

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Volumen I

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
<http://redfilosofia.es>
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ,
Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY,
Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO,
Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS,
Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN,
Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID,
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ,
Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen I

Índice general, presentación y sección temática 1

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

Sección temática 1: Antropología filosófica y teoría de la cultura

Coordinación: José Luis MORENO PESTAÑA (U. de Cádiz) y
Ricardo PARELLADA REDONDO (U. Complutense de Madrid)

Madrid, 2017

ÍNDICE GENERAL

VOLUMEN I

Índice general, presentación y sección temática 1

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

| | Páginas |
|--|---------|
| Índice general | 5-10 |
| Presentación <i>Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO</i> | 11-15 |
| | |
| Sección temática 1: Antropología filosófica y teoría de la cultura | |
| Coordinación: José Luis MORENO PESTAÑA (U. de Cádiz) y Ricardo PARELLADA REDONDO (U. Complutense de Madrid) | |
| Definiendo lo no humano. Recorrido histórico sobre la dicotomía naturaleza-cultura <i>José Carlos SANCHO EZQUERRA</i> | 19-29 |
| El valor de la guerra y la paz en el pensamiento fenomenológico de Max Scheler <i>Marisol RAMÍREZ PATIÑO</i> | 31-43 |
| «Reducción» y «emergencia» en torno a la idea de naturaleza humana <i>Ricardo TERUEL DÍAZ</i> | 45-55 |
| Guerra y destructividad. El lado oscuro del alma <i>M. Mercè DOMÍNGUEZ REGUEIRA</i> | 57-72 |
| Política de fronteras en la antropología filosófica de Roger Caillois <i>Nicolas PETEL-ROCHETTE</i> | 73-82 |
| La productiva contribución de la Sinología a la enseñanza de la Filosofía <i>Gabriel TEROL ROJO</i> | 83-96 |

VOLUMEN II
Secciones temáticas 2 y 3

Sección temática 2: Estética, teoría de las artes y literatura
Coordinación: Ricardo Jesús PINILLA BURGOS (U. P. de Comillas)
y Marta TAFALLA GONZÁLEZ (U. Autónoma de Barcelona)

| | Páginas |
|--|---------|
| O Valor Filosófico do Cinema. A Ética Relacional no Documentário de Fabulação <i>Susana VIEGAS</i> | 9-18 |
| El Carnaval de Cádiz. Una aproximación estética bajo la mirada bajtiniana <i>Fabiola BLANCO DOMÍNGUEZ</i> | 19-27 |
| Sección temática 3: Ética Coordinación: Txetxu AUSÍN (IFS-CSIC) | |
| Moral pensada y moral vivida. Ética y vida cotidiana en Adela Cortina Orts <i>Teresa SEVILLA ZAPATA</i> | 31-40 |
| La ética como proyecto creador de la inteligencia. Una aproximación al pensamiento ético de José Antonio Marina <i>Vicente COVES MORA</i> | 41-46 |
| O si mesmo em Paul Ricoeur: O problema ético na ipseidade do si <i>Jeferson FLORES PORTELA DA SILVA</i> | 47-55 |
| La mejora humana. Más allá de la radicalidad <i>Jesús PARRA SÁEZ</i> | 57-70 |
| Ética militar y robótica: Drones, robots militares, sistemas de armas autónomas letales y la transformación de la naturaleza de la guerra en el siglo XXI <i>Aníbal MONASTERIO ASTORIZA</i> | 71-83 |

VOLUMEN III
Secciones temáticas 4 y 5

Sección temática 4: Filosofía, ciencia, tecnología y sociedad
Coordinación: Eugenio MOYA CANTERO (U. de Murcia)
y Ana RIOJA NIETO (U. Complutense de Madrid)

| | Páginas |
|--|---------|
| Lo que no nos cuenta el método científico. Una revisión desde la filosofía blumenbergiana <i>Josefa ROS VELASCO</i> | 9-24 |
| Actitud ante el riesgo: enfoques antropológico, matemático y Filosófico <i>Miguel YARZA</i> | 25-38 |
| El carácter fronterizo de la actividad científico-tecnológica <i>Sergio URUENA LÓPEZ</i> | 39-48 |

| | |
|--|-------|
| Posthumanisme: L'última frontera? Desconstruint les fronteres de la humanitat <i>Anna SARSANEDAS DARNÉS</i> | 49-57 |
|--|-------|

| | |
|--|-------|
| Construir, habitar, pensar (de otra manera). La arquitectura entre la ecología política y el fondo gastado de la modernidad <i>Luis ARENAS</i> | 59-72 |
|--|-------|

