la medida en que estos podían tener un dueño (como en el caso de los esclavos). Más aún, el conjunto de las *res* o las *bona* (“bienes”) que constituían el *patrimonium* (“patrimonio”) de una persona incluía no solo las *res corporales* o bienes tangibles sino también las *res incorporales*, como los derechos y las deudas.

En el derecho romano se distinguía entre las cosas susceptibles de apropiación y transmisión privada por personas particulares, y las *extra commercium*, que no podían ser apropiadas ni transferidas por nadie. Estas últimas, a su vez, eran de tres tipos: 1) las *res sacrae, religiosae y sanctae*, o cosas sagradas, religiosas y santas (una triada establecida por Justiniano), destinadas al culto público o doméstico de los dioses, como los templos y los sepulcros familiares, o puestas bajo su protección, como las puertas de la ciudad; 2) las *res publicae* o cosas públicas, que pertenecen al conjunto del pueblo romano y están destinadas al uso de todos los ciudadanos (plazas, vías, calzadas, baños, etc.); 3) y, por último, las *res communes omnium iure naturali* o cosas comunes a todos por derecho natural (el aire, el agua que fluye, el mar, etc.), una figura jurídica del *ius gentium* (el “derecho de gentes” que regulaba las relaciones de Roma con los pueblos extranjeros), reconocida tardíamente por influencia del cosmopolitismo estoico.

En cuanto a las cosas susceptibles de apropiación y transmisión, el derecho romano distinguía también entre dos tipos: 1) las *res privatae* o cosas privadas que tienen un dueño o propietario particular reconocido; 2) y las cosas que circunstancialmente no son propiedad de nadie, y que por tanto pueden ser apropiadas por cualquiera: las *res nullius* o cosas sin dueño, y entre ellas la *terra nullius*⁵.

Otra importante distinción se refiere a los modos de apropiación de un bien. El modo originario o prototípico es la *occupatio* (“ocupación”) de una cosa o de una tierra sin dueño, aunque también solía considerarse como modo originario la “accesión” o extensión del bien ocupado, sea que esa extensión se produjera por un proceso natural, como un aluvión, o por la acción humana, como un puerto marítimo. En cuanto a los modos derivativos, el *ius civilis* (aplicable a los ciudadanos romanos en sus relaciones mutuas) consideraba que la apropiación podía darse por aprovechamiento de los frutos de la cosa poseída, por su uso continuado, por herencia familiar o por comercio. En cuanto al *ius gentium*, los dos grandes modos derivativos de adquisición de un territorio eran la conquista, a costa del pueblo enemigo que lo había ocupado hasta ese momento, y la cesión voluntaria de un pueblo a otro⁶.

Es preciso subrayar que la ocupación, como modo originario de apropiación, era una figura

⁴ Para una genealogía del concepto jurídico, teológico y filosófico de “persona”, véase Roberto Esposito, *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

⁵ Domingo, Rafael (coord.), *Textos de Derecho Romano*, Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2002, pp. 81-95; D’Ors, Álvaro y Xavier, *Derecho Privado Romano*, Eunsá, Pamplona, 1997, 9ª ed. rev., pp. 179-189; Torrent, Armando, *Manual de Derecho Privado Romano*, Edisofer, Madrid, 2008, pp. 209-220.

⁶ Díez de Velasco, Manuel, *Instituciones de Derecho Internacional Público*, Tecnos, Madrid, 2007, 16ª ed., pp. 413-418.

del *ius gentium* que regulaba las relaciones de Roma con los otros pueblos, pero era también la fuente última sobre la que se sustentaba la propiedad civil o legal de los ciudadanos romanos como propietarios particulares. Y, en ambos casos, tanto en el *ius gentium* como en el *ius civilis*, la ocupación como fuente de derecho exigía acreditar que la tierra o la cosa ocupadas eran *terra nullius* o *res nullius*.

Pero había una gran excepción a esta exigencia: cuando se ocupaban las tierras y las cosas de un pueblo enemigo. Según el jurista Gayo, son *res nullius* los animales salvajes, las islas del mar, los cauces fluviales desecados y las cosas abandonadas por sus dueños, pero también las tierras, personas y cosas arrebatadas al enemigo (*res hostium*), y la ocupación de ambos tipos de *res nullius* se funda en la “razón natural”: “*Ea quoque, quae ex hostibus capiuntur, naturali ratione nostra fiunt*”⁷. Esta equiparación entre *res nullius* y *res hostium* es repetida por Justiniano, aunque él no apela a la “razón natural” sino al *ius gentium*⁸. Estos precedentes jurídicos permiten comprender el uso que los imperios coloniales europeos darán al concepto de *terra nullius*: ya en la época del Imperio romano, las tierras, personas y cosas del enemigo eran consideradas como tierras, personas y cosas sin dueño, y por tanto susceptibles de ser apropiadas por el pueblo de Roma y por cualquiera de sus ciudadanos.

Hay otra precisión de Gayo que también conviene tener en cuenta, para comprender otro uso reciente del *terra nullius*, del que me ocuparé más adelante: el de “patrimonio común de la humanidad”. En sus *Institutiones*, a las *res publicae* (“cosas públicas”) se las considera como un tipo especial de *res nullius* (“cosas de nadie”), porque no pertenecen a nadie en particular, pero tampoco pueden ser ocupadas o apropiadas por nadie, porque son propiedad común del conjunto del pueblo romano:

Quae publicae sunt, nullius videntur in bonis esse; ipsius enim universitatis esse creduntur, privatae sunt, quae singulorum hominum sunt [Las (cosas) públicas se entiende que no son de nadie, pues se consideran propias de la colectividad. Son privadas las que pertenecen a los particulares].⁹

En resumen, el significado de las expresiones *res nullius* y *terra nullius* no puede entenderse aisladamente, sino en relación con toda una compleja trama de conceptos que forman parte de la tradición jurídica, política y filosófica de Occidente: persona, cosa, acción, dominio, propiedad, patrimonio, usufructo, ocupación, transmisión, herencia, contrato, privado, público, común, ciudadanía, territorio, etc.

Además, conviene recordar que el concepto de *terra nullius* es acuñado por un Estado-imperio como el romano, que extendió su dominio por todas las riberas del Mediterráneo, llegó hasta los océanos Atlántico e Índico, y pretendió dominar al conjunto de la humanidad conocida, o al menos al conjunto de la humanidad civilizada. De hecho, la primera frontera fortificada de Europa la mandó construir el emperador Adriano (76-138 d.C.) en el norte de Inglaterra, de costa a costa, para “separar a los bárbaros de los romanos”, como señala la *Historia Augusta*. Hoy, ese muro forma parte del patrimonio común de la humanidad¹⁰. Como diría Walter Benjamin, un “documento de barbarie”, un vestigio del poder imperial romano, ha pasado a ser preservado como un valioso “documento de cultura”.

⁷ Gayo, *Institutiones*, o.c., 2, 1, 69; D’Ors, Álvaro y Xavier, o.c., pp. 221-243; Torrent, Armando, o.c., pp. 247-258.

⁸ Justiniano, *Institutiones*, o.c., 2, 1, 17.

⁹ Gayo, *Institutiones*, o.c. 2, 1, 11, pp. 106-109.

¹⁰ Altares, Guillermo, “El primer muro de Occidente”, en *El País*, 14/07/2014.

2. La *terra nullius* y la expansión de la Europa moderna

Si nos atenemos al significado tradicional de la expresión latina, hoy no queda en la Tierra casi ninguna *terra nullius*, casi ningún territorio que no tenga dueño o cuya propiedad (pública o privada) no sea reclamada por nadie. Tras los cuatro largos siglos de la expansión colonial europea (1492-1914), el modelo de Estado-nación soberano se ha extendido por todo el planeta y cada Estado reclama para sí el dominio del suelo terrestre (y, en su caso, marítimo) sometido a su jurisdicción, de modo que casi toda la Tierra se encuentra parcelada en territorios con un propietario más o menos reconocido.

Suelen citarse solo dos casos de *terra nullius*, muy diferentes entre sí:

-El Triángulo de Bir Tawil (Pozo Alto), un pequeño territorio desértico de 2.060 km² situado en la frontera entre Egipto y Sudán, al sur del paralelo 22, y que ha estado históricamente habitado por los ababda, nómadas beduinos. Este territorio no es reclamado por ninguno de los dos países, porque cada uno considera que pertenece al otro; ningún otro país tiene acceso al territorio, así que no es de nadie. En cambio, ambos Estados se disputan el territorio contiguo conocido como Triángulo de Hala'ib, situado al norte del paralelo 22, con una extensión diez veces mayor que la de Bir Tawil (20.580 km²), que linda con el Mar Rojo y que además cuenta con reservas de petróleo.

-La Tierra de Marie Byrd, en la Antártida occidental, al sur del océano Pacífico, entre los meridianos 158° O y 103°24' O. Este territorio tiene una extensión de 1.610.000 km² y no ha sido reclamado por ningún Estado, dado que se encuentra en la zona más inhóspita e inaccesible de la Antártida, aunque Estados Unidos ha declarado que no renuncia a reclamarlo, por haber realizado actividades en él antes de la firma del Tratado Antártico (1959), que establece el uso exclusivo de la Antártida para fines pacíficos. Más adelante volveré o ocuparme del llamado Sistema del Tratado Antártico.

Pero la cosa se complica si atendemos a la historia efectiva del concepto de *terra nullius* y a los usos muy diversos que se han hecho de él. En realidad, podríamos hacer una historia política del Occidente moderno, de su nacimiento, su expansión mundial y su declive actual, a partir de los usos que se han hecho de este concepto¹¹.

Los dos casos que he citado (el Triángulo de Bir Tawil, entre Egipto y Sudán, y la Tierra de Marie Byrd, en la Antártida occidental) pueden servirnos como punto de partida. En ambos casos, la *terra nullius* es entendida como una tierra de frontera, situada *extra muros*, por así decirlo, más allá del límite de lo que un Estado determinado o el conjunto de los 193 Estados distribuidos actualmente por toda la Tierra reclaman como territorio propio, como un dominio sujeto a su exclusiva jurisdicción soberana.

Según el significado heredado del derecho romano, la *terra nullius* es una tierra que no tiene dueño *todavía*, de forma transitoria o provisional, y que por tanto está disponible, a la espera de ser sometida al milenar proceso de civilización, es decir, de conquista y colonización del globo terrestre por parte de las potencias civilizadoras, con las consiguientes luchas por la ocupación de territorios y la demarcación de fronteras.

En el caso del Triángulo de Bir Tawil, la *terra nullius* se encuentra entre dos Estados que disputan por la delimitación legítima de su frontera común. Estas disputas fronterizas entre Estados vecinos son muy frecuentes y pueden oscilar entre la guerra abierta, un régimen de

¹¹ Fitzmaurice, Andrew, *Sovereignty, Property and Empire, 1500-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014. Este historiador australiano analiza las teorías sobre el derecho de ocupación y sus usos políticos por parte de las potencias coloniales europeas, desde el siglo XVI hasta el presente.

ocupación más o menos duradero, un acuerdo diplomático bilateral o el arbitraje de tribunales internacionales. La *terra nullius* deja de serlo cuando se resuelve de uno u otro modo la disputa entre los Estados litigantes.

En el caso de la Tierra de Marie Byrd, en cambio, la *terra nullius* se encuentra más allá de todo espacio habitado, en una frontera absoluta de la civilización humana, en un territorio virgen que no ha sido poblado jamás por ninguna comunidad humana¹². En estos casos, la *terra nullius* deja de serlo cuando los exploradores y conquistadores enviados por algún Estado la cartografían, la ocupan y la reclaman como propia.

El Occidente moderno se constituyó en la Europa atlántica mediante la formación de una pluralidad de Estados soberanos que reclamaban la plena soberanía sobre un determinado territorio (circunscrito por un cierto perímetro fronterizo) y sobre una determinada población (identificada mediante un cierto estatuto de nacionalidad), aunque el territorio y la población, el suelo y la sangre, nunca han sido ni pueden ser del todo coincidentes entre sí. Esta reclamación de soberanía territorial y demográfica ha engendrado todas las grandes guerras de la historia moderna, desde las guerras de religión de los siglos XVI y XVII hasta las dos guerras mundiales del siglo XX.

Pero los Estados de la Europa atlántica no sólo disputaron entre sí por los territorios que les eran colindantes en el propio continente europeo, sino también por el dominio de los llamados territorios de ultramar (situados en América, África, Asia y Oceanía), en los que construyeron sus respectivos imperios coloniales.

Pues bien, el concepto de *terra nullius* fue utilizado por las potencias del Occidente moderno tanto en sus guerras fronterizas como en sus conquistas coloniales.

En efecto, los Estados europeos utilizaron el concepto de *terra nullius* como un instrumento de derecho internacional durante la época de la colonización, para reclamar los territorios de las colonias “descubiertas” en América, África, Asia y Oceanía, como tierras no ocupadas por nadie, aunque de hecho estuvieran habitadas por otros pueblos, denominados “bárbaros” o “salvajes”. De este modo, el Estado “descubridor”, precisamente por ser un Estado y no una mera comunidad tribal, y por ser además un Estado “civilizado”, europeo, cristiano, etc., podía ocuparlas y reclamarlas legalmente como propias. Este mismo argumento fue utilizado por los Estados conquistadores en su legislación interna de derecho privado, para desposeer a los indígenas de las tierras que habitaban y asignar la propiedad de las mismas a los colonos europeos recién llegados¹³.

Ciertamente, no todas las conquistas y colonizaciones se produjeron de la misma manera. En el caso del imperio español, el cuestionamiento del derecho de conquista y la defensa de los derechos de los indios americanos, formulados ya en el siglo XVI por juristas de la Universidad de Salamanca como Francisco de Vitoria, y por misioneros como el obispo Bartolomé de las Casas, ambos dominicos, influyó en la decisión del emperador Carlos V de promulgar las *Leyes Nuevas de Indias* (1542), en las que se suspendía la transmisión hereditaria de las encomiendas o territorios arrebatados a los indios, se los reconocía como seres humanos libres y se los ponía bajo la protección directa de la monarquía española. Lamentablemente, estas *Leyes Nuevas* no fueron cumplidas plenamente y poco después

¹² La Antártida no fue descubierta por los seres humanos hasta los siglos XVII y XVIII, en los que comenzó a ser avistada por marineros y focueros españoles, holandeses, ingleses y sudamericanos. Pero sólo comenzó a ser explorada en el siglo XIX y hubo que esperar hasta 1911 para que dos expediciones diferentes (la del noruego Roald Amundsen y la del británico Robert Falcon Scott) llegasen al Polo Sur.

¹³ Connor, Michael, *The invention of terra nullius. Historical and Legal Fictions on the Foundation of Australia*, Macleay Press, Sydney, 2005.

fueron modificadas y derogadas¹⁴.

Me limitaré a enumerar brevemente cuatro ejemplos del uso colonialista de la *terra nullius*, que son especialmente significativos para comprender la moderna expansión de la hegemonía euro-atlántica y su declive durante las últimas décadas:

-Estados Unidos. En 1823, en el caso Johnson contra McIntosh, el Tribunal Supremo elaboró la “doctrina del descubrimiento”, con una argumentación utilizada ya por el filósofo inglés John Locke en el célebre capítulo V de su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1690)¹⁵, para justificar la conquista y colonización británica del territorio norteamericano: la tierra es propiedad de quien la cultiva mediante el trabajo y no simplemente de quien la habita. A pesar de que ese territorio estaba habitado por comunidades indígenas, el alto tribunal estadounidense lo consideró como *terra nullius*, puesto que el Reino Unido fue la primera nación “civilizada y cristiana” en cultivarlo y reclamarlo como propio. Tras la Declaración de Independencia, Estados Unidos heredó la soberanía británica sobre la ex colonia, de modo que a los indios americanos no se les reconoció la propiedad de la tierra que habían habitado durante generaciones. En resumen, el concepto de *terra nullius* y la teoría del “descubrimiento” fueron ficciones jurídicas utilizadas para justificar la conquista de la tierra habitada por los indígenas.