Sección temática 5: Filosofía de la historia

Coordinación: Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO (IFS-CSIC)
y Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (U. de Cádiz)

| | |
|---|-------|
| Krausismo y Filosofía de la Historia <i>Daniel RUEDA GARRIDO</i> | 75-82 |
|---|-------|

| | |
|--|-------|
| Georg Lukács y Jean-Paul Sartre. Consideraciones a partir de un debate inconcluso <i>José MENDÍVIL MACÍAS VALADEZ</i> | 83-91 |
|--|-------|

| | |
|--|--------|
| De la frontera a la intemperie. Un recorrido filosófico por las diferentes formas de habitabilidad <i>David PORCEL DIESTE</i> | 93-102 |
|--|--------|

| | |
|--|---------|
| La historia interminable o Contra el fin de la historia. Una aproximación fenomenológica al concepto de Historia <i>Elisa FERNÁNDEZ BASCONES</i> | 103-114 |
|--|---------|

| | |
|--|---------|
| Memoria y olvido en nuestro régimen de historicidad <i>Rafael PÉREZ BAQUERO</i> | 115-126 |
|--|---------|

VOLUMEN IV
Sección temática 6

Sección temática 6: Filosofía, didáctica y educación

Coordinación: Manuel SANLÉS OLIVARES (Colegio Altair, Madrid)
y Cruz ANTÓN JIMÉNEZ (IES Gonzalo Torrente Ballester, San Sebastián de los Reyes)

| | |
|--|---------|
| | Páginas |
| <i>Paideia e Ilustración: los proyectos educativos de Rousseau y Schiller</i> <i>Olaya FERNÁNDEZ GUERRERO</i> | 9-20 |

| | |
|--|-------|
| El derecho a la Filosofía. Declaración y tesis según Derrida <i>Miguel Ángel MARTÍNEZ QUINTANAR</i> | 21-34 |
|--|-------|

| | |
|--|-------|
| Té trellat educar localment en una societat global? La presència del nacionalisme en el panorama educatiu actual <i>Jaume RUIZ I PEIRÓ</i> | 35-40 |
|--|-------|

| | |
|--|-------|
| Ensayo sobre la interioridad. Filosofía y mindfulness <i>Antonio JESÚS NUÑO LÓPEZ</i> | 41-48 |
|--|-------|

| | |
|---|-------|
| La Práctica Filosófica para la paz <i>Soledad HERNÁNDEZ BERMÚDEZ</i> | 49-54 |
|---|-------|

| | |
|--|-------|
| La imagen corporal. Una propuesta didáctica para la enseñanza de las prácticas corporales a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty <i>Emilio GINÉS MORALES CAÑAVATE</i> | 55-70 |
|--|-------|

Índice general

Fenomenología de la educación a distancia. El sustrato digital 71-77
Adrián BUENO JUNQUERO

Entre el relato épico y la hermenéutica 79-89
Rosa María RODRÍGUEZ LADREDA

VOLUMEN V **Secciones temáticas 8 y 9**

Sección temática 8: Filosofía política

Coordinación: Fina BIRULÉS BERTRAN (Universidad de Barcelona)
y Ángel PUYOL GONZÁLEZ (U. Autónoma de Barcelona)

| | Páginas |
|---|---------|
| Democracia, y filosofía, como apoderamiento. Portugal, por ejemplo <i>Luis G. SOTO</i> | 9-22 |

| | |
|---|-------|
| De la importancia de la universalidad de los derechos humanos, en la participación ciudadana <i>Agustina ORTIZ SORIANO</i> | 23-30 |
|---|-------|

| | |
|--|-------|
| El trabajo. El definidor central del ser humano <i>Antònia CERDÀ FIOL</i> | 31-41 |
|--|-------|

| | |
|---|-------|
| Intersubjetividad desobediente en Hannah Arendt: ni héroes solitarios ni masas rebeldes <i>Miquel COMAS OLIVER</i> | 43-58 |
|---|-------|

| | |
|---|-------|
| A ética e a política em Kant e Rawls. Rediscutindo a tolerância a partir do respeito <i>Ana Luísa CAMPOS CASSEB y José Claudio MONTEIRO DE BRITO FILHO</i> | 59-63 |
|---|-------|

| | |
|---|-------|
| El valor de la confianza en las relaciones político-institucionales. Su alcance y sus límites <i>Ginés Santiago MARCO PERLES</i> | 65-79 |
|---|-------|

| | |
|--|-------|
| Conflicto, odio y democracia <i>Harold VALENCIA LÓPEZ</i> | 81-93 |
|--|-------|

| | |
|---|--------|
| Marx e a Guerra Civil Americana: escravatura, capitalismo e socialismo <i>Paulo Fernando ROCHA ANTUNES</i> | 95-104 |
|---|--------|

| | |
|--|---------|
| La última frontera: la (pena de) muerte. Para una deconstrucción onto-teológico-política <i>Delmira ROCHA ALVAREZ</i> | 105-111 |
|--|---------|