-Australia. En 1770, el capitán británico James Cook desembarcó en el este de Australia, en una tierra habitada por el pueblo de los eora, y reclamó la soberanía del Reino Unido sobre ella, basándose también en la doctrina de la *terra nullius*. Como en el caso de Estados Unidos, este viejo concepto del derecho romano permitió justificar la conquista y colonización de todo el continente australiano. En 1992, en la sentencia del caso Mabo contra Queenslan, el Tribunal Supremo de Australia rechazó esta utilización del concepto de *terra nullius* por ser “injusta y discriminatoria” hacia las poblaciones aborígenes del continente. Desde entonces, el gobierno australiano ha iniciado un proceso de reconciliación con los pueblos nativos de Australia, que han obtenido importantes victorias judiciales: en el norte del país, el 40% de la tierra y la mayor parte de la costa es ahora propiedad de las comunidades aborígenes, aunque el Estado australiano conserva la soberanía sobre todo el continente¹⁶.

-Israel. El escritor Theodor Herzl, autor de *El Estado judío. Ensayo de una solución moderna de la cuestión judía* (1896)¹⁷ y fundador del sionismo, promovió la colonización judía de Palestina tomando como modelo la expansión de las potencias europeas en las colonias de ultramar. En su novela utópica *La vieja nueva tierra* (1902), escribe: “Para Europa constituiríamos allí un trozo de muralla contra Asia; seríamos el centinela avanzado de la civilización contra la barbarie”¹⁸. En 1903, el VI Congreso Sionista decidió promover la ocupación de Palestina bajo el lema: “Una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”. Una

¹⁴ En la primera parte de *Sobre los indios*, Vitoria defiende expresamente que “los indios antes de la llegada de los españoles eran legítimos señores de sus cosas pública y privadamente” (Vitoria, Francisco de, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, ed. de L. Frayle, prólogo de J. L. Martínez-Cardós, Tecnos, Madrid, 2007, 2ª ed.). Véase también: Las Casas, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. de J. M. Martínez Torrejón, Universidad de Alicante, 2006; Beuchot, Mauricio, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI, Siglo XXI*, Madrid, 1992.

¹⁵ Locke, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. V. De la “propiedad”, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, ed. de J. Abellán, trad. de F. Giménez, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 222-240.

¹⁶ Connor, Michael, *The invention of terra nullius*, o.c. Sobre la relación que los aborígenes australianos han mantenido tradicionalmente con la tierra: Chatwin, Bruce, *Los trazos de la canción*, Península, Barcelona, 2000.

¹⁷ Herzl, Theodor, *El Estado judío*, Riopiedras, Barcelona, 2004.

¹⁸ Sánchez Ferlosio, Rafael, “Un moisés de tercera mano”, en *El alma y la vergüenza*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 333-340.

vez más, se utilizó el concepto de *terra nullius* para justificar la ocupación de una tierra que estaba ya habitada por un pueblo no europeo. En 1947, tras el genocidio de los judíos europeos por el régimen nazi, la ONU acordó dividir Palestina en dos mitades más o menos iguales y crear en ellas dos Estados, uno judío y otro palestino, pero no hizo nada para ejecutar ese acuerdo. En 1948, Israel se autoproclamó unilateralmente como Estado soberano y, en respuesta a la guerra que le declararon los Estados árabes vecinos, ocupó una cuarta parte del territorio asignado a los palestinos y expulsó de sus hogares a más de 700.000 personas. Desde entonces, el Estado de Israel ha ido ampliando su dominio sobre el territorio palestino y mantiene a la población árabe bajo un régimen de *apartheid*¹⁹.

-Sáhara Occidental. Esta ex colonia española también se encuentra hoy bajo un régimen de ocupación militar por parte de Marruecos, que desde hace cuarenta años mantiene un conflicto no resuelto con la República Árabe Saharaui Democrática (RASD) por la soberanía del territorio. El 16 de octubre de 1975, en su respuesta a la consulta que le había planteado la Asamblea General de la ONU a petición de Marruecos, el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya dictaminó que el Sáhara Occidental no era *terra nullius* en el momento de su colonización por España (1884), pues estaba habitado por poblaciones políticamente organizadas. Tras este dictamen, España y Marruecos firmaron el acuerdo de Madrid (el 14 de noviembre de 1975, apenas una semana antes de la muerte de Franco), que puso fin a la presencia española en el Sáhara Occidental²⁰.

Tras este dictamen del Tribunal de La Haya sobre el Sáhara Occidental, el concepto de *terra nullius* fue abandonado en el derecho internacional como un instrumento legal para justificar la ocupación de las tierras habitadas por pueblos no europeos. De hecho, la ya citada sentencia de 1992 del Tribunal Supremo de Australia se inspira en el dictamen del Tribunal de La Haya. En efecto, a partir de este dictamen, se abrió la puerta a las reclamaciones de los pueblos indígenas para obtener el reconocimiento internacional de sus derechos de propiedad sobre las tierras que les habían sido arrebatadas durante la colonización (aunque no necesariamente del derecho de autodeterminación y, en su caso, de la soberanía territorial, como le reconoce la ONU al pueblo saharauí). Reclamaciones de este tipo se están dando desde hace décadas en América Latina, Australia, Canadá y otros países del mundo.

El 13 de septiembre de 2007, la Asamblea General de la ONU aprobó la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, con el voto a favor de 143 Estados, el voto en contra de los 4 países anglófonos que más claramente fundaron su soberanía territorial sobre el concepto de *terra nullius* (Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda) y la abstención de otros 11 países (entre ellos, Colombia y Rusia). En esta *Declaración* de la ONU se cuestiona radicalmente la doctrina del descubrimiento y se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a reclamar la posesión de las tierras habitadas con anterioridad a la llegada de los europeos²¹.

¹⁹ Desde la década de 1980, los “nuevos historiadores” israelíes han revisado la historia oficial del sionismo y han demostrado documentalmente que el Estado de Israel no se creó en una *terra nullius* abandonada, sino que se impuso a sangre y fuego mediante una estrategia planificada (el llamado Plan Dalet o Plan D) con la que se logró expulsar a unos 700.000 árabes que habitaban en Palestina bajo el protectorado británico. Véase, sobre todo: Pappé, Ilan, *Historia de la Palestina moderna: un territorio, dos pueblos*, Akal, Madrid, 2007, y *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona, 2008.

²⁰ *Resúmenes de los fallos, opiniones consultivas y providencias de la Corte Internacional de Justicia, 1948-1991*, Naciones Unidas, Nueva York, 1992. N° 61. Caso relativo al Sáhara Occidental. Opinión consultiva del 16 de octubre de 1975, pp. 137-139.

²¹ *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Organización de Naciones Unidas, Nueva York, 2007.

Pero el concepto de *terra nullius* también ha sido utilizado a lo largo de toda la época moderna, y todavía sigue utilizándose hoy, para referirse a los litigios entre dos Estados que reclaman la soberanía sobre territorios fronterizos, incluidas las aguas y plataformas continentales (como el ya citado caso de Egipto y Sudán, o los de Níger y Burkina Faso, Chile y Perú, Rusia y Ucrania, etc.), o bien sobre islas más o menos próximas (como las que se disputan China y Japón, o Argentina y Reino Unido).

Voy a recordar solamente uno de los ejemplos históricos más significativos de este tipo de conflictos fronterizos: la Gran Guerra (1914-1918). Hace cien años, en el verano de 1914, estalló en el corazón de la Europa civilizada una guerra extremadamente bárbara que puso fin a su hegemonía sobre el resto del mundo y a la fe moderna en el progreso de la razón, la justicia y la paz entre los pueblos. Hubo más de 20 millones de muertos. Los contemporáneos la llamaron la Gran Guerra, pero hoy la conocemos como la I Guerra Mundial, porque con ella se inició una nueva Guerra de los Treinta Años (1914-1945), como la que tuvo lugar en los inicios de la Europa moderna (1618-1648). Aquella primera guerra concluyó con la Paz de Westfalia (1648), que trazó el mapa territorial y jurídico de Europa vigente hasta el siglo XX. A esta segunda Guerra de los Treinta Años los historiadores le han dado el nombre de Guerra Civil Europea, porque durante la primera mitad del siglo XX desgarró a todo el continente en una serie encadenada de guerras, revoluciones, deportaciones y genocidios, de la que forman parte la Guerra Civil Española (1936-1939) y el posterior régimen franquista (1939-1975)²².

En sus inicios, y hasta la aparición de los tanques acorazados, la Gran Guerra fue sobre todo una guerra de trincheras y dio lugar a frentes de combate más o menos estabilizados, separados por una franja de tierra que comenzó a ser conocida como *tierra de nadie* (en inglés, *No man's land*). El 24 de diciembre de 1914, se celebró la Tregua de Navidad, un breve alto el fuego no oficial entre las tropas alemanas y británicas estacionadas en el frente occidental. Se cantaron villancicos, se intercambiaron regalos, se recuperaron los cadáveres caídos en la *tierra de nadie* y se celebraron entierros de forma conjunta. Todo esto sucedió a pesar de la oposición de los mandos superiores de los dos ejércitos, que en los años siguientes ordenaron bombardeos de artillería en la víspera de Navidad y rotaron a las tropas para evitar que se familiarizaran demasiado con el enemigo. Este episodio ha dado lugar a relatos, canciones, vídeos y películas. Pues bien, a partir de la Navidad de 1914, la expresión *tierra de nadie* comenzó a ser utilizada de manera habitual para referirse al territorio disputado por los ejércitos enemigos. Por cierto, este es el único significado que el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) atribuye a la expresión *tierra de nadie*: “Territorio no ocupado que, en el frente de combate, separa las primeras líneas de los ejércitos enemigos”.

3. La globalización amurallada y los *nadie sin tierra*

Después de 1945, aparecen dos nuevos usos del concepto *tierra de nadie*, diferentes e incluso contrarios entre sí: por un lado, la tierra fronteriza entre dos Estados vecinos que es amurallada por uno de ellos para evitar el libre tránsito de personas; por otro lado, los espacios terrestres, marítimos y ultraterrestres que son declarados “patrimonio común de la humanidad” y de los que se excluye cualquier reclamación territorial por parte de nadie.

En cuanto a la *tierra de nadie* como tierra amurallada, citaré solo algunos ejemplos especialmente significativos:

²² Traverso, Enzo, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*, Universitat de València, Valencia, 2009.

-La Guerra Fría (1945-1991). El concepto de *tierra de nadie* se utilizó para nombrar el territorio próximo al Telón de Acero, una expresión acuñada por Joseph Goebbels en su versión alemana (*Eiserner Vorhang*) y popularizada por Winston Churchill en su versión inglesa (*Iron Curtain*), para referirse a la frontera física y política entre la Europa occidental o capitalista y la Europa oriental o comunista.

-El Muro de Berlín. Fue el principal símbolo de la Guerra Fría. Construido por el régimen comunista de la República Democrática de Alemania (RDA) en 1961 y derribado en 1989, no sólo dividió a la ciudad de Berlín con un muro de más de 170 kilómetros de extensión, sino también a las dos partes de Alemania, la occidental y la oriental, con una frontera de más de 1.300 kilómetros de valla electrificada, formada por una franja de casi un kilómetro de *tierra de nadie*. Su objetivo principal no era impedir la entrada de extranjeros, sino la salida de los ciudadanos del propio país. Eso es lo que hizo del Muro de Berlín un caso especial y único.

-Los nuevos “muros de la vergüenza”. El 9 de noviembre de 2014 se cumplen 25 años desde la caída del Muro de Berlín. Desde entonces, los muros fronterizos no solo no han desaparecido, como pronosticaron los profetas neoliberales del “fin de la Historia”, sino que se han multiplicado vertiginosamente por todo el mundo: Ceuta y Melilla (y, en general, el sistema de vigilancia de las fronteras exteriores de la Unión Europea, FRONTEX), Estados Unidos y México, Israel y Cisjordania, Sáhara Occidental, etc. Hay ya 47 fronteras en donde se ha levantado o se está levantando un muro. La longitud total de estos muros no cesa de crecer, y supera ya los 20.000 kms. Su función no es delimitar el territorio, sino impedir el derecho de las personas (migrantes, exiliados o refugiados) a circular libremente por toda la Tierra, a buscar asilo y a cambiar de nacionalidad, como establecen los artículos 13, 14 y 15 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Aunque parezca paradójico, estamos asistiendo al nacimiento de una *globalización amurallada*, muy ventajosa para los países ricos y poderosos que tratan de preservar sus privilegios, pero muy injusta y dolorosa para *los nadie sin tierra* que huyen del hambre y de la violencia²³.

Según el informe *Viajes fatales*, publicado por la Organización Mundial de las Migraciones (OIM), entre el año 2000 y el 2014 han perdido la vida más de 40.000 personas tratando de entrar “ilegalmente” a otros países, sea por mar o por tierra, y más de la mitad de estos *nadie sin tierra* han muerto ante los muros de la fortificada Europa. Por eso, según el informe de la OIM, “Europa es el destino más peligroso del mundo para la migración irregular”, pues en las fronteras externas europeas han muerto nada menos que 22.394 personas, unas 1.500 por año²⁴. Esto quiere decir que la *globalización amurallada*, y en particular la política migratoria adoptada por los países de la Unión Europea, es una nueva modalidad de régimen xenófobo y genocida.

Además, a los muros construidos en las fronteras entre países hay que añadir los que se alzan en el interior de cada país, e incluso en cada ciudad (Bagdad, Belfast, Padua, Río de Janeiro, etc.), en cada barrio (las *gated communities* o “comunidades cerradas” de Estados Unidos y de otros países, la llamada “arquitectura del miedo”), en cada edificio, en cada conciencia, en cada mirada... En una plaza de la ciudad de Murcia, leí una pintada que decía así: “La frontera está en los ojos”²⁵.

Nos encontramos, pues, ante una doble contradicción:

²³ Brown, Wendy, *Estados amurallados, soberanía en declive*, prólogo de E. Balibar, Herder, Madrid, 2015.

²⁴ *Fatal Journeys. Tracking Lives Lost during Migration*, ed. de T. Brian y F. Laczkó, International Organization for Migration (IOM), Ginebra (Suiza), 2014.

²⁵ Hay ya una amplia bibliografía sobre los nuevos “muros de la vergüenza” y, en general, sobre el papel de las fronteras en la sociedad global. Véase: <http://absborderlands.org>

-A más globalización e interdependencia, más desigualdad económica, social y cultural. Y esta desigualdad no solo se da entre países, sino también en el interior de cada país, entre regiones, entre barrios, entre clases sociales, entre etnias, entre sexos... No avanzamos hacia una sociedad cada vez más libre, pacífica e igualitaria, sino hacia nuevas formas de dominación política, de violencia armada y de injusticia social.