Sección temática 9: Filosofía y Género

Coordinación: Elvira BURGOS DÍAZ (U. de Zaragoza)
y Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ (U. Autónoma de Madrid)

| | |
|---|---------|
| Masculinidades, sexualidad y género <i>Iván SAMBADE BAQUERÍN</i> | 115-128 |
|---|---------|

| | |
|--|---------|
| Razón y útero. La sorprendente intervención de G. Casanova en un tópico secular <i>Stella VILLARMEA</i> | 129-143 |
|--|---------|

VOLUMEN VI
Secciones temáticas 10, 11 y 12

Sección 10: Historia de la filosofía

Sección 10.1: Filosofía antigua y medieval

Coordinación: Francesc CASADESÚS BORDOY (U. de las Islas Baleares)
y Rafael RAMÓN GUERRERO (U. Complutense de Madrid)

| | Páginas |
|--|---------|
| La naturaleza del filósofo platónico: entre las fronteras de lo humano y lo divino <i>Francesc CASADESÚS BORDOY</i> | 9-19 |
| Poesía para los mortales. La poesía en la antigua Grecia y las fronteras de lo humano y lo divino <i>Lucas DÍAZ LÓPEZ</i> | 21-27 |
| | |
| Sección 10.2: Filosofía moderna y contemporánea | |
| Coordinación: Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN (UNED) y Nuria SÁNCHEZ MADRID (U. Complutense de Madrid) | |
| Aspectos del «De Homine» de Thomas Hobbes <i>Josep MONSERRAT MOLAS</i> | 29-41 |
| Pensar más allá de lo extenso. Una interpretación del pensar «sub specie aeternitatis» como disposición existencial fundamental en Spinoza <i>Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN</i> | 43-51 |
| La imposibilidad (biográfica y ontológica) de hallar en la filosofía de Friedrich Nietzsche elementos para un pensamiento político emancipador <i>Jorge POLO BLANCO</i> | 53-65 |
| ¿Cambio de paradigma o continuidad? Una lectura crítica del posthumanismo de Rosi Braidotti <i>Francisco CONDE SOTO</i> | 67-78 |

Sección 11: Lógica, lenguaje y argumentación

Coordinación: Enrique ALONSO GONZÁLEZ (U. Autónoma de Madrid)
y Margarita VÁZQUEZ CAMPOS (U. de La Laguna)

| | |
|--|-------|
| Putnam y el cambio de referencia <i>Luis FERNÁNDEZ MORENO</i> | 81-89 |
|--|-------|

Sección 12: Ontología y teoría del conocimiento

Coordinación: Carlos MOYA ESPÍ (U. de Valencia)
y Ángeles JIMÉNEZ PERONA (U. Complutense de Madrid)

| | |
|--|--------|
| Hale on McFetridge's Thesis <i>Víctor CANTERO-FLORES y Héctor HERNÁNDEZ-ORTIZ</i> | 91-100 |
|--|--------|

VOLUMEN VII

Taller: El retorno del término medio como base de la inferencia lógica. Propuesta didáctica desde la perspectiva de una razón vital

Coordinación: Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR (IES Pablo Neruda, Huelva)

| | Páginas |
|--|---------|
| Redes de expectativas Marlo. El conjunto como base de la inferencia <i>Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR</i> | 9-24 |
| Ser y estar en las redes de conocimiento. Resolución de problemas lógico matemáticos <i>Marcos Bautista LÓPEZ AZNAR</i> | 25-39 |
| Lógica en el Diagrama de Marlo. Tratando de hacer evidente la certeza <i>Guillermo CÍMBORA ACOSTA</i> | 41-55 |

VOLUMEN VIII

Simposio 20: La filosofía española desde la transición hasta hoy (1977-2017): Un balance

Coordinación: Francisco VÁZQUEZ GARCÍA (U. de Cádiz)

| | Páginas |
|---|---------|
| Presentación <i>Francisco VÁZQUEZ GARCÍA</i> | 9-10 |
| Filosofía Política: Juan Sin Tierra <i>Fernando QUESADA CASTRO</i> | 11-28 |
| Trayectoria intelectual de Adela Cortina <i>Adela CORTINA ORTS</i> | 29-38 |
| La filosofía de la historia entendida como teoría del presente <i>Manuel CRUZ RODRÍGUEZ</i> | 39-45 |
| El destino de pensar en español. Apuntes de una biografía intelectual <i>Pedro CEREZO GALÁN</i> | 47-59 |
| Filosofía y arte. Arte y filosofía. Notas para una historia <i>Valeriano BOZAL FERNÁNDEZ</i> | 61-71 |
| La filosofía analítica en España hoy <i>Juan José ACERO FERNÁNDEZ</i> | 73-88 |
| Tecnociencias e innovaciones: desafíos filosóficos. Las tecnopersonas como ejemplos <i>Javier ECHEVARRÍA EZPONDA</i> | 89-103 |