-A medida que aumentan la movilidad y la comunicabilidad, aumentan también las fronteras, las dificultades para desplazarse libremente, las reacciones de xenofobia y las políticas de clausura identitaria. Y no solo aumentan las fronteras geopolíticas trazadas en el territorio, con sus muros físicos y electrónicos, sino también las fronteras jurídicas y sociales que segregan a las personas en el interior de cada país.

El final de la Guerra Fría ha puesto al descubierto una gran paradoja: por un lado, vivimos en un mundo post-westfaliano, donde los Estados soberanos ya no son la única instancia jurídico-política para la toma de decisiones ni tienen tampoco la capacidad para dominar en solitario los grandes problemas globales, por lo que se requiere construir una arquitectura jurídico-política de carácter cosmopolita, capaz de hacer frente a los grandes retos sociales y ecológicos de la era global; por otro lado, el declive de la hegemonía euro-atlántica ha dado lugar a un nuevo desorden neo-westfaliano de dimensiones mundiales, donde las potencias emergentes compiten con las potencias en declive y ninguna parece dispuesta a cooperar en la construcción de una democracia global que, sin embargo, es cada vez más necesaria.

Esta gran paradoja está permitiendo que el capitalismo neoliberal multiplique los estragos sociales y ecológicos, y que proliferen diversas formas de violencia colectiva: guerras civiles, genocidios, feminicidios, mafias, terrorismo, etc.

Y todas estas formas de injusticia, expolio y violencia, a su vez, están haciendo que se multipliquen los desplazados y refugiados, los parias sin hogar y sin patria, *los nadie sin tierra*²⁶. Su único territorio son los campamentos provisionales que montan las ONGs y el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), a modo de transitoria *tierra de nadie*. Según un reciente informe de ACNUR, el número de desplazados y refugiados alcanzó en 2013 su nivel más alto desde la Segunda Guerra Mundial: unos 51 millones de personas (33,3 de desplazados dentro de sus países y 16,7 de refugiados en otros países). Solo en 2013, unos 6 millones de personas dejaron sus casas para huir de la violencia, la cifra más alta desde que hay datos²⁷.

Merece la pena releer las páginas que Hannah Arendt dedicó a *los nadie sin tierra*, a los parias sin hogar y sin patria, en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), concretamente en el capítulo 9: “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre”²⁸. Tras la Gran Guerra, dice Arendt, se multiplicaron las migraciones de grupos humanos que no eran bien recibidos en ningún lugar: “Una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra”²⁹. Este fenómeno se acentuó con la formación de nuevos Estados-nación en Europa oriental (que dieron lugar a “minorías nacionales” sin Estado), con el auge de los regímenes totalitarios (que cometieron genocidios y deportaciones masivas, y arrojaron al exilio a millones de personas), y, por último, con la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría (que desterraron a 60 millones de refugiados).

²⁶ Baumann, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona, 2005.

²⁷ “La cifra de desplazados alcanza el nivel máximo desde la II Guerra Mundial”, crónica de María R. Sahuquillo, en *El País*, 20/06/2014. Véase también la web de ACNUR: <http://www.acnur.org>

²⁸ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo II. Imperialismo*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 392-438.

²⁹ Arendt, Hannah, o.c., p. 393.

La multiplicación de *los nadie sin tierra* en el siglo XX es “el más nuevo fenómeno de masas de la historia contemporánea”, y “la existencia de un nuevo pueblo, siempre creciente, integrado por apátridas, el grupo más sintomático de la política contemporánea”³⁰. Porque ha puesto al descubierto el conflicto profundo entre los derechos humanos y la soberanía nacional, es decir, entre una sociedad cada vez más globalizada y una división de la Tierra en Estados cada vez más amurallados: “Los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables -incluso en países cuyas constituciones estaban basados en ellos- allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano”³¹.

La novedad no es que ciertos grupos humanos se vean forzados a huir de su hogar y de su patria, pues eso ha sido una constante histórica, sino que se les impida habitar en otro hogar y en otra patria, porque toda la Tierra está ya ocupada y cercada por fronteras nacionales:

Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo. Repentinamente ya no había un lugar en la Tierra al que pudieran ir los emigrantes sin encontrar las más severas restricciones, ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio en el que pudieran hallar una nueva comunidad propia. Esto, además, no tenía nada que ver con ningún problema material de superpoblación. Era un problema, no de espacio, sino de organización política. Nadie había sido consciente de que la Humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas, se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones.³²

La proliferación de *los nadie sin tierra* no se debe a un atraso de la civilización, al hecho de que existan todavía tierras sin dueño o sin comunidades políticamente constituidas, sino todo lo contrario, al hecho de que habitamos ya en “una civilización global e interrelacionada universalmente”. La Humanidad ha dejado de ser una entidad abstracta y se ha convertido en una realidad tangible, en una sociedad interdependiente que se extiende por toda la Tierra. Por eso, precisamente, ha llegado el momento de que la Humanidad se organice políticamente y garantice a todos los seres humanos “el derecho a tener derechos”, es decir, el derecho a disfrutar de los derechos de ciudadanía independientemente de su nacionalidad. Y el primero de todos los derechos es el derecho a tener “un lugar en el mundo” donde poder habitar:

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo (...) Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (...) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar “incivilizado” en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Solo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del *status* político con la expulsión de la Humanidad (...) Esta nueva situación (...) significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad.³³

³⁰ Arendt, Hannah, o.c., p. 404.

³¹ Arendt, Hannah, o.c., p. 426.

³² Arendt, Hannah, o.c., p. 426.

³³ Arendt, Hannah, o.c., pp. 430-433.

4. Hacia un cosmopolitismo ecológico: la *Tierra de nadie*

El concepto de *terra nullius* ha tenido en las últimas décadas otro tipo de uso, muy diferente de los cuatro que he citado hasta ahora: la tierra sin dueño, la tierra arrebatada a los pueblos no europeos, la tierra disputada por dos Estados vecinos y la tierra fronteriza amurallada por un Estado para impedir el libre tránsito de personas.

Este quinto uso del concepto de *terra nullius*, como el de los muros fronterizos, también está vinculado a la formación de la sociedad global. Pero, en este caso, no se encuentra relacionado con el cierre de fronteras sino más bien con su eliminación, es decir, con la incipiente configuración de una arquitectura jurídico-política cosmopolita. Así que merece la pena reivindicarlo y explorar todas sus potencialidades³⁴.

Regresemos de nuevo a la Antártida. Como ya dije, en ella se encuentra la Tierra de Marie Byrd, uno de los dos únicos territorios no reclamados por ningún Estado. Pero lo que ahora me interesa es otro aspecto relevante de este continente helado, el último en ser descubierto y poblado por los humanos, y donde solo residen unos pocos científicos y militares.

Aunque siete países mantienen reclamaciones de soberanía sobre diferentes partes de la Atlántida, la ONU no las ha reconocido. Pero lo más importante es que doce países (incluidos los siete reclamantes) firmaron en 1959 el Tratado Antártico, al que luego se han ido añadiendo otros acuerdos que componen de forma conjunta el Sistema del Tratado Antártico³⁵. En 2012 había ya 50 países firmantes de este Tratado.

Lo esencial de este Tratado es que, “en interés de toda la humanidad”, y conforme a los principios de la Carta fundacional de la ONU, deja en suspenso las reclamaciones territoriales de cualquier Estado, limita las actividades en la Antártida exclusivamente para fines pacíficos, en especial para la investigación científica y la protección del medio natural, y establece el compromiso de cooperación internacional de los países firmantes en la realización de tales actividades. Además, el Tratado tiene vigencia indefinida y solo puede ser modificado por la unanimidad de los 28 países que tienen el estatus de “miembros consultivos”.

Nos encontramos, pues, ante un caso novedoso de *terra nullius*: todo un continente que por acuerdo de un amplio número de países se declara como no susceptible de ser apropiado por nadie, en el que no caben ni las disputas bélicas ni la competencia económica, y en el que, por el contrario, se establecen como prioridades la investigación científica, la conservación de la naturaleza y la cooperación internacional, y todo ello “en interés de toda la humanidad”.

Una situación muy diferente, pero que podría convertirse en análoga, es la que está comenzando a darse en el Ártico. El cambio climático está provocando el deshielo del Ártico,

³⁴ Sobre el concepto de “patrimonio de la humanidad” y el “derecho” a beneficiarse de él, véase: Blanch, Antonio, *El patrimonio común de la humanidad. Hacia un régimen jurídico internacional para su gestión*, Bosch, Barcelona, 1992; Puereza, José Manuel, *El patrimonio común de la humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?*, Trotta, Madrid, 1991; Lucas, Javier de, “¿Qué quiere decir tener derecho a la cultura?”, en Abramovich, Víctor, et al., *Derechos sociales. Instrucciones de uso*, Fontamara, México, 2003; Tello Moreno, Luisa Fernanda, *El derecho al patrimonio común de la humanidad: Origen del derecho de acceso al patrimonio cultural y su disfrute*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2012, y “El patrimonio común de la humanidad y los derechos humanos”, en *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, México, pp. 121-142.

³⁵ *Convención para la Conservación de Focas Antárticas* (CCFA), firmada en Londres en 1972, en vigor desde 1978; *Convención para la Conservación de Recursos Vivos Marinos Antárticos* (CCRVMA), firmada en Canberra en 1980, en vigor desde 1982); y *Protocolo al Tratado Antártico sobre Protección del Medio Ambiente*, o *Protocolo de Madrid* (firmado en Madrid en 1991, en vigor desde 1998).

que en los últimos 30 años ha perdido tres cuartas partes de su capa de hielo. Los Estados limítrofes han comenzado a hacer reclamaciones territoriales y a especular con los posibles beneficios (bases militares, rutas comerciales, pesca, petróleo, etc.). Pero las organizaciones ecologistas y las instituciones científicas están alertando del riesgo que el deshielo del Ártico puede suponer para la aceleración del cambio climático (más aún si se abren nuevos pozos de petróleo), y están reclamando que se le aplique un Tratado análogo al que rige en la Antártida.

Aparte de la situación especial de la Antártida y del Ártico, hay algunos casos recientes en los que la *terra nullius* ha sido reconocida por una mayoría de Estados no ya como un territorio en el que se suspenden indefinidamente las reclamaciones de soberanía, sino como un “patrimonio común de la humanidad”, es decir, como un territorio que debe ser preservado como *terra nullius*, precisamente para que pueda ser compartido como *terra omnium*.

Como ya dije, la idea de que hay unos bienes comunes a toda la humanidad aparece en el derecho romano tardío por influencia del cosmopolitismo estoico: son las *res communes omnium iure naturali* (cosas comunes a todos por derecho natural), que el jurista Marciano atribuye al aire, el agua que fluye y el mar, en cuanto bienes comunes que no son susceptibles de apropiación por nadie. Otras fuentes jurídicas incluyen algunos de estos bienes (los ríos y las aguas costeras) entre las *res publicae*, las propiedades públicas del pueblo romano³⁶.

Pues bien, la gran novedad jurídica y política de las últimas décadas ha consistido en identificar las *res communes* como *res publicae* no de tal o cual Estado particular, sino de toda la “humanidad”, entendida por vez primera como un sujeto político de derecho; y en extender esa doble noción (*res communes* y *res publicae* de la “humanidad”) a espacios naturales de la Tierra que hasta ahora eran *terra nullius*, y también al espacio ultraterrestre, e incluso a bienes naturales y culturales que están bajo la jurisdicción de Estados soberanos.

La noción contemporánea de “patrimonio común de la humanidad” surge en el derecho internacional, y concretamente en el derecho marítimo. La norma principal es la *Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar* (1982), y la institución que la gestiona es la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos. En virtud de esta Convención, las aguas internacionales y los fondos marinos internacionales son reconocidos como “patrimonio común de la humanidad” por todos los países firmantes. Se abandona así el concepto tradicional de *res nullius* aplicado hasta ahora a los mares: por un lado, se reconoce el derecho de los Estados a apropiarse de la plataforma continental costera hasta el límite de las 200 millas; pero, por otro lado, para evitar que los recursos de las aguas internacionales sigan siendo expoliados por los Estados tecnológicamente más poderosos, se abandona el moderno principio de libre acceso (es decir, la “libertad de los mares”, defendida por el holandés Hugo Grocio en su *Mare liberum*, en los inicios de la gran expansión mundial de las potencias de la Europa atlántica)³⁷, y se sustituye por una regulación internacional del uso común, de manera que los recursos marinos beneficien a todos los Estados y no solo a los más poderosos.

Los fondos marinos y oceánicos pasan a ser considerados como espacio común y patrimonio de la humanidad, no susceptibles de apropiación por parte de ningún Estado, pero al mismo tiempo accesibles a toda la comunidad internacional y sometidos a una administración igualmente internacional, de modo que toda la humanidad pueda participar equitativamente de los beneficios de la gestión de ese patrimonio común.

La noción de “patrimonio común de la humanidad” implica el reconocimiento de la existencia de unos bienes e intereses internacionales e intergeneracionales que sobrepasan a

³⁶ Justiniano, *Digesto*, 1, 8, 2, 1., ed. de Á. d’Ors et alii, o.c.

³⁷ Grocio, Hugo, *De la libertad de los mares*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

los objetivos particulares e inmediatos de los Estados e incluso de las generaciones actualmente vivientes. Fue la necesidad de regular los espacios no sometidos a la jurisdicción de ningún Estado (es decir, la *terra nullius*, aunque en este caso se tratase del *mare nullius*), la que llevó a establecer una noción novedosa como la de “patrimonio común de la humanidad”, y unas normas de carácter cosmopolita para gestionarlo: 1) exclusión de soberanías estatales; 2) libertad de acceso para la exploración y la investigación científica; 3) gestión racional de los recursos y su reparto equitativo en beneficio de toda la humanidad; 4) y uso pacífico.

La regulación de la gestión de los fondos marinos y oceánicos ha sido exitosa y ha tratado de trasladarse a otros dos tipos de *terra nullius*: por un lado, el espacio ultraterrestre, la Luna y otros cuerpos celestes, que en virtud del *Tratado del Espacio Exterior* (1967) no pueden ser objeto de apropiación y reclamación de soberanía por parte de ningún Estado, sino que se reconocen como patrimonio común de la humanidad (aunque en este caso no se han pactado expresamente los cuatro principios antes indicados); por otro lado, el ya citado territorio de la Antártida (aunque en este caso tampoco se ha llegado a un acuerdo definitivo, sino más bien a una suspensión indefinida de las reclamaciones territoriales de los Estados firmantes).

La noción de “patrimonio común de la humanidad” se ha extendido también a otros bienes naturales y culturales que no son *terra nullius*, sino que tienen dueño y se encuentran sujetos a la jurisdicción de los Estados soberanos. Se trata del patrimonio histórico, arqueológico, artístico y natural, calificado por los juristas como “patrimonio común de la humanidad por afectación”, porque no está excluido de las soberanías nacionales sino que está compuesto por bienes muebles e inmuebles sometidos a las jurisdicciones estatales. Sin embargo, son bienes que “interesan a toda la humanidad”, por lo que su protección y conservación requiere de la cooperación internacional cuando los esfuerzos de cada Estado son insuficientes. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), creada en 1945, es el organismo encargado de la protección y conservación de estos bienes.