Presentación

Antonio CAMPILLO (Universidad de Murcia)

Delia MANZANERO (Universidad Rey Juan Carlos)

La Red española de Filosofía (REF) nació en mayo de 2012 con el objetivo de reunir al conjunto de la comunidad filosófica española. Cinco años después, agrupa ya a la mayor parte de asociaciones, instituciones docentes y centros de investigación relacionados con el ejercicio de la profesión filosófica. Están vinculadas a ella unas 75 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 cincuenta asociaciones de diferentes campos temáticos, niveles educativos y comunidades autónomas.

Uno de los fines fundacionales de la REF es la defensa de los estudios de Filosofía en el sistema educativo, y durante los últimos cinco años hemos tenido que enfrentarnos en España a un gobierno del Partido Popular que no sólo ha realizado grandes recortes presupuestarios en educación, universidades e investigación, sino que también ha impuesto unilateralmente una nueva ley educativa, la LOMCE, que fue aprobada en diciembre de 2013 con la oposición de la mayor parte de la comunidad educativa y de los partidos políticos, y que ha sido muy lesiva para los estudios de Filosofía en la enseñanza secundaria. Desde la REF hemos logrado reducir los efectos negativos de la Ley Wert en nueve comunidades autónomas, que han mantenido la Historia de la Filosofía en alguna o en todas las modalidades de Bachillerato. Y, tras la comparecencia del presidente de la REF, el 17 de mayo de 2017, ante la Subcomisión para la elaboración de un gran Pacto de Estado Social y Político por la Educación (creada en el seno de la Comisión de Educación y Deporte, por acuerdo del Pleno del Congreso de los Diputados del día 21/12/2016, y constituida el día 14/02/2017), también hemos logrado que el PP reconozca su error y manifieste su disposición a que el Pacto Educativo devuelva a la Filosofía el relevante papel que ha venido desempeñando en el sistema educativo español. Esperemos que los grupos parlamentarios sean capaces de lograr ese Pacto Educativo.

Otro de los fines de la REF ha sido la promoción de la Olimpiada Filosófica de España (OFE), como un lugar de encuentro del alumnado y el profesorado de enseñanza secundaria. Cada año se elige un tema de debate, y los ganadores de la fase autonómica participan como finalistas en la fase estatal. Estas olimpiadas filosóficas, que cuentan con cuatro modalidades diferentes (Disertación filosófica, Dilema moral, Fotografía y Vídeo), permiten hacer del pensamiento verbal y visual no una mera obligación escolar, sino un ejercicio público de la propia razón por parte de cualquier adolescente. Desde el curso 2013-2014, la OFE se ha celebrado cada año en una ciudad distinta, con la colaboración de las asociaciones filosóficas de ámbito autonómico, las Facultades de Filosofía de las respectivas universidades y los gobiernos regionales y municipales en cuya ciudad se celebra la OFE: Salamanca (2014), Madrid (2015), Oviedo (2016) y Murcia (2017). En la OFE celebrada en Murcia, han participado 458 centros escolares de 16 comunidades autónomas y han resultado finalistas 64 estudiantes: 22 en Disertación filosófica, 16 en Dilema moral, 17 en Fotografía y 9 en Vídeo. La V OFE se celebrará en mayo de 2018 en las ciudades extremeñas de Cáceres y Mérida. El éxito de estos encuentros filosóficos ha hecho que Santillana, una importante editorial en el sector de la educación, haya ofrecido a la REF la posibilidad de editar gratuitamente los textos de los finalistas de cada año en las modalidades de Disertación filosófica y Dilema moral.

Además, la REF también ha comenzado a colaborar con la delegación española de la Olimpiada Filosófica Internacional (OPI), un acontecimiento promovido por la UNESCO y la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), y en el que cada año participan estudiantes de secundaria de todo el mundo que deben disertar por escrito, en un idioma diferente al suyo, sobre un tema elegido por los organizadores. La delegación española viene participando en la OPI desde 2012. En 2014, en Vilna (Lituania), un estudiante español obtuvo la medalla de bronce. En 2017, en Rotterdam (Holanda), en donde participaron delegaciones de 45 países, otro estudiante español obtuvo la medalla de plata, tras haber obtenido el segundo premio en la IV Olimpiada Filosófica de España.

Un tercer objetivo de la REF, de gran importancia en la era global en que vivimos, ha sido la cooperación internacional con otras organizaciones filosóficas extranjeras, sean de ámbito nacional, continental o mundial. De hecho, la REF ya es miembro activo de la FISP, que organiza cada cinco años el Congreso Mundial de Filosofía (WCP). Y es también una de las organizaciones promotoras de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF), que el pasado mes de abril de 2017 celebró su primer encuentro en Salvador de Bahía (Brasil) y aprobó por unanimidad la *Declaración de Salvador en favor de la Filosofía*, cuyo último punto dice así: “Las asociaciones filosóficas firmantes de la presente Declaración nos comprometemos a trabajar de manera coordinada en favor de la Filosofía. Y, para ello, acordamos crear la Red Iberoamericana de Filosofía, con un triple objetivo: defender en todo el ámbito territorial iberoamericano la presencia de los estudios de Filosofía en el sistema educativo; cooperar en la organización de los Congresos Iberoamericanos e Interamericanos de Filosofía; y promover en todo el mundo la creación y difusión del pensamiento filosófico en español, en portugués y en las demás lenguas minoritarias del ámbito cultural iberoamericano”.

Por último, otra finalidad fundacional de la REF es la organización de 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. Este congreso trienal pretende ser un espacio de encuentro de la comunidad filosófica española, aunque acoge también a colegas de otros países europeos e iberoamericanos. En este espacio tienen cabida todas las temáticas y

orientaciones filosóficas. Sobre todo, pretendemos que puedan abordarse los problemas que hoy en día son objeto de investigación y de debate en los más diversos campos del pensamiento, incluidos los temas de educación y didáctica de la filosofía.

El I Congreso internacional de la Red española de Filosofía “Los retos de la Filosofía en el siglo XXI”, 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. Era la primera vez que se celebraba un congreso de este tipo y la respuesta de los profesionales de filosofía fue impresionante: se inscribieron más de 400 personas y se presentaron unas 270 comunicaciones, distribuidas en 10 secciones temáticas, 12 simposios monográficos y 7 talleres. Participaron filósofas y filósofos de toda España, pero también de otros países de Europa y de Iberoamérica.

Tres años después, del 13 al 15 de septiembre de 2017, vamos a celebrar el II Congreso internacional de la REF en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, con el título “Las fronteras de la humanidad”. Hemos elegido este título general porque consideramos que la humanidad se enfrenta hoy a una serie de retos que están poniendo en cuestión sus límites e incluso su propia existencia, no solo como especie viviente sino también como comunidad moral y como proyecto político de convivencia cosmopolita.

Vivimos en una Tierra común cada vez más poblada, interconectada e interdependiente, pero no cesamos de multiplicar las fronteras geopolíticas, los muros físicos, las barreras jurídicas, las discriminaciones económicas, sociales, sexuales y culturales entre diferentes grupos humanos. Conocemos cada vez mejor los estrechos vínculos evolutivos y ecológicos que nos unen a los demás seres vivientes, pero seguimos reduciendo la biodiversidad de nuestro planeta, socavando los equilibrios de la biosfera y exaltando la superioridad y exclusividad de nuestra especie. Estamos desarrollando innovaciones tecno-científicas capaces de alterar los límites biológicos de lo humano, desde el nacimiento hasta la muerte, pasando por las múltiples prótesis que interactúan con nuestro organismo, pero no somos capaces de determinar los límites éticos, jurídicos y políticos de la humanidad. Alardeamos de vivir en la sociedad del conocimiento, pero menospreciamos cada vez más todos los saberes artísticos, humanísticos, científicos y filosóficos que nos hacen más dignamente humanos.

En esta ocasión, tras convocar a la comunidad filosófica al II Congreso internacional de la REF en el marco temático anteriormente descrito, la respuesta de los profesionales de la filosofía ha sido aún más impresionante: contamos con unas 350 comunicaciones (un 25% más que en el I Congreso), distribuidas en 12 secciones temáticas (175), 20 simposios (157) y 6 talleres (18). A ello hay que añadir dos conferencias plenarias, 21 presentaciones de libros y de revistas, dos espectáculos artísticos (uno de danza y otro de música) y la Asamblea General de la REF.

Basta leer algunos de los títulos de los simposios, para saber en qué están pensando las filósofas y los filósofos españoles de hoy: “El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria”, “Las migraciones y las fronteras de la justicia”, “La ciudad y el espacio político”, “Neuroética y neuroeducación: directrices para las éticas aplicadas”, “En tiempos de extrema amenaza: respuestas éticas y políticas a la crisis civilizatoria”, “Filosofía del nacimiento: repensar el origen desde las humanidades médicas”, “La humanidad vulnerada: violencia, globalización y género”, “Reflexiones sobre políticas feministas en el contexto neoliberal actual”, “Sujetos emergentes en la esfera pública”, “Proximidades y lejanías entre la computación en nube, la Internet de las cosas y la experiencia de la vida”, etc. Como puede comprobarse fácilmente, la filosofía española de hoy está muy atenta a los grandes retos que nos plantea el mundo contemporáneo.