En 1972, la UNESCO aprobó la *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, en la que se define el “patrimonio natural y cultural” como patrimonio “mundial” o “universal”³⁸. Cada Estado firmante debe presentar al Comité del Patrimonio Mundial un inventario de los bienes del patrimonio natural y cultural que estén en su territorio y sean aptos para ser incluidos en la lista del patrimonio mundial. Además, se comprometen a reconocer que esos bienes, a pesar de estar bajo su jurisdicción, son un patrimonio universal cuya protección está a cargo de la comunidad internacional, por medio de un sistema de cooperación y asistencia internacional. Desde 1972, la lista de los bienes integrantes del “patrimonio común de la humanidad por afectación” ha ido ampliándose cada vez más. Además, la UNESCO ha aprobado otras tres Convenciones que complementan la de 1972:

-La *Convención para la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático* (2001), que se ocupa de unos bienes no contemplados en la Convención de 1972.

-La *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* (2003), que lo vincula al patrimonio natural y cultural material, por lo que su protección permite garantizar el desarrollo sostenible de la biosfera terrestre y la diversidad cultural de los pueblos.

-La *Declaración sobre la Diversidad Cultural* (2001) y la *Convención sobre la Diversidad Cultural y las Expresiones Culturales* (2005), en las que se establece que la diversidad cultural es una característica esencial y un patrimonio común de la humanidad, por lo que debe ser reconocida y preservada en beneficio de las generaciones presentes y futuras; se la

³⁸ Hubo dos precedentes: la *Convención para la Protección de Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado* (1954), y la *Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícita de Bienes Culturales* (1970).

considera como un factor de desarrollo económico, intelectual, afectivo y espiritual de las personas; y, por último, se afirma que su protección se encuentra inseparablemente ligada al respeto de la dignidad humana, de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, especialmente en el caso de las personas pertenecientes a minorías y pueblos autóctonos.

Todos estos acuerdos internacionales han ido constituyendo un patrimonio común cada vez más extenso, pero también muy fragmentado, regulado por distintos documentos jurídicos que establecen regímenes de protección muy diferentes, lo que impide contar con una noción unívoca de “patrimonio común de la humanidad” y con unos sistemas de protección comunes.

En resumen, el concepto de “patrimonio común de la humanidad” engloba actualmente tres tipos de patrimonio muy diferentes: 1) los regímenes de gestión internacional de espacios naturales comunes; 2) el patrimonio natural y cultural material; 3) y el patrimonio cultural intangible (el patrimonio inmaterial y las expresiones culturales).

Como ha señalado muy acertadamente la jurista mexicana Luisa Fernanda Tello³⁹, el desarrollo de la noción de “patrimonio común de la humanidad” está vinculado a los “derechos humanos de tercera generación” (derecho al desarrollo, al medio ambiente, a la paz, a la diversidad cultural, al patrimonio común de la humanidad, a la libertad informática, a la libertad reproductiva, etc.). Ambos surgen en las últimas décadas ante la necesidad de proteger a las personas y a las comunidades frente al crecimiento acelerado del capitalismo globalizado y frente a los riesgos provocados por sus enormes poderes de transformación de las condiciones naturales y culturales de la existencia humana. Por eso, se busca asegurar unas determinadas condiciones naturales y culturales que garanticen no solo la vida y la dignidad de las personas, sino también la vida y la dignidad de las comunidades y de la humanidad en su conjunto, y no solo para las generaciones presentes sino también para las venideras.

Desde la constitución de la ONU, en diversos tratados internacionales la “humanidad” ha comenzado a ser considerada como sujeto titular de derechos (no de obligaciones), mediante nociones jurídicas nuevas como el “delito de lesa humanidad” o el “patrimonio común de la humanidad”. Esto supone rebasar el marco exclusivamente individual de la titularidad de los derechos humanos, pero también el marco exclusivamente estatal de la soberanía territorial y jurisdiccional, ambos heredados del antiguo derecho romano y del moderno derecho liberal.

Por otro lado, esto conlleva incluir entre los derechos humanos de tercera generación el “derecho a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad”, tanto del que no es propiedad de ningún Estado como del que está bajo la jurisdicción soberana de un Estado determinado, y tanto del patrimonio material como del patrimonio inmaterial o intangible. Aunque este derecho todavía no ha sido regulado plenamente en términos jurídicos.

En la *Declaración sobre las Nuevas Perspectivas del Patrimonio Común de la Humanidad* (aprobada por la UNESCO en Castellón, en junio de 1999), se afirma que el concepto de “patrimonio común de la humanidad” supone una triple evolución del derecho y de las relaciones internacionales: 1) se reconoce a la humanidad como titular de derechos propios, junto a los Estados y los individuos; 2) se establecen bienes de valor universal por su interés intrínseco para todo el género humano; 3) y se afirma la unidad de la familia humana por medio de la fraternidad y la solidaridad entre todos los pueblos. La Declaración establece un listado muy amplio de bienes pertenecientes al patrimonio común de la humanidad⁴⁰.

³⁹ En *El derecho al patrimonio común de la humanidad: Origen del derecho de acceso al patrimonio cultural y su disfrute*, o.c., y en “El patrimonio común de la humanidad y los derechos humanos”, o.c.

⁴⁰ 1) Los fondos marinos y oceánicos situados más allá de los límites de las jurisdicciones nacionales; 2) Los recursos biológicos de alta mar; 3) La Antártida; 4) El espacio ultraterrestre, la Luna y otros cuerpos celestes; 4) El espectro de frecuencias radioeléctricas y las órbitas privilegiadas; 5) Los elementos del medio ambiente en la

Este listado incluye no solo los espacios naturales situados fuera de las jurisdicciones nacionales (los mares, la Antártida y el espacio ultraterrestre) y los bienes considerados como patrimonio común de la humanidad por afectación (el patrimonio natural y cultural de cada Estado), sino también principios jurídicos como los derechos humanos y bienes naturales como la diversidad biológica, el genoma humano, los recursos alimenticios y el clima global.

Además, la Declaración reafirma los cuatro principios por los que debe regirse el patrimonio común de la humanidad: 1) la no apropiación por Estados o personas privadas; 2) la libertad de acceso sin discriminación alguna; 3) la gestión racional de los recursos y su reparto equitativo en beneficio de toda la humanidad; 4) y el uso pacífico.

Pero la novedad de esta Declaración es que propone un régimen internacional de gestión del patrimonio común de la humanidad para una serie de bienes que están sujetos a la jurisdicción de los Estados soberanos, lo cual va más allá de lo establecido por la *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural* (1972): el respeto a la soberanía de los Estados y la cooperación internacional entre ellos. Según esta Convención, no es posible negar la soberanía estatal de los bienes que son patrimonio común por afectación. En cambio, la Declaración de Castellón propone que todo el patrimonio común de la humanidad debe estar regido por un sistema de gestión mundial y supraestatal.

De esta reciente evolución del concepto de *terra nullius*, reconvertido en el concepto de “patrimonio común de la humanidad”, me gustaría destacar cinco ideas:

1. La expresión *tierra de nadie* ya no nombra una situación de carencia, una especie de anomalía transitoria (consistente en la falta de un dueño, propietario o soberano legítimo), que tradicionalmente ha sido entendida como un síntoma de subdesarrollo o de atraso histórico, como un más allá “salvaje” al que *todavía* no han llegado los progresos de la civilización humana, como una situación de provisionalidad que debería ser resuelta mediante la asignación legal de esa “tierra sin dueño” a una persona particular, una empresa privada o un Estado soberano. Al contrario, la expresión *tierra de nadie* pasa a nombrar más bien una situación deseable, deliberadamente buscada como una situación permanente, precisamente porque con ella se pretende acceder a un estadio más civilizado de la humanidad, en el que los bienes más básicos de la vida no sean apropiados en exclusiva por nadie sino que puedan ser compartidos y disfrutados por cualquiera, sin discriminación alguna.

2. Esta transformación del concepto se ha producido en las últimas décadas, concretamente después de la Segunda Guerra Mundial, y no ha sido por casualidad: tras la experiencia de las dos guerras mundiales, tras la invención de las armas nucleares, tras el inicio de la crisis ecológica global, tras la revolución de los transportes y las comunicaciones, tras el aumento de la movilidad y del mestizaje intercultural, tras la multiplicación de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que actúan en un mundo sin fronteras, está cada vez más claro que hemos entrado en la era de la sociedad global. Los distintos Estados soberanos que se reparten el dominio de la Tierra no pueden seguir actuando como compartimentos estancos, ni como bolas de billar condenadas a chocar siempre entre sí, pues se encuentran

medida en que conciernen a todos los pueblos del mundo: aire, agua, suelo, flora y fauna; 6) La diversidad biológica; 7) El clima global; 8) Los recursos alimenticios esenciales para la supervivencia; 9) Los derechos humanos y las libertades fundamentales; 10) El genoma humano [La *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*, aprobada por la UNESCO en 1997, establece que el genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad, por lo que se lo considera, en sentido simbólico, patrimonio de la humanidad]; 11) El patrimonio natural y cultural; 12) Las obras del espíritu de interés universal que forman ya parte del dominio público.

cada vez más entretejidos en complejas redes de interdependencia política, económica y cultural. Y esta nueva sociedad-red global se encuentra, a su vez, estrechamente entretejida con los procesos naturales de la biosfera terrestre, de modo que no es posible concebir ningún futuro para la humanidad que no tenga en cuenta la necesidad de llegar a un equilibrio pacífico con los demás seres vivos y con los ciclos naturales del planeta Tierra. Nos enfrentamos a retos globales que requieren de la cooperación no sólo de todos los Estados, sino también de todas las personas y organizaciones de la sociedad civil mundial.

3. Por eso, necesitamos comenzar a pensar en la Tierra como en nuestro hogar común, el hogar de todos los humanos y demás seres vivientes. Y eso significa que nadie puede apropiárselo en exclusiva para explotarlo y expoliarlo en beneficio propio. Eso significa que hemos de reivindicar para el conjunto de la Tierra el estatuto de *tierra de nadie*, como ya hace implícitamente la Declaración de Castellón, al considerar el “clima global”, la “diversidad biológica” y, en general, “los elementos del medio ambiente en la medida en que conciernen a todos los pueblos del mundo (aire, agua, suelo, flora y fauna)”, como “patrimonio común de la humanidad”. Eso significa que hemos de comenzar a reconocernos no como propietarios o soberanos de la Tierra, o de alguna de sus parcelas, sino como simples usufructuarios pasajeros, puesto que hemos de compartirla con las demás generaciones humanas y con los demás seres vivientes. Eso significa, en fin, que hemos de comenzar a defender como bienes comunes de esta gran *Tierra de nadie* los mares, los ríos, las montañas, los suelos cultivables, la asombrosa diversidad de plantas y de animales, el aire que respiramos, el inmenso patrimonio cultural que nos han legado todas las sociedades precedentes...

4. En efecto, entre todos los bienes comunes de esta *Tierra de nadie* está el patrimonio cultural de la humanidad. Y dentro de ese patrimonio cultural, hemos de incluir no sólo las ciudades, los monumentos y demás bienes materiales, sino también el denominado patrimonio inmaterial o intangible: las lenguas, las celebraciones festivas, los juegos, las artes, las ciencias, los sistemas de pensamiento.... O, como se dice en el punto 14 de la Declaración de Castellón: “Las obras del espíritu de interés universal que forman ya parte del dominio público.” Y entre esas “obras del espíritu de interés universal” se encuentran, indudablemente, las obras creadas por las filósofas y filósofos de todos los tiempos y lugares, de Oriente y de Occidente, del Norte y del Sur.

5. Por eso, dentro de los derechos humanos de tercera generación, y en particular dentro del “derecho a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad”, hemos de incluir el “derecho a la filosofía”, el derecho a beneficiarse del patrimonio filosófico de la humanidad, como un derecho que pueden reclamar todos los seres humanos. Así lo defendió Jacques Derrida en sus muchas iniciativas y escritos de los años setenta y ochenta del siglo XX, reunidos en *Du droit à la philosophie*⁴¹. Y así lo ha entendido también la UNESCO, que desde su fundación ha dedicado una atención muy especial a la promoción de la filosofía como un patrimonio común de la humanidad y como un derecho que debe ser garantizado por todos los Estados democráticos⁴².

⁴¹ Derrida, Jacques, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990. Véase también la conferencia que dio en un encuentro de la UNESCO, el 23 de mayo de 1991: “El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolítico”, trad. de F. Vidarte, en: <http://www.jacquesderrida.com.ar> (consultado el 5 de agosto de 2014).

⁴² Estas son algunas de las muchas iniciativas que la UNESCO ha dedicado a la promoción de la Filosofía: en 1995 hace pública la *Declaración de París en favor de la filosofía*; en 1996 crea la Red de Cátedras UNESCO de Filosofía; en 2002 establece el Día Mundial de la Filosofía (tercer jueves del mes de noviembre); y en 2007 edita el informe *La filosofía, una escuela de libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro* (UNESCO y UAM-Iztapalapa, México, 2011).

5. Cómo pensar en la sociedad global

Hemos de comenzar a pensar la sociedad global como una nueva comunidad histórico-política, como un nuevo espacio de convivencia que debe dotarse de leyes e instituciones democráticas comunes. Hemos de comenzar a pensar la biosfera terrestre como la gran *Tierra de nadie*, y por tanto como el hogar público y común de todos los seres humanos y de las demás criaturas vivientes. Hemos de reconocer el derecho de todos los seres humanos a beneficiarse del patrimonio natural y cultural de la humanidad, y en particular el derecho a conocer la inmensa riqueza del pensamiento filosófico antiguo y moderno, de Oriente y de Occidente, del Norte y del Sur.

Ahora bien, no basta limitarse a defender el “derecho a la filosofía” como quien defiende la protección de un bello monumento del pasado, porque la filosofía es una realidad viva y cambiante, y en el curso de la historia ha experimentado muchas mutaciones conceptuales y muchos mestizajes culturales. Hoy mismo, en los inicios del siglo XXI, se está viendo interpelada y obligada a repensarse de nuevo, ante los muchos retos que le plantea una sociedad global cada vez más acelerada, diversa e incierta.

Para comprender cuál es la situación actual de la filosofía, voy a servirme una vez más del concepto de *tierra de nadie*. Pero ahora voy a utilizarlo metafóricamente, para referirme no ya a la soberanía política y a la propiedad económica sobre los distintos lugares de la Tierra y del espacio ultraterrestre, sino más bien a las distintas esferas de la experiencia humana y a su reparto “territorial” entre los distintos saberes que se ocupan de ellas. Un reparto que nunca ha sido pacífico, ni democrático, ni estable, sino que siempre ha estado sometido a luchas de poder, a litigios jurisdiccionales, a diplomáticas alianzas, a novedosas federaciones y, como consecuencia de todo ello, a constantes reordenaciones de los límites fronterizos.

En realidad, hablar de *tierra de nadie* (o, por el contrario, de territorios con dueño) en el ámbito intelectual no es hablar solo metafóricamente, puesto que los conflictos por la soberanía política y por la propiedad económica se encuentran de uno y otro modo vinculados con los conflictos por la hegemonía simbólica, intelectual o cultural. Basta pensar en la Gran Guerra de 1914-1918, a la que antes me he referido y cuyo centenario se conmemora este año: en ella no se enfrentaron solamente los ejércitos de los países en conflicto, sino también los filósofos, los científicos, los artistas, los escritores, en fin, los llamados intelectuales, que firmaron toda clase de manifiestos, artículos, libros y obras de arte a favor de uno u otro bando; y también los hubo que se situaron deliberadamente en *tierra de nadie*, es decir, que se declararon neutrales, pacifistas, europeístas, internacionalistas, humanitaristas, etc.⁴³

A fin de cuentas, el pensamiento filosófico siempre se ejerce en un idioma, en una lengua determinada, y las lenguas están ligadas a naciones, a tradiciones, a instituciones políticas y educativas, a medios de difusión cultural, etc., que a su vez se extienden por un territorio, cuentan con unos recursos económicos, etc. Así que las diferencias de poder entre naciones hegemónicas o mayoritarias y naciones periféricas o minoritarias, y los conflictos políticos, económicos y culturales entre unas y otras, no pueden dejar de tener efectos “territoriales” en el modo en que se ejerce el pensamiento filosófico en cada una de esas naciones.