Queremos hacer una mención especial al único simposio que ha sido promovido por la propia REF y coordinado por el profesor Francisco Vázquez García: “La filosofía española desde la Transición hasta hoy (1977-2017): un balance”. Es también el único simposio del II Congreso de la REF cuyas contribuciones (al menos, siete de ellas) se recogen en estas Actas.

Con este simposio no sólo hemos querido hacer un balance de la filosofía española durante los cuarenta años de la etapa democrática; también hemos querido que fueran los propios protagonistas quienes hicieran ese balance histórico y autobiográfico. Por eso, hemos invitado a nueve filósofos y filósofas de diferentes campos temáticos (ética, filosofía política, lógica y filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia y de la tecnología, estética y teoría de las artes, feminismo, historia de la filosofía, etc.), por considerarlos representativos de lo que el profesor Vázquez García ha denominado “la transición filosófica española”.

Obviamente, en este pequeño simposio no podían estar presentes todas las subdisciplinas filosóficas, cada vez más diversificadas, pero hemos procurado que estuvieran representados al menos los campos más relevantes. Tampoco podían intervenir todos los pensadores y pensadoras que protagonizaron la renovación de la filosofía española durante las cuatro últimas décadas, en parte porque algunos de ellos ya han fallecido o tienen algunos problemas de salud, y en parte porque el simposio dispone de un tiempo limitado. No obstante, este pequeño encuentro ha querido ser, como dice el profesor Vázquez García, “un reconocimiento y un homenaje público por parte de la Red española de Filosofía a toda una generación de pensadoras y pensadores que hicieron posible la transición filosófica en España”.

En 2014, un año después de la celebración del I Congreso de la REF, publicamos una edición digital de las Actas, con una versión en CD (editada por Publicacions de la Universitat de València, PUV, financiada por la REF y distribuida exclusivamente entre los participantes en el congreso), y una versión en la web del congreso, en la que cada comunicación puede consultarse libremente y descargarse de manera individualizada, en formato pdf. En aquellas Actas se recogieron las dos conferencias plenarias (de inauguración y de clausura) y 144 comunicaciones, aproximadamente la mitad de las presentadas oralmente en el congreso.

Tras la experiencia adquirida, y para no duplicar los esfuerzos, la Comisión organizadora del II Congreso de la REF acordó que las comunicaciones pudieran presentarse desde el primer momento en dos modalidades: resumen o texto completo. De ese modo, la evaluación ciega realizada por el Comité científico permitió seleccionar no sólo las comunicaciones que podían ser presentadas oralmente en el congreso, sino también las que podían ser publicadas en las Actas.

Además, este nuevo procedimiento nos ha permitido preparar la edición digital de las Actas al mismo tiempo que preparábamos la organización del II Congreso, de modo que todos los inscritos en el mismo podrán acceder a los textos desde el primer momento, tanto en el archivo USB que se les distribuirá en el momento de la recepción el primer día del Congreso, como en la web oficial del congreso <<http://redfilosofia.es/congreso>>.

Queremos dar las gracias a los veintiséis miembros del Comité científico que han participado de forma desinteresada en la revisión y evaluación de todas las contribuciones presentadas al congreso, tanto en la modalidad de resumen como en la de texto completo. También queremos dar las gracias a Carlos Rivas Mangas, que ha colaborado con nosotros en el proceso de maquetación y edición digital de las Actas. Agradecemos a todos ellos la ayuda que nos han prestado y sin la cual esta publicación no habría sido posible.

Las Actas no recogen la totalidad de las 350 comunicaciones presentadas en el congreso, sino solamente aquellas que hemos recibido en la modalidad de texto completo y que han sido evaluadas positivamente por el Comité científico. En total, son 59 textos, de los cuales 49 corresponden a once de las doce secciones temáticas del congreso, 3 corresponden a uno de los seis talleres, y las 7 últimas comunicaciones corresponden al Simposio “La filosofía española desde la Transición hasta hoy (1977-2017): un balance”, de modo que constituyen un valioso documento autobiográfico sobre la filosofía española de las últimas décadas.

En resumen, estas Actas del II Congreso de la REF son una pequeña muestra de la diversidad y creatividad de la filosofía española actual. Con su publicación digital, esperamos que el pensamiento filosófico español sea mejor conocido en el resto del mundo. Y también esperamos que contribuya a enriquecer los debates públicos de la propia sociedad española.