Pero no voy a ocuparme aquí de esta diversidad idiomática y nacional de la filosofía, sino más bien del papel que el pensamiento filosófico ha ejercido históricamente en relación con

⁴³ Sobre el papel de los intelectuales europeos en la Gran Guerra, y en particular sobre la implicación de los intelectuales españoles, véase: Fuentes Codera, Maximiliano, *España en la Primera Guerra Mundial. Una movilización cultural*, prólogo de J. Álvarez Junco, Akal, Madrid, 2014.

las diferentes esferas de la experiencia humana, y del papel que debería ejercer hoy, en la sociedad global del siglo XXI. Para responder a estas cuestiones, voy a formular de manera muy esquemática cinco tesis encadenadas⁴⁴.

6. Las tres (o cuatro) condiciones básicas de la vida humana

En primer lugar, considero que hay tres condiciones básicas de la vida humana: el *mundo*, el *nosotros* y el *yo*. O, por decirlo en el lenguaje de nuestros venerables antepasados griegos: el *kósmos*, la *pólis* y el *éthos*. Por un lado, la naturaleza circundante, que nos da la vida y la muerte, que nos sustenta y nos amenaza, que es a la vez nuestra cuna y nuestra tumba. Por otro lado, la comunidad de nuestros semejantes, que nos acoge y nos excluye, que es a un tiempo hospitalaria y hostil, es decir, que también nos da la vida y la muerte. Y, por último, nuestro propio cuerpo viviente y vulnerable, que hace de cada uno de nosotros una criatura singular y efímera, dependiente simultáneamente de nuestro entorno natural y de la compañía de nuestros semejantes, y destinada a configurar de uno u otro modo su propia subjetividad⁴⁵.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos permite a los seres humanos *conectar* entre sí la configuración del *yo*, la constitución del *nosotros* y el conocimiento del *mundo*? En mi opinión, los tres grandes *conectores* de la experiencia humana son la pasión, la técnica y el lenguaje, es decir, los vínculos afectivos, los hábitos aprendidos y los códigos simbólicos. Digámoslo en griego: gracias al *páthos*, a la *techné* y al *lógos*, los humanos somos capaces de tejer toda clase de vínculos entre el *éthos*, la *pólis* y el *kósmos*.

¿Por qué los seres humanos somos “animales simbólicos”?⁴⁶ Porque los sistemas simbólicos son los mapas mentales y culturales que nos permiten articular las tres condiciones básicas de la vida humana: el conocimiento del mundo, la regulación de la convivencia con nuestros semejantes y la configuración existencial de la propia subjetividad. Esta articulación *cosmo-poli-ética* de la experiencia es una constante antropológica, y por tanto podemos considerarla como una cuarta condición básica de la vida humana; de hecho, está presente en todas las sociedades y en todas las épocas, aunque sea bajo formas muy diversas. En efecto, hay muchas formas de conectar el *kósmos*, la *pólis* y el *éthos*, y la historia de la humanidad no es sino la incesante variación de esas formas. Por eso, hay también muchos sistemas simbólicos, muchos tipos de mapas con los que dar cuenta de esa interconexión: mitos, religiones, filosofías, ciencias, artes, literaturas, etc. Pero la conjunción *cosmopolítica* se da, de uno u otro modo, en todas las grandes formas simbólicas del pensamiento humano.

7. La filosofía como *cosmopolítica* y como *tierra de nadie*

Mi segunda tesis es que la filosofía, como las demás formas simbólicas, tiene desde su origen una vocación *cosmopolítica*, pues pretende articular el conocimiento del mundo, la regulación de la convivencia y la configuración del *yo*. En otras palabras, la filosofía trata de conectar entre sí la ciencia, la política y la ética. En este punto, coincido con la propuesta

⁴⁴ Las tesis que expongo a continuación las he desarrollado más ampliamente en “Mundo, nosotros, yo. La filosofía como cosmopolítica”, en Guerra Palmero, María José, y Hernández Piñero, Aránzazu (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello*, Plaza & Valdés, Madrid, 2015.

⁴⁵ Me he ocupado por extenso de estas ideas en *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Akal, Madrid, 2001, y en *El concepto de lo político en la sociedad global*, Herder, Barcelona, 2008.

⁴⁶ Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., FCE, México, 1979, y *Antropología filosófica*, FCE, Madrid, 1983.

apuntada por Foucault en el último de los cursos que dio en el Collège de France, pocos meses antes de su muerte. Foucault sugiere que la filosofía griega, y con ella toda la filosofía occidental, se ha configurado históricamente como un cierto tipo de discurso y de práctica existencial que pretende articular entre sí tres polos inseparables: el polo de la verdad o de la ciencia, como conocimiento del mundo (*kósmos*); el de la política, como constitución de una cierta comunidad humana (*pólis*); y el de la ética, como modelación de la propia subjetividad (*éthos*). Estos tres ámbitos de la experiencia, dice Foucault, son irreductibles e inseparables entre sí. Y lo distintivo de la filosofía es el esfuerzo por pensar a la vez su diferenciación y su articulación, sin llegar a identificarse unilateralmente con ninguno de ellos⁴⁷.

En sintonía con la propuesta foucaultiana, considero que toda filosofía es una reflexión inseparablemente *cosmopolítica*, es decir, un intento de comprender las diferencias y las articulaciones entre las tres dimensiones constitutivas de la experiencia humana (nuestro ser en el mundo, nuestra relación con los otros y nuestra identidad o subjetividad singular), y entre los tres tipos de saber que se ocupan de ellas: la ciencia, la política y la ética.

Ahora bien, como la filosofía se da en plural, como no hay una filosofía única y perenne, sino muchas y cambiantes, lo que distingue a cada una es el modo en que diferencia y articula el *kósmos*, la *pólis* y el *éthos*. Si las distintas filosofías pueden comunicarse entre sí (sean antiguas o modernas, de Occidente o de Oriente, del Norte o del Sur), es porque todas tienen una vocación común: construir una relación triangular entre el *mundo*, el *nosotros* y el *yo*.

Debido a esta vocación *cosmopolítica*, la filosofía está destinada a moverse entre territorios muy diferentes, separados por fronteras más o menos delimitadas y regidos por una jurisdicción específica: el territorio de la ciencia o, más bien, de los distintos saberes científicos (formales, naturales y sociales); el territorio de la política, es decir, de los distintos regímenes políticos, económicos, parentales, etc., que regulan la convivencia humana; y, por último, el territorio de la ética en sentido amplio: las “artes de la existencia” inventadas por la tradición, la religión, el arte, la ciencia, la industria, etc., con el fin de modelar el propio cuerpo, los vínculos afectivos, las formas de vida, en una palabra, la identidad personal.

La filosofía no puede identificarse con ninguno de estos tres territorios, no puede reducirse o limitarse a uno solo de ellos, precisamente porque su tarea consiste en transitar del uno del otro, para conectarlos entre sí, para establecer puentes y alianzas entre ellos. En este sentido, podemos decir que la filosofía es constitutivamente, vocacionalmente, una *tierra de nadie*, y esto en un doble sentido: porque es un lugar de transición y de transacción entre las distintas esferas de la experiencia humana, una encrucijada en la que los diversos saberes pueden comunicarse entre sí; y porque ese lugar de paso es la gran zona franca del pensamiento libre, un espacio público o común al que todos los humanos pueden acceder y del que nadie puede apropiarse en exclusiva.

8. El epistemocentrismo como tradición dominante de la filosofía occidental

Ha habido muchas filosofías a lo largo de la historia, pero solo algunas han llegado a ser hegemónicas. Según la “ley de los números pequeños”, formulada por Randall Collins en su sociología de las filosofías, allí donde hay debates intelectuales, suelen formarse entre tres y seis escuelas filosóficas diferentes, y esto vale tanto para Oriente como para Occidente⁴⁸. Pues

⁴⁷ Foucault, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Curso del Collège de France (1983-1984), Akal, Madrid, 2014, Clase del 8 de febrero de 1984, Segunda hora, pp. 70-72.

⁴⁸ Collins, Randall, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Barcelona, 2005.

bien, mi tercera tesis es que en la historia del Occidente euro-atlántico han prevalecido las filosofías *epistemocéntricas*. Durante más de veinticinco siglos, el *epistemocentrismo* ha sido la forma de pensamiento a la que han recurrido la mayor parte de los filósofos, teólogos y científicos occidentales, para establecer la conexión entre *kósmos*, *pólis* y *éthos*.

Desde mediados del siglo XIX, los críticos de esta tradición dominante la han puesto en cuestión por su condición “metafísica” (Auguste Comte), “idealista” (Karl Marx), “platónica” (Friedrich Nietzsche), “onto-teo-lógica” (Martin Heidegger), “falo-fono-logo-céntrica” (Jacques Derrida), etc. A mí me parece más correcto caracterizarla y cuestionarla por su condición *epistemocéntrica*. Y la razón por la que prefiero este epíteto es muy sencilla: durante más de dos milenios, desde Platón y Aristóteles hasta Kant y Hegel, la tradición dominante trató de construir el discurso filosófico como una “ciencia” (*episteme*), más aún, como la “ciencia suprema” o “ciencia de las ciencias”. La *episteme* filosófica consistiría en una investigación metódica y desinteresada sobre los primeros principios que causan y gobiernan a todos los seres del mundo, incluidos los seres humanos, y, por tanto, solo ella estaría autorizada a determinar la validez y el campo de aplicación de todas las otras ciencias, y, en general, de todos los ámbitos de la experiencia humana: no solo los ámbitos del *bios theoretikós* (o *vita contemplativa*), sino también los del *bios praktikós* (o *vita activa*)⁴⁹.

A esta “ciencia de las ciencias”, Aristóteles la llama “ciencia capital” (*kefalen episteme*) y “sabiduría” (*sofía*)⁵⁰, pero también “ciencia universal” (*katholou epistemen*), porque se ocupa de los primeros principios de todas las cosas; “ciencia libre” (*eleutheran epistemon*), porque no está subordinada a ninguna otra sino que todas las demás están subordinadas a ella, como el esclavo está subordinado al ciudadano libre; “ciencia divina” (*theion epistemon*), porque Dios es a la vez su objeto último y su sujeto primero; y, por último, “filosofía primera” (*proté filosofia*), porque no se limita a estudiar un determinado conjunto de seres, como hacen las ciencias particulares, sino que se ocupa del “ser” (*to on*) de todo lo que es “en cuanto tal” y de los principios que lo rigen, comenzando por el principio de no contradicción⁵¹.

Esta concepción de la filosofía como “ciencia divina” fue heredada y reelaborada por las teologías judía, cristiana y musulmana, y volvió a ser renovada en la época moderna, desde Descartes hasta Hegel. Todavía Husserl, en los inicios del siglo XX, propuso su “fenomenología trascendental” como un último intento de resucitar esta tradición y hacer de la filosofía una “ciencia rigurosa”, fundadora y legisladora de todas las otras ciencias⁵².

El axioma principal de esta tradición es que la dedicación desinteresada al conocimiento de lo real, entendida como una relación directa entre el *yo* y el *mundo*, es la actividad más sublime del ser humano, la más eminentemente humana, y, por tanto, se la debe situar por encima de la convivencia política y de la subjetividad ética. No por casualidad, la definición aristotélica del ser humano que ha prevalecido en Occidente no ha sido la de “animal político” (*zôion politikón*), sino más bien la de “animal dotado de lenguaje” (*zôion lógon échon*), una expresión que Cicerón tradujo como “animal racional” (*animal rationale*) y que el naturalista sueco Linneo reemplazó en el siglo XVIII por la definición hoy hegemónica: *homo sapiens*.

⁴⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe griego-español de M. Araujo y J. Marías, intr. y notas de J. Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002 (1ª ed. 1949), Libro X, párrafos 6 a 8, 1176a 31 – 1178a 32, pp. 164-170.

⁵⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, o.c., Libro VI, 1138b 18 - 1145a 11, pp. 88-102.

⁵¹ Aristóteles, *Metafísica*, ed. trilingüe griego-latín-español de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1982, 2ª ed. revis., Libro I, 980a 21 – 983b 6, pp. 2-20, y Libro IV, 1003a 21 – 1006a 34, pp. 150-169; Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de V. Peña, Taurus, Madrid, 1981.

⁵² Husserl, Edmund, *La filosofía, ciencia rigurosa*, trad. de M. García-Baró, Encuentro, Madrid, 2009.

A partir de Darwin, el *homo sapiens* dejó de ser una criatura emparentada con la divinidad, como en la tradición greco-cristiana, y pasó a ser el resultado azaroso de la selección natural de las especies, es decir, un descendiente y pariente de los demás seres vivos. Sin embargo, siguió siendo ensalzado como “el más evolucionado” de todos los animales, precisamente por su condición de *sapiens*, es decir, de sujeto que conoce o puede conocer *científicamente* la verdad sobre el mundo, sobre sí mismo y sobre sus semejantes. Y, dentro de la propia especie humana, la “raza blanca” europea fue considerada por la mayor parte de los filósofos, científicos y políticos occidentales, al menos hasta la derrota del nazismo en 1945, como “la más evolucionada” de todas las razas humanas, análogamente al modo en que Aristóteles había postulado la superioridad antropológica de los helenos sobre los bárbaros.

Incluso el último Heidegger, a pesar de su crítica a la “onto-teo-logía” occidental y al “humanismo” prometeico de la tecno-ciencia moderna, seguirá caracterizando al ser humano, por oposición a los demás animales, como “el único ser que se interroga por su propio ser” y por el ser “en cuanto tal” de todos los otros entes; seguirá considerando que esta interrogación teórica desinteresada, más allá de toda necesidad biológica y de toda utilidad práctica, es la actividad humana por excelencia; y llegará a decir que esta actividad pensante sitúa a los humanos más cerca de la divinidad que de la animalidad, como ya había dicho Aristóteles⁵³.

En la tradición que va de Platón y Aristóteles a Husserl y Heidegger, pasando por Linneo y Darwin, el ser humano es identificado ante todo como un *sujeto de conocimiento*, es decir, como el único animal que se nombra y se conoce a sí mismo, al igual que nombra y conoce a todos los otros seres del mundo, porque está dotado de la capacidad específica para ello, llámesele *logos*, *ratio*, espíritu, conciencia, mente, etc. En cambio, se considera que las demás actividades humanas (como las que Aristóteles enumera en su *Política*: la unión sexual para la reproducción y crianza de los hijos, la división del trabajo para la obtención del sustento económico, la convivencia política para la toma de acuerdos colectivos y la defensa del territorio común) están sujetas a las necesidades naturales de la vida y se encuentran presentes también en otras especies animales. Por tanto, todas esas actividades *prácticas* (y, como tales, inferiores) deben someterse a la actividad *teórica* de conocimiento, como los demás animales “irracionales” deben someterse al ser humano en cuanto único ser “racional” o *sapiens*.