Sección temática 1:

Antropología filosófica y teoría de la cultura

Definiendo lo no humano

Recorrido histórico sobre la dicotomía naturaleza-cultura

José Carlos SANCHO EZQUERRA

Universidad Complutense de Madrid

Introducción

Poco o nada sabemos del momento en el que los miembros de la sociedad occidental tomaron conciencia de sí mismos y empezaron a mirar su entorno como algo alejado de su individualidad. En ese momento incierto estas personas empezaron a dejar de pensarse como parte del ecosistema que les rodeaba para recorrer el arduo camino de significarlo, objetivándolo como un contexto separado de lo que más tarde se convertiría en una compleja realidad social.

El objetivo de este texto es indagar en esta separación entre el individuo y el entorno, que acabará traduciéndose en una serie de dicotomías entre naturaleza y cultura que dividirá lo humano y lo no humano. La intención de esta recopilación de teorías y textos acerca de este tema es la de visibilizar los procesos históricos que han construido esta barrera entre humanidad-no humanidad, así como analizar el trato que se le da a lo no humano desde las ciencias sociales y humanas. Al hablar de lo no humano nos queremos referir a todo aquellos seres orgánicos e inorgánicos que no han nacido dentro de la especie humana y tampoco son vistos como pertenecientes a la comunidad antrópica, lo que los sitúa en la otra cara de la moneda que se suele estudiar desde las ciencias sociales.

Debido a la magnitud de esta cuestión, la división entre lo humano y lo no-humano será discutida a lo largo de la historia, y es en la que nos centraremos en la primera parte del texto,

analizando los múltiples procesos que han dado lugar a esta diferencia. Eso nos llevará a preguntarnos: ¿Por qué estudiar lo no humano? ¿Y por qué precisamente hacerlo desde las llamadas “ciencias humanas”? Por ello nos adentraremos en la definición de lo no humano, incidiendo en las características que lo constituyen y de qué manera afecta a nuestro modo de entender la realidad.

Recorrido histórico

¿Cómo y por qué surgió la división entre lo humano y lo no humano? Tal y como hemos visto, no está claro el momento exacto en el que esta dicotomía apareció, pero sí podemos ir comprobando dónde se hizo patente.

El pensamiento platónico, si nos remontamos a la tradición filosófica occidental, ya sentó las bases de lo que sería lo natural y lo social. Con Platón y Aristóteles surgió la idea de naturaleza como entidad separada de la razón (Descola, 2001) lo que configuraría toda una línea de pensamiento en lo que “aquellos”, la naturaleza, era aprehendido por la persona, que parecía salir de su letargo en el vientre materno del planeta para mirar a la cara a su alrededor y señalarlo como algo ajeno.

Estos debates helénicos ponían en juego la idea de *fisis* y *nomos* como aspectos de la vida polarizados: la espontaneidad de la vida por un lado frente a la legalidad ordenadora de la *polis* (Iranzo, 2002). Con la llegada de la tradición judeocristiana a occidente, estas ideas se afianzarían, ya que la noción bíblica de un génesis verticalizado en el que el ser humano es la imagen de Dios y el resto de seres son creados para su satisfacción, moldearía toda la cosmología acerca de la vida en la Tierra. Esta visión situaba, por tanto, al ser humano como centro del génesis universal, y caracterizaba a lo no-humano como recursos a utilizar por el primero. Los grandes teóricos católicos como Tomás de Aquino entendían que el ser humano había sido puesto en la cúspide de la jerarquía natural para dominar al resto de animales (Descola, 2012). De esta manera “el orden natural se convierte en orden divino que, al mismo tiempo, otorga al hombre una posición privilegiada sobre el resto de la naturaleza” (Aledo y Domínguez, 2001, p. 175).

Pero fue en la ilustración, en la que asentaron determinados valores relacionados con el humanismo, cuando esta dicotomía tomó forma y se solidificó incluso teóricamente. Esta época estuvo marcada por los debates sobre la libertad individual y pública, que también incluía ideas sobre la naturalidad y la aceptabilidad social (Iranzo, 2002). Fue Descartes quien más incidió en la idea de una visión científica, artificializada, del mundo físico (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011). Descartes entendía que todos los animales, salvo el humano, se regían por impulsos nerviosos, por una suerte de cadenas instintivas que provocaban acciones. Así, el animal se transformaba en una bestia-máquina alejada de la razón, y, por lo tanto, del ser humano. Esta definición de lo “animal” contribuiría a distinguir y separar de manera determinante a quien pertenece a la sociedad y quien pertenece a la naturaleza. La primera regida por la razón, el intelecto y la moral, mientras la segunda sería conceptualizada como un salvajismo instintivo e incontrolable.