¿Cuál es la conclusión última (o, más bien, el presupuesto primero) de esta tradición epistemocéntrica? Está bien claro: los *sabios* que dedican su vida al conocimiento epistémico del mundo (sean los filósofos antiguos, los teólogos medievales o los científicos modernos) deben ser también los que gobiernen a la plebe que se ocupa de las otras actividades humanas: la reproducción sexual, en el caso de las mujeres; el sustento económico, en el caso de los trabajadores; y las interacciones ético-políticas, en el caso de los ciudadanos comunes.

Suele citarse la *República* de Platón, su propuesta del gobierno de los sabios y su fallida puesta en práctica con el tirano Dionisio de Siracusa, como el modelo fundacional de esta tradición epistemocéntrica. Pero yo prefiero citar aquí la *Metafísica* de Aristóteles, preceptor de Alejandro Magno. Aristóteles vincula la jerarquía epistémica entre los distintos modos de conocer y los distintos tipos de saber (la sensación, la experiencia, los saberes técnicos, las

⁵³ Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, trad. de A. Ciria, Alianza, Madrid, 2007, pp. 225 ss., y *Carta sobre el humanismo*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 24 ss. Para una problematización de la jerarquía humano/animal, que es común a la tradición filosófica occidental y a las tres religiones abrahámicas, véase Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de C. de Peretti y C. Rodríguez, Trotta, Madrid, 2008; *Seminario La bestia y el soberano I (2001-2002)*, trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2010; *Seminario La bestia y el soberano II (2002-2003)*, trad. de C. Alemany, Manantial, Buenos Aires, 2011.

ciencias o saberes epistémicos y, por último, la sabiduría o ciencia de las ciencias) con la jerarquía socio-política entre los distintos oficios y entre los distintos estamentos sociales (desde el más ignorante y obediente esclavo hasta el más clarividente y soberano gobernante):

El experto (*empeiros*) nos parece más sabio que los que tienen una sensación (*aisthesin*) cualquiera, y el poseedor de un arte (*technites*), más sabio que los expertos, y el jefe de una obra (*architecton*), más que un simple operario (*cheirotechnou*), y los conocimientos teóricos (*theoretikai*), más que los prácticos (*poietikon*) (...) Y, entre las ciencias (*epistemen*), pensamos que es más sabiduría (*sofían*) la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar (*archikoteran*) es más sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes (*epitattesthai*), sino darlas (*epittatein*), y no es él el que ha de obedecer a otro (*hetero peithesthai*), sino que ha de obedecerle a él el menos sabio (*alla touto [peithesthai] ton etton sophon*).⁵⁴

En términos “territoriales”, podemos decir que la tradición epistemocéntrica de la filosofía occidental reclamó para sí una autoridad imperial o soberana, situada por encima de las distintas esferas de la experiencia humana y de los distintos saberes que se ocupan de cada una de ellas. Estas esferas y saberes particulares fueron delimitados como las diversas “provincias” en las que se dividía la administración del imperio simbólico, es decir, como territorios “vencidos” y sometidos a la suprema jurisdicción del saber filosófico.

9. La crisis del epistemocentrismo y la fragmentación del pensamiento filosófico

A partir del siglo XIX, se inicia la crisis de esta concepción epistemocéntrica de la filosofía. Las distintas “provincias” o esferas de la experiencia humana, a las que todavía Husserl denomina “ontologías regionales” o “materiales”⁵⁵, comienzan a independizarse de la tutela imperial de la filosofía y a constituirse como territorios autónomos.

Con el nacimiento del capitalismo industrial, el Occidente moderno experimenta tres grandes mutaciones que precipitan el proceso de secularización de la civilización europea: los saberes tecno-científicos, las revoluciones socio-políticas y los movimientos artístico-literarios. Estas tres grandes mutaciones provocan una crisis de la tradición filosófica greco-latina y judeo-cristiana-islámica, un rechazo de la síntesis hegeliana y un fraccionamiento del territorio filosófico en tres regiones diferentes y relativamente autónomas entre sí.

A partir del “positivismo” de Comte, se inicia la subordinación de la filosofía al conocimiento *positivo* del mundo, es decir, a la investigación científica y al dominio técnico de todos los seres y fenómenos empíricos, tanto naturales como sociales, haciendo de este saber/poder tecno-científico la nueva “religión universal de la humanidad”⁵⁶. La filosofía deja de ser sierva de la teología (*ancilla theologiae*) y pasa a serlo de la ciencia (*ancilla scientia*), es decir, se convierte en mera *epistemología*. Esta reducción epistemológica de la filosofía será proseguida en el siglo XX por el neopositivismo y por el Wittgenstein del *Tractatus*⁵⁷.

Paralelamente, a partir del “materialismo histórico” de Marx, se inicia la subordinación de

⁵⁴ Aristóteles, *Metafísica*, o.c., 981b 29 – 982a 19, pp. 10-13.

⁵⁵ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, FCE, México, 1949 (orig. alemán 1913), §10.

⁵⁶ Comte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, ed. de E. Moya, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, y *Física social*, ed. de J. Goberna, Akal, Madrid, 2012.

⁵⁷ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, intr. de B. Russell, trad. de E. Tierno Galván, Alianza, Madrid, 1973, pp. 84-87.

la filosofía a la “crítica de la economía política” capitalista y a la transformación “revolucionaria” de la sociedad. El objetivo político de la *revolución* es el cuestionamiento de todas las jerarquías sociales heredadas y la instauración de una sociedad mundial comunista, concebida como el “final de la prehistoria humana” y la “reconciliación del hombre consigo mismo y con el mundo”. Por eso, la utopía comunista (o, más bien, la “vanguardia” política e intelectual que ha de hacer posible su advenimiento) se convierte en el nuevo *tribunal de la razón*, desde el cual juzgar a cada ser humano singular y a la totalidad de la historia humana. Como dice Marx, “los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”⁵⁸. En este caso, la filosofía se convierte en sierva no del conocimiento científico sino de la acción política. Esta subordinación de la *teoría* filosófica a la *práxis* política será proseguida en el siglo XX por corrientes y autores muy diversos: las diferentes tendencias ideológicas del socialismo, la Escuela de Frankfurt, la Arendt que se declara “teórica política” y no filósofa, e incluso el Foucault “genealogista” que define a la filosofía como “caja de herramientas” al servicio de las luchas socio-políticas.

Por último, a partir del “romanticismo” y de las diversas filosofías de la *subjetividad* que derivan de él (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, etc.), se inicia la subordinación de la filosofía a la *experiencia subjetiva* de cada ser humano singular, y a las diferentes *expresiones* o modulaciones (erótica, religiosa, artística, literaria, etc.) de esa subjetividad vivida. El ser humano comienza a ser pensado como un “existente” único y mortal, irreducible a cualquier identidad colectiva determinable por los saberes científicos o por los regímenes políticos, pero también como un demiurgo que modela el mundo desde su propio interior, es decir, como un proteico inventor de formas simbólicas, como un artista capaz de crear y recrear todas las lenguas, artes, ciencias, religiones, etc., y, sobre todo, capaz de crearse y recrearse a sí mismo a través de ellas, como un *sujeto a un tiempo ético y poiético*. Como dice Nietzsche, su pretensión es “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*”; por eso, “el arte -y no la moral- es presentado como la actividad propiamente *metafísica del hombre*”⁵⁹. Esta subordinación de la filosofía a la experiencia subjetiva de cada “existente” humano singular fue proseguida en el siglo XX por las vanguardias artísticas y literarias, los trágicos “existencialistas” y los lúdicos “postmodernos”. Según Lévinas, por ejemplo, la “ética de la alteridad” debe ser la “filosofía primera”, no solo por encima de la ciencia como conocimiento teórico y control técnico del mundo, sino también por encima de la política como constitución histórica de un determinado régimen de convivencia⁶⁰.

En resumen, la tradición hegemónica de la filosofía occidental, que había encumbrado a la filosofía como “ciencia de las ciencias” y que se mantuvo vigente desde Platón hasta Hegel, a partir del siglo XIX sufre una crisis irreparable. Esta crisis provoca una fragmentación y diversificación del pensamiento filosófico en tres grandes tendencias, que dan lugar a otras tantas tradiciones intelectuales relativamente separadas entre sí: a partir del positivismo, la filosofía se subordina a la ciencia como conocimiento teórico y control técnico del mundo; a partir del marxismo, la filosofía se subordina a la política como confrontación entre los diferentes modelos de sociedad que pretenden regular la convivencia humana; y, por último, a partir del romanticismo y las diversas filosofías de la existencia singular, la filosofía se

⁵⁸ Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, vol. II, Akal, Madrid, 1975, pp. 426-428.

⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, ed. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, pp. 28 y 31.

⁶⁰ Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2012, 2ª ed.

subordina a la modelación de la experiencia subjetiva y de sus diferentes formas de expresión.

En realidad, deberíamos añadir una cuarta tendencia de la filosofía post-hegeliana, que consiste en estudiar de forma especializada la historia de la filosofía occidental, sea para reivindicar su vigencia más o menos perenne, sea para cuestionarla radicalmente y levantar acta de su irreparable caducidad. Esta cuarta tendencia, centrada en el estudio histórico y el comentario crítico de los textos canónicos de la tradición filosófica occidental, ha sido la base de los estudios académicos de filosofía, desde mediados del siglo XIX hasta el presente.

Uno de los debates filosóficos más recurrentes y distintivos del siglo XX ha sido la “crisis de la metafísica” y la necesidad de llevar a cabo su “superación”, su “desconstrucción” o su “reconstrucción” post-metafísica. Se ha planteado incluso la posibilidad de que la filosofía occidental haya llegado a su “final” o a su “muerte”. Basta pensar en autores tan diversos como Heidegger y Wittgenstein, Lévinas y Rorty, Adorno y Derrida: todos ellos se han planteado el problema de los “confines” de la filosofía. Este debate ha estado condicionado por dos circunstancias históricas decisivas: por un lado, la terrible “guerra civil europea” (1914-1945), que puso fin a la autocomplacencia de Europa occidental y a su hegemonía sobre el resto del mundo; por otro lado, la división entre las llamadas “dos culturas” (la tecnocientífica y la humanístico-artística), que surgió con la revolución industrial y que a su vez ha provocado la fractura intelectual entre los dos grandes bloques filosóficos del Occidente euroatlántico: los “analíticos” anglo-americanos y los “continentales” europeos.

Todo esto explica que a lo largo del siglo XX se haya acentuado la fragmentación y diversificación del pensamiento filosófico a partir de las tres (o cuatro) grandes tendencias surgidas en el siglo XIX, hasta el punto de que se han problematizado cada vez más los confines e incluso la existencia misma de lo “propiamente” filosófico.

En el caso de España, la transición de la dictadura franquista a la democracia estuvo acompañada por una “transición filosófica”. Por eso, la “crisis de la metafísica” adoptó en nuestro país un sesgo peculiar: frente al nacionalcatolicismo y el neotomismo, hegemónicos durante el franquismo, las “redes alternativas” se hicieron con el poder a partir de la Ley de Reforma Universitaria (1983), que no solo democratizó la universidad sino que también institucionalizó las nuevas “áreas de conocimiento”. Se crearon cuatro áreas filosóficas que coincidían en gran medida con las tres (o cuatro) grandes tendencias post-hegelianas: Lógica y Filosofía de la Ciencia; Filosofía del Derecho, Moral y Política, luego escindida en Filosofía Moral y Filosofía del Derecho; Estética y Teoría de las Artes; y, por último, Filosofía, el “cajón de sastre” donde se agruparon los restos del pasado metafísico y neotomista, junto con el estudio especializado del canon de autores y textos de la historia de la filosofía⁶¹.

10. La renovación de la filosofía ante los retos del siglo XXI

Pues bien, la humanidad se enfrenta hoy a unos cambios históricos de tal envergadura que la filosofía ya no puede seguir lamiéndose sus heridas de emperadora destronada, ni tampoco puede contentarse con cultivar la pequeña parcela de un saber especializado, sino que debe emprender el camino de su propia renovación, debe retomar y reelaborar su milenaria

⁶¹ Vázquez García, Francisco, *La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, 2009. Me he ocupado de la situación de la filosofía española actual en “La transición filosófica en España”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 53 (2001), pp. 147-156; “Nacimiento de la Red española de Filosofía: una perspectiva histórica”, en *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, 2ª época, año XXXIII, n° 99 (2014), pp. 7-28; y “El futuro de la Filosofía en España”, en *X Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 2014, pp. 11-34.

vocación fronteriza y *cosmopolítica*, precisamente para hacer frente a los grandes retos que le plantea la sociedad global del siglo XXI.

Voy a enumerar, muy brevemente, cuáles son en mi opinión los cambios más relevantes que están produciéndose en la naciente sociedad global, y que requieren ser afrontados con valentía por el pensamiento filosófico contemporáneo. Se trata de cambios muy profundos, muy acelerados y muy generalizados.

Por un lado, la crisis de la división sexual del trabajo (que hasta ahora ha estado vigente en todas las sociedades humanas) y la prolongación de la esperanza media de vida (que a lo largo del siglo XX ha llegado a doblarse, sobre todo en los países ricos). Estos dos grandes cambios están transformando las relaciones entre los sexos y entre las generaciones, y engendrando nuevas formas de familia, de amor, de amistad, en fin, de vínculos afectivos interpersonales entre hombres y mujeres, entre adultos y niños, entre sanos y enfermos, etc.; al mismo tiempo, están haciendo posibles nuevas formas de modelación *ética* y *poiética* de la propia subjetividad psico-somática, nuevas maneras de configurar la identidad personal, nuevas trayectorias biográficas; y, por último, están obligando a repensar radicalmente las relaciones entre lo privado y lo público, lo personal y lo político, la tutela de los más vulnerables y el contrato entre los iguales, en resumen, la ética del cuidado y la política de la justicia social.

Por otro lado, los cambios que afectan a la supervivencia de la humanidad. Desde el informe sobre *Los límites del crecimiento* (1972) hasta los informes periódicos del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) que se publican desde 1990, sabemos que la economía capitalista no es universalizable a todo el planeta ni sostenible a largo plazo, sino que es más bien un régimen de expolio criminalmente antieconómico, porque genera desigualdades socio-económicas cada vez más extremas, porque provoca la muerte por hambre de unas 25.000 personas cada día (lo que suma un total de más de 9 millones de personas al año), y porque está poniendo en riesgo las bases naturales de sustentación de la vida humana sobre la Tierra.

Por último, los cambios que afectan a la estructura política y a la demarcación territorial y nacional de las sociedades. Tradicionalmente, se había entendido que cada comunidad política debía ser autárquica o soberana y, por tanto, debía estar claramente separada de las demás comunidades por unos límites “naturales” e infranqueables. Desde el mito griego de la autoctonía hasta el mito moderno del Estado-nación soberano, el ideal político que Occidente exportó al resto del mundo ha consistido en identificar la etnia y la tierra, la sangre y el suelo. Este ideal político ha alimentado toda clase de guerras, dominaciones coloniales y genocidios masivos. Por eso, a partir de 1945 surgieron nuevas instituciones y legislaciones de alcance internacional, comenzando por la ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y con ellas surgieron también redes de cooperación globales situadas por encima y por debajo del Estado, unas intergubernamentales y otras no gubernamentales. Ha comenzado a gestarse el ideal de un *nosotros* cosmopolita o, más exactamente, *cosmopolítico*.

En resumen, están surgiendo nuevas formas de subjetividad y de vinculación afectiva, nuevas formas de relación tecno-económica con la biosfera terrestre y nuevas formas de convivencia política e intercultural que abarcan al conjunto de la humanidad viviente. Por tanto, necesitamos un pensamiento filosófico que se haga cargo de estas transformaciones, es decir, que sea capaz de repensar la conexión *cosmopolítica* de la experiencia humana en el nuevo contexto histórico-político de la sociedad global.

No podemos seguir atrapados en el melancólico duelo por la muerte del viejo sueño metafísico de la filosofía, sea para lamentarlo o para celebrarlo. Pero tampoco podemos seguir contentándonos con la elaboración de filosofías unidimensionales, centradas exclusivamente

en el conocimiento científico, en la convivencia política o en la subjetividad ética. Tenemos que recuperar la vocación milenaria y transcultural de la filosofía como vertebradora de las tres grandes dimensiones de la experiencia humana: *kósmos*, *pólis* y *éthos*. Como dice Carlos Thiebaut, la filosofía debe cumplir con una triple tarea: “pensar el mundo, examinar la vida y hacer la ciudad”⁶².

Ahora bien, para cumplir con esta triple tarea, la filosofía ya no puede seguir postulándose como “ciencia de las ciencias”. Ni siquiera puede presentarse, según la propuesta neokantiana de Habermas, como la portavoz única y la garante última de una supuesta racionalidad universal o trascendental que estaría ya dada de antemano, y que precisamente por ello permitiría al filósofo actuar como “intérprete” entre las distintas esferas de la experiencia humana y como “vigilante” de la validez de sus diferentes formas de racionalidad⁶³. Mucho más modestamente, los humanos del siglo XXI tenemos que comenzar por reconocer que esa supuesta racionalidad universal no está dada de antemano en ningún lugar, y que precisamente por ello debe ser tejida con “razones” heterogéneas e incluso conflictivas entre sí. La tarea de la filosofía consistirá, pues, en actuar como traductora entre idiomas diversos, como mediadora entre adversarios enfrentados, como constructora de puentes entre territorios incomunicados entre sí. Además, esta labor de mediación no contará ya con ningún método seguro, con ninguna autoridad reconocida de antemano, y con ninguna garantía de éxito.

Sin embargo, esta precariedad de la filosofía contemporánea es a la vez su gran ventaja, su inesperada oportunidad: precisamente porque ya no gobierna como reina y soberana sobre el conjunto de los saberes; porque ha sido expulsada progresivamente de todos los territorios que han ido apropiándose los distintos saberes expertos; porque se ha convertido en una apátrida sin papeles que sobrevive en *tierra de nadie*; porque sigue ejerciendo el oficio de pensar como una labor migrante, fronteriza, mestiza, híbrida, interdisciplinar e intercultural; precisamente por todo eso, se le abre a la filosofía la posibilidad de experimentar nuevas formas de conexión *cosmopolítica*, a la altura de los tiempos en que vivimos.

La misión de la filosofía en el siglo XXI no es otra que atravesar toda clase de fronteras y conectar toda clase de territorios: los “analíticos” y los “continentales”, la cultura tecnocientífica y la humanístico-artística, el Occidente euro-atlántico y el Oriente índico-pacífico, el hemisferio Norte y el Sur, y, por último, el conocimiento del mundo, la convivencia política y la modelación de la subjetividad.

A modo de breve conclusión, creo que hemos de defender el “derecho a la filosofía” como uno más de los derechos humanos, como una parte imprescindible del derecho a beneficiarse del patrimonio cultural de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, creo que hemos de renovar profundamente el ejercicio del pensamiento filosófico, para que siga siendo un patrimonio vivo y activo, para que siga creando mapas que nos permitan comprender el mundo y orientarnos en él. La filosofía tiene ante sí una gran tarea y una gran responsabilidad: ayudar a construir una *lingua franca*, una “razón común”, un territorio del pensamiento que no sea de nadie y que pueda ser transitado por todos, para que la humanidad viviente, entretejida ya en una sola sociedad planetaria, aprenda a entenderse mutuamente y a habitar de forma pacífica y solidaria en esta hermosa Tierra de nadie.

⁶² Thiebaut, Carlos, *Invitación a la filosofía: pensar el mundo, examinar la vida, hacer la ciudad*, Acento, Madrid, 2003.

⁶³ Habermas, Jürgen, “La filosofía como vigilante e intérprete”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 9-29.

CONFERENCIA DE CLAUSURA

La filosofía ante la precariedad

Victoria CAMPS

Universidad Autónoma de Barcelona

Si la filosofía ha de tener alguna incidencia en el mundo contemporáneo, los filósofos no podemos dejar de cuestionarnos lo que hacemos y plantearnos cuál es la mejor forma de hacer filosofía hoy, en el siglo XXI, después de veinticinco siglos de reflexión filosófica. El móvil originario que llevó a los presocráticos a filosofar no ha variado mucho desde entonces. Lo que ha cambiado es el conocimiento sobre la realidad. Puede que ya no sea sencillamente la admiración lo que estimule el saber filosófico, sino el anhelo de “comprender” -como insistía Hannah Arendt- lo que ninguna de las ciencias particulares llega a explicar. El afán de comprender e ir más allá de las ciencias no significa que la filosofía resuelva los problemas o clarifique las zonas oscuras de la realidad de forma satisfactoria. Hace tiempo que repetimos que lo nuestro es plantear preguntas, más que responderlas. En efecto. Pero el cuestionamiento constante cubre una necesidad que no es a la que atiende el resto de las ciencias. Cada una de ellas tiene su campo más delimitado que la filosofía. Lo cual confiere a los filósofos una mayor libertad, aunque también el riesgo de no concretar y perdernos en las generalidades.

Somos especialistas en todo *-tuttologos*, dicen los italianos-, es cierto. No obstante, a la filosofía se le reconoce una cierta habilidad en “producir conceptos” y, más aún, en analizarlos. Nuestra función es acuñar y desmenuzar los conceptos que nutren las representaciones del mundo. En tal sentido, un sentido modesto del filosofar, la filosofía puede ser un buen complemento de las ciencias sociales, cada vez más empíricas y cuantificadoras de lo que ocurre. Como ha dicho Frédéric Lordon, un economista con veleidades filosóficas, las ciencias sociales “tienen objetos sin conceptos”, mientras la filosofía aporta los conceptos para pensar los objetos. En unos tiempos como los actuales en que los problemas se multiplican y ninguno se resuelve, todo debe ser repensado. Es ahí donde la filosofía puede aprovechar su saber ancestral.

Me propongo hablar de la precariedad, un concepto en principio sin tradición filosófica, muy apegado a la realidad, pero que nombra un gran problema de nuestro tiempo. A la precariedad en sentido amplio se han referido ya otros filósofos (la más reciente, si no me equivoco, Judith Butler). Mi mirada sobre el concepto va a ser limitada. Quiero referirme mayormente a la precariedad laboral, no exactamente para discurrir sobre las causas y las maneras de la misma, sino como una situación que posiblemente esté determinando una forma nueva de autocomprensión del sujeto.

Para decirlo de una forma rápida, sólo como punto de partida, la precariedad, en todas sus formas, aparta al ser humano de la vida social, lo excluye y lo margina. Lo cual, en principio, es problemático y habría que evitarlo, aunque no conviene descartar que esa nueva forma de estar en el mundo pueda ser también una oportunidad. Quisiera profundizar en la idea de que tal vez se esté construyendo una subjetividad distinta de la surgida del primer capitalismo y de la ideología liberal: la que dio lugar a la autocomprensión del individuo como un ser autónomo, capaz de hacerse a sí mismo y de decidir qué debe hacer. En una palabra, el individuo ilustrado al que Kant insta a atreverse a pensar y saber por sí mismo.

La subjetividad moderna responde a lo que Kant llamó “giro copernicano”, y que de forma sistemática ya había instaurado Descartes con el *cogito* como punto de partida metodológico. Pensar desde el individuo, desde el yo, supone considerarlo como un ser cuyo atributo básico es la libertad: de pensamiento, de religión, de asociación. Ahí empezará el desarrollo de los derechos humanos y se establecerá el fundamento de la democracia moderna, más apoyada en la soberanía del sujeto que en la cohesión del *demos*, como ocurría con la democracia griega. Dado que la concepción de la libertad moderna nace con el primer capitalismo, el desarrollo del comercio y la economía de mercado, el derecho a la libertad moderna estará vinculado al derecho de propiedad. Sólo los propietarios son seres libres, una condición que les permite empezar a tener derechos políticos. Locke se refiere al derecho de propiedad como el derecho del individuo sobre su propio cuerpo y sobre el fruto de su trabajo. Pocos pensaron en el siglo XVII que ese derecho de propiedad, aún minoritario, no podría extenderse a todos a medida que el motor económico produjera más riqueza. No entraba en las mentes de los primeros liberales que la acumulación de la riqueza acabara siendo el gran obstáculo para que la economía de mercado libre redundara en beneficio de todos. Un obstáculo que Marx ya señaló como intrínseco al capitalismo y que hoy ha adquirido proporciones desorbitadas. En el mundo económicamente más desarrollado, cada vez son más las personas que no pueden hacer uso del derecho de propiedad sobre el fruto de su trabajo porque no tienen la oportunidad de trabajar. Por ello, y siguiendo a Robert Castel, esa nueva condición social de trabajo escaso, la precariedad, nos obliga a repensar qué significa “ser propietario de uno mismo”.

“Precariedad” tiene la misma raíz que “plegaria”. Lo que se pretende obtener a través de la plegaria es algo cuya duración o solidez no están asegurados, algo inestable, incierto, fugaz y frágil. Algo que nadie puede conseguir por sí mismo. Es paradójico que nos invada la precariedad precisamente cuando la autonomía personal se convierte en uno de los principios en que se asientan las éticas aplicadas, o cuando se habla de la necesidad de “empoderar” al individuo para que actúe por sí mismo. La precarización va en sentido contrario. Nos obliga a analizar las figuras de la incapacidad humana, que tan bien caracterizó en su momento Paul Ricoeur: no tener nada significa no poder hacer nada y no tener voz.

Introducir la idea de una subjetividad nueva derivada de una contingencia como la precariedad no debería ser un modo cómodo de aceptar lo que hay. No se trata de hacer de la necesidad virtud. Mi propósito, en la línea de lo apuntado más arriba, es analizar a fondo los

elementos de la precariedad y ver si de sus dimensiones puede extraerse algo que marque un cambio no necesariamente contrario a la emancipación del sujeto. A lo largo de la historia, la relación del hombre con el trabajo ha merecido valoraciones diversas y mayoritariamente negativas. La percepción humana del trabajo es deudora de la condena bíblica por la que Yahvé castiga a Adán a ganarse el pan con el sudor de su frente. Una visión que se corresponde con las invectivas platónicas contra los zapateros, los herreros, los comerciantes, “mercenarios viles, miserables sin nombre que son excluidos por su estado mismo de los derechos políticos”. La división entre un trabajo intelectual y digno y un trabajo servil se mantiene a lo largo de la modernidad. Sólo el marxismo se propuso redimir la necesidad de trabajar de la alienación que padecía para convertir el trabajo en la actividad específicamente humana que debía ser, un proceso creativo y libre, transformador de la naturaleza. Un *desideratum* que, por cierto, nunca se cumplió. Más acertado que las previsiones de Marx fue el manifiesto sarcástico de su yerno, Paul Lafargue, proclamando el “derecho a la pereza” a la vista del inevitable envilecimiento de la persona por causa del trabajo en las sociedades capitalistas. Trabajar es, para todos, una obligación, dijo, por su parte, Max Weber inspirándose en la doctrina puritana calvinista y con la intención de extraer de ella las virtudes del burgués. El trabajo bien entendido puede llegar a ser una bendición divina, enriquecerse no es condenable, siempre que no dé pábulo al despilfarro, al anhelo de lujo ni al uso irracional de la riqueza con la única aspiración de ser más rico.

Ninguna de esas visiones del trabajo cuadra en las circunstancias actuales. Habría que preguntarse qué tipo de ética correspondería hoy a la del burgués capitalista dibujada por Weber. El cambio fundamental es que burgueses, en teoría, somos todos, y el acceso al trabajo se nos presupone como un derecho. Hacer uso de ese derecho ha convertido al trabajo en un bien deseable, aunque sólo sea como la condición necesaria que se nos ofrece para poder elegir una vida buena. Convertido en derecho, el trabajo pasa a ser uno de los componentes de la equidad. No poder trabajar no sólo priva de una renta necesaria para obtener otros bienes, sino que arroja a la persona a una situación dramática al excluirla de algo que es la fuente de la mayoría de derechos sociales y un elemento esencial de la dignidad humana. Si la dignidad consiste, como escribió Pico della Mirandola, en la capacidad del ser humano para elegir cómo vivir, la falta de trabajo elimina dicha capacidad. Elimina, para decirlo en términos rawlsianos, una de las “condiciones sociales para la autoestima”, uno de los bienes primarios que contiene el principio de justicia. Efectivamente, de acuerdo con Rawls, la autoestima consiste en poder trazar un plan de vida y tener a mano los medios para realizarlo. El desocupado ve de golpe suprimida esa capacidad, ve suprimida una de las condiciones imprescindibles para quererse y respetarse a sí mismo.

El caso es que los ciudadanos de los Estados de derecho han visto cómo las estructuras que amparaban los derechos fundamentales se iban agrietando progresivamente. Ahora les embarga una sensación de vulnerabilidad (¿sinónimo de precariedad?) a propósito de todo lo que concierne a sus derechos. Temen que se privaticen los servicios sanitarios y dejen de cubrir lo que siempre habían cubierto, temen que se deteriore la educación de sus hijos, temen por la viabilidad de su pensión cuando envejezcan, y temen, por encima de todo, quedarse sin trabajo en el caso de que aún lo conserven. La desocupación laboral acarrea muchas otras precariedades, todas las que afectan al poder adquisitivo de las personas que, como su nombre indica, es la base de la economía de consumo. Cuando la renta falta o se ve gravemente reducida, las hipotecas y los créditos, los alquileres, las vacaciones, la alimentación y el vestido dejan de ser posibilidades factibles para convertirse en problemas cotidianos. Y el cambio fundamental es que todas esas pérdidas, que cada persona sufre en su propia carne, ya

no merecen la protección del Estado, como ocurría en épocas de mayor bonanza y de desarrollo creciente del Estado social. Los gobiernos, todos, han hecho suyos los principios neoliberales según los cuales es el individuo quien debe hacer frente a su condición precaria para salir de ella. A los dirigentes les interesa que la macroeconomía se recupere aún a costa de flexibilizar el mercado laboral desamparando al trabajador. De un modo u otro se quiere seguir creyendo en el principio liberal de que, si los más poderosos prosperan, de esa prosperidad se beneficiarán todos, por lo que la reducción salarial, la falta de seguridad en el empleo o la facilidad del despido deben ser bienvenidos si el resultado ha de ser la recuperación económica de todos y cada uno. Y es posible que el PIB nacional se recupere y empiece a crecer después de la crisis financiera, pero ello no implica que crezca al mismo tiempo el bienestar de los ciudadanos. La evidencia de las grandes desigualdades pone en cuestión desde su raíz el dogma liberal del *trickle down*.

Desde tales premisas, al sujeto precarizado se le recuerda que es, por encima de todo, un individuo autónomo y que debe hacer valer su autonomía. “¡Sed emprendedores!” es la consigna con que se les anima a introducirse en un mercado que no los reclama ni parece tener nada interesante que ofrecerles. El Estado, que hasta ahora sólo ha sabido hacer frente a las disfunciones del mercado por medio de la subvención, ante el crecimiento desorbitado del paro, traslada la responsabilidad a los ciudadanos y les sugiere que se busquen la vida. Bill Gates, Steve Jobs y tantos otros genios de la informática son el ejemplo a seguir del *self made man*, muestran que es posible construir un imperio a partir de unas ideas felices e ingeniosas forjadas por un grupo de amigos en los rincones de un destartado garage. La autonomía se utiliza adecuadamente cuando se compite porque la competencia es la condición del éxito. Saber competir es la primera lección que debe aprender el sujeto de nuestro tiempo. El *homo laborans* ha sido sustituido por el *homo competitor*. Por el contrario, buscar el amparo de la administración pública o de relaciones poderosas que faciliten el camino profesional son distorsiones que deben ser corregidas. Hay que hacer real la igualdad de oportunidades que se nos predica por la vía de propiciar que cada uno compita con los demás en igualdad de condiciones.

Como consecuencia de las reflexiones anteriores sobre el panorama que tiene ante sí el sujeto de un Estado de derecho, democrático, y bajo el dominio implacable de la economía de mercado, quisiera plantearme dos interrogantes. El primero, ya mencionado, qué características adquiere la subjetividad en un mundo que nos arroja a la precariedad. El segundo, qué tipo de propuestas cabe proponer en medio del oxímoron consistente en el reconocimiento del derecho al trabajo como un derecho universal y la realidad inexorable de que el trabajo es un bien cada vez más escaso.

La formación de las subjetividades depende de muchos factores, de entre los que es difícil excluir el de los grandes valores que han configurado al sujeto moderno: libertad, igualdad y fraternidad. De la asunción de dichos valores por parte de las ideologías y movimientos sociales más progresistas, ha emergido la conciencia de que somos sujetos de unos derechos que el Estado debe garantizar. En efecto, el sujeto moderno se sabe libre e igual a cualquier otro en dignidad, lo que le permite saberse a su vez acreedor de unos derechos que protegen las libertades y corrigen las desigualdades más inadmisibles. Ahora bien, en el contexto de la crisis social y política actual, la seguridad con respecto a los derechos ha ido perdiendo pie. El sujeto ha tenido que resignarse a vivir de otra forma, a ver cómo iba perdiendo beneficios que había dado por supuestos, a verse empobrecido y con cada vez menos capacidad para resistir. No han faltado teorías de cariz conspiratorio que han querido ver en las políticas de austeridad una coartada de lucha contra la crisis que de hecho ocultaba el interés por acabar con el

modelo social europeo. La “teoría del shock” de Naomi Klein es un ejemplo. Inmerso en esta realidad que le condena a la impotencia, al sujeto sólo le queda competir y hacerlo a pecho descubierto, en el contexto de un mercado laboral sin seguridades, sin negociaciones colectivas, donde las deslocalizaciones son fáciles y bien vistas, donde se propicia la movilidad a costa de la estabilidad. Es el individuo el que ha de espabilarse por sí mismo pues se le repite que en la competitividad está la clave del triunfo y del ascenso social. Como ha escrito Enrique Gil Calvo, la tríada de valores revolucionarios “libertad, igualdad y fraternidad” ha sido sustituida por esta otra: “libertad, igualdad, competitividad”. Ni atisbos de la fraternidad socialdemócrata, desbancada por la competitividad.

Esos son los elementos de la subjetividad actual: al individuo precarizado, al que ya no le es dado idear un plan de vida con mínimas garantías de que podrá llevarlo a cabo, a ese individuo resignado con su propia impotencia, se le llama a que resurja del desastre activando su capacidad para competir. No es el ascetismo weberiano, que manda aceptar el trabajo como un deber divino e incita a enriquecerse aunque “sin ánimo de lucro”, lo que ha de conducir al éxito personal. Hoy al éxito sólo es posible llegar con ánimo agresivo y competitivo. Trabajar es un fin en sí mismo, como lo es el dinero, no un medio para vivir mejor. Dado que el trabajo es un bien escaso, todo es válido para conseguirlo.

Si algo hay que concluir a la vista de la contradicción entre la proclamación teórica del derecho al trabajo y la precariedad frente a ese mismo derecho, es lo que los revolucionarios franceses ya supieron ver: que la libertad y la igualdad no podrían sustentarse si no se cultivaba al mismo tiempo el sentimiento de fraternidad entre los humanos, compelidos moralmente a repartirse unos bienes necesarios pero escasos. A estas alturas de la historia, el reconocimiento de la persona tiene como primera condición que le sea respetada su condición de sujeto de derechos. Algo que difícilmente ocurrirá si se pretende que conviva con el sostenimiento de un individualismo exacerbado que acepta sin críticas que el individuo está dotado de la capacidad suficiente para labrarse una vida digna y un cierto bienestar. El “individualismo posesivo” que, según explicó Macpherson, tiene su origen en la ideología liberal, no contempla que seamos seres dependientes unos de otros, como ha explicado bien Alasdair MacIntyre. La globalización ha dado origen a muchas redes, pero no las que unirían a las personas en relaciones fraternales. Sin solidaridad o sin fraternidad estamos a un paso de la barbarie.

Michael Hardt y Antonio Negri, en un texto publicado con el anodino título de *Declaración*, hacen una interesante descripción de las figuras de la subjetividad que son producto de la crisis social y política en la que estamos. A su modo de ver, nos hallamos ante un sujeto “endeudado”, “mediatizado”, “seguritizado” y “representado”. Apresado por esas cuatro características, al modo de imposturas que envuelven al sujeto, éste se ve empobrecido e impotente, incapaz de desarrollar todo su activo y, en definitiva, su autonomía. Son maneras de estar en el mundo derivadas del abuso y la dominación capitalista, que condenan al individuo a sentirse solo y “despotenciado”. Por eso debe reaccionar, pues “tan pronto como uno mira a su alrededor, ve que la crisis también ha tenido como resultado un estar juntos”. Lo que significa que está en nuestras manos librarnos de las condiciones de empobrecimiento y soledad si llegamos a “descubrir una fuerza que vuelva a conectar la acción con el estar juntos”.

No cabe duda de que esas características de la subjetividad actual aluden todas ellas a una radical precariedad que podríamos decir que se nos presenta como una de las formas de la “conciencia desgraciada”, consecuencia de la contradicción que padece el sujeto de derechos cuando se le abandona a su propia suerte. A diferencia de lo que pronosticaron Hegel y Marx,

ya no cabe esperar que una fuerza histórica dialéctica lleve por sí misma a la superación del estadio en que el sujeto se encuentra, hacia una forma de vida donde la libertad y la igualdad recuperen su significado auténtico. Es aquí donde debe intervenir la ética. Y debe hacerlo en dos sentidos distintos: 1) afirmando rotundamente el valor de los derechos humanos como elemento imprescindible de una sociedad decente; 2) fomentando una ética de las virtudes que propicie formas de vida compatibles con un reparto más efectivo de los bienes que deben garantizársele a todo ser humano.

Ahora bien, la virtud sola no nos salvará. Tiene razón MacIntyre cuando pone en duda que en el mundo contemporáneo, heredero de ideologías diversas y crisol de culturas contrapuestas, puedan florecer de nuevo virtudes del género de las aristotélicas. Aristóteles contaba con la ventaja de que hablaba para una élite de “animales políticos” cuyo *telos* en la vida estaba claro. No es el caso de las sociedades actuales. Volver a sociedades comunitarias, como propone el filósofo mencionado, es anacrónico, pero no lo es hacer de la necesidad virtud y sacarle partido a la precariedad para construir un supuesto distinto al del individuo atomizado y autónomo. O quizá una forma nueva de entender la autonomía.

Son varios los filósofos que abogan por un punto de vista que no es el que ha dado lugar al “individualismo posesivo”. El mismo MacIntyre lo hace poniendo énfasis en la dependencia como elemento intrínseco a la condición humana. Martha Nussbaum subraya nuestra realidad de seres vulnerables. Richard Sennet le reprocha al liberalismo el haber ocultado la realidad ontológica de la dependencia: “La dignidad de la dependencia no ha sido nunca vista por el liberalismo como un proyecto viable”. Guillaume le Blanc agarra por los cuernos la cuestión de la precariedad para considerarla no sólo desde la perspectiva sociológica, sino ontológica: toda vida es vulnerable, “ningún ser vivo es acabado”, como dijera Canguilhem.

A partir del nuevo punto de vista, se plantean preguntas filosóficas de calado. Así, cómo compaginar la vulnerabilidad con la autonomía, porque no se trata de renunciar a esa conquista de la Ilustración (el sujeto que piensa por sí mismo), sino de no pensarla sólo de modo que, ante las contingencias que se le oponen, el individuo se vea expulsado fuera de sí, fuera de la humanidad, dejándolo sin voz y sin rostro como empieza a ocurrirle al individuo precario. Al referirse a la “vida precaria” como la de aquellas personas que viven expuestas al insulto, a la violencia, a la exclusión, con el riesgo de ser privadas de la condición de sujetos reconocidos, Judith Butler concluye que no es posible reivindicar un derecho cuando de lo que se carece es precisamente del derecho a la reivindicación. En esta misma línea, Guillaume le Blanc se pregunta qué hacer para “deshacer la precariedad”, del mismo modo que Butler habla de “deshacer el género”. Hará falta una antropología nueva, una visión del ser humano sobre todo como “ser relacional”, y no como individuo autónomo, para conjurar la amenaza que se cierne ahora sobre las identidades sociales que no cumplen los requisitos de una existencia “normal”, entre ellos el de poder contar con la seguridad de un empleo y un salario. Será preciso dejar de ver la precariedad como algo anormal. Partir del supuesto de que la vulnerabilidad o la discontinuidad de las formas de vida (y, en concreto, la discontinuidad laboral) definen nuestra condición, implica repensar las identidades sociales a la luz de una multiplicidad de formas de vida inédita hasta ahora.

El cambio al que me refiero pasa inevitablemente por una transformación estructural que afecte a la función del trabajo en nuestras vidas. Deshacer la precariedad -dice Le Blanc- implica el rechazo de una forma de vida gobernada casi exclusivamente por el trabajo. O una redefinición del trabajo ampliando el concepto para incluir en él otros modos de trabajar, como el trabajo doméstico o las actividades del cuidado. Hay que repensar en serio la función del trabajo y extender el concepto a quehaceres hasta ahora no reconocidos como tales. Hay

que ir “más allá del trabajo” y no ver la identidad profesional sólo como “el ejercicio de una profesión o de un empleo determinado, sino como algo que engloba las diversas formas de trabajo que toda persona es susceptible de realizar a lo largo de su existencia” (Alain Supiot). Desde tal perspectiva, la noción de justicia social no queda reducida sólo a la asistencia social, sino que compromete a una “política de ciudadanía social” que responde a la realidad innegable de la vulnerabilidad y la dependencia.

La convicción de que es perentorio aceptar un nuevo paradigma de trabajo ha sido reiteradamente defendida por varios sociólogos en los últimos años, desde André Gorz, pasando por Jeremy Rifkin, a Ulrich Beck. A juicio de Rifkin, la reducción de horas de trabajo no es sólo un imperativo de la tecnología, sino “el primer requisito para la libertad”. Nos vemos impelidos a tener que elegir entre dos modelos: el de unos pocos trabajando mucho y el resto viviendo del subsidio, o el de avenirnos a compartir jornadas laborales más cortas para todos. El resto de tiempo, hasta ahora destinado al ocio, puede dedicarse a lo que el mismo Rifkin denomina “economía social” y Ulrich Beck llama “trabajo cívico”. Sería una forma de poner menos énfasis en la productividad (¿por qué la producción siempre ha tenido un valor que se le ha hurtado a la reproducción?), para ponerlo en las relaciones humanas, en la responsabilidad social o en el fomento de los vínculos de fraternidad. ¿Qué trabajo es una bendición?, ha escrito Rafael Sánchez Ferlosio, ¿el opuesto al ocio o el opuesto al paro?

Ulrich Beck advierte que será difícil seguir hablando de democracia si no es garantizable la sociedad de pleno empleo. Por eso, su propuesta se dirige a construir una sociedad de “ciudadanos activos” o de “seres comunales” que reactiven la democracia y la identidad ciudadana. Entramos en un paradigma distinto al que se ha mantenido desde la industrialización: el de la sociedad poslaboral, sociedad de ciudadanos que buscan la antítesis del trabajo tradicional. La ideología de la producción ha demonizado al hombre improductivo, en el sentido ya preconizado por San Jerónimo: “Trabaja para que el diablo te encuentre siempre ocupado”. No, el camino ya no es ese. La antítesis de la sociedad laboral a la vieja usanza no es tampoco la sociedad del ocio, sino “una sociedad política, dando a esta palabra un nuevo sentido”. Una política con mayor protagonismo para toda la ciudadanía, centrada en los derechos cívicos y en la crítica social, pues el trabajo cívico es necesario allí donde abundan los problemas y conflictos sociales.

Es cierto que el cambio es difícil, que cuenta con la oposición de quienes ven en él una forma simple de abaratar los salarios y dejar que el Estado se desentienda de sus obligaciones. Pero nadie afirma que dar paso a un trabajo civil y voluntario sea una empresa que pueda surgir sin apoyo económico de ningún tipo. El trabajo cívico supuestamente es espontáneo, pero toda espontaneidad que aspire a tener un recorrido largo debe organizarse.

Una de las consecuencias positivas de la crisis financiera es que la ciudadanía exige cambios. Enriquecerse y triunfar económicamente no puede ser el fin de una vida buena. Existen alternativas al modelo capitalista financiero que auguran formas de vida mejores para todos. Pero ponerlas en marcha implica agregar voluntades. La fraternidad, si aún significa algo, no puede quedar reducida a la beneficencia que acude en auxilio del desposeído porque nadie más lo hace. El Estado de bienestar tiene que ser algo más que un “Estado reparador”. Mientras las desigualdades crezcan y la minoría poderosa de los muy ricos mueva los hilos en función de sus intereses, la precariedad sumirá a muchos en la impotencia y la exclusión. Y tampoco eso conviene económicamente. Como Rawls repitió en toda su obra, ninguna sociedad es estable si la cooperación no forma parte del estilo de vida de los ciudadanos.

Por supuesto, la investigación sobre la precariedad y sus consecuencias para la autocomprensión del sujeto no ha hecho más que empezar. Muchas de las grandes ideas en torno a las cuales se ha desarrollado la filosofía -democracia, justicia, autonomía- tienen que ser reconstruidas a la luz de las nuevas circunstancias. Vivir precariamente sugiere a la vez una renuncia a algunos de los valores más preciados y un reconocimiento más lúcido de la finitud y vulnerabilidad del ser humano. De saber conjugar ambos sentidos depende que el futuro sea un progreso en lugar de un retroceso.

Bibliografía

- Beck, Ulrich, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Butler, Judith, *Precarious Life*, London/New York, Verso, 2004.
- Castel, Robert, *L'insecurité sociale*, Paris, Seuil, 2003.
- Gil Calvo, Enrique, "La hegemonía de la competitividad", *La Maleta de Portbou*, nº 4, Barcelona, marzo/abril 2014.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Declaración*, Madrid, Akal, 2012.
- Le Blanc, Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007.
- MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 2006, 2ª ed. rev.
- Rifkin, Jeremy, *El fin del trabajo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Sennet, Richard, *Respect*, Paris, Albin Michael, 2003.
- Supiot, Alain, *Au delà de l'emploi*, Paris, Flammarion, 1999.

Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación FFI2012-33370 del Ministerio de Economía y Competitividad.