En este punto tendremos que centrarnos en dos aspectos que han definido la tradición occidental y a la vez han sido protagonistas de la creación de un trato específicamente determinista hacia lo considerado como natural: el pensamiento científico y el economicista.

Aunque ambos pensamientos se interrelacionan, reproduciéndose entre sí, el pensamiento científico cartesiano marcó un antes y un después, generando una tradición que ha llegado hasta nuestros días. De hecho, autoras y autores como Haraway (1995) o Latour (2001), como

veremos más adelante, se han encargado de despiezar los conceptos e ideas de las ciencias llamadas “naturales” a lo largo del siglo XX, demostrando que la idea tan extendida de “ciencia natural” es un constructo que responde a determinadas necesidades de aspiración lógica y estructural de la sociedad occidental. Para hacernos una idea de lo arraigada que está la legitimidad científica debemos remontarnos a figuras renacentistas como el ya mencionado Descartes, Galileo o Bacon. Galileo Galilei marcó el inicio de la ciencia moderna a través de sus teorías sobre el funcionamiento de la realidad (Descola, 2001) que aparecía como fuente de conocimiento, sujeta a transformaciones por parte de la actividad e intelecto humano. Por otro lado, antes de que Descartes afirmara que el mundo físico puede ser manejado a través del conocimiento matemático, Francis Bacon entendía que la ciencia otorgaba el poder para ver la realidad como tal, sin deformaciones (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011).

Con Isaac Newton estas ideas terminaron de asentarse, gracias a la enunciación de leyes rígidas a través de las cuales se condicionaba el concepto acerca de la naturaleza, al tiempo que se otorgaban explicaciones a sus procesos y se establecía un control sobre sus dinámicas. A través de esta línea de pensamiento “la naturaleza pasa así a ser considerada como un autómata sujeto a leyes matemáticas que determinan su futuro y explican su pasado” (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011, p. 84).

¿Qué consecuencias tuvo esta idea de lo “natural” controlable sobre el entonces reciente pensamiento económico, impulsado por los mismos cambios estructurales? Adam Smith y David Ricardo, con sus primeros pasos en lo que luego se llamaría *homo economicus* (Descola, 2001), representaron el entorno en el que se movía el humano como un recurso aprovechable y generador de riqueza. La naturaleza controlable mediante leyes físicas fue sustituida por una naturaleza explotable mediante leyes económicas, que buscaban beneficio puramente económico sin pensar en otros aspectos de esa explotación (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011). Conforme las teorías fueron desarrollándose, durante el siglo XIX, ese entorno “natural” convertido en garante de materia prima se tornó en escaso y valioso. Los economistas fueron viendo que esa externalidad (algo externo, ajeno a la actividad económica: no es baladí que se considere al entorno de esta manera siguiendo esta dualidad de la que hablamos) necesitaba de un control económico de recursos para una explotación beneficiosa. Para conseguir beneficio económico, por tanto, había que controlar el entorno. Controlar, medir, parcelar, dividir y repartir. Aquello construido como natural era objeto de la actividad humana, pero no sólo eso sino que *necesitaba* ser objeto de esta actividad para tener sentido en el imaginario economicista. Con estos discursos se construía por tanto una división entre lo controlado y quienes controlan, entre lo pasivo y lo activo: dos esferas de una misma realidad que aparecen así como completamente separadas.

La economía, por lo tanto, desarrolló una perspectiva en la que otorgaba una serie de rasgos a la idea de “naturaleza”: una entidad ajena a la humanidad que debe ser subyugada, controlada en todos sus aspectos, para ser aprovechable socialmente. Se reproduce entonces la ya milenaria división entre naturaleza y cultura, siendo la primera objeto pasivo y explotado, mientras la segunda es la fuerza activa que controla la naturaleza.

Siguiendo la línea de determinadas autoras, podemos ver una analogía entre la visión de la “naturaleza” construida desde la ciencia occidental y la visión de la mujer desde el patriarcado. La economía en particular y la ciencia occidental en general “ha reducido la capacidad de regeneración y renovación creativa de la naturaleza al manipularla como si se tratase de una materia inerte y fragmentada” (Shiva, 1997, p. 41). La ciencia sería de este modo una institución patriarcal que ha prosperado a través de la subyugación no sólo de la naturaleza, sino de las mujeres, confeccionando además una idea de lo femenino paralela a lo

natural: la mujer acaba siendo vista tan objeto pasivo de explotación como es vista la naturaleza.

En consecuencia, podría hablarse del carácter estructural y arraigado de esta división imaginaria y arbitraria entre lo natural y lo cultural, que además coincide y se reproduce mediante la diferencia genérica atribuida a las mujeres en occidente, siendo subyugadas por el patriarcado de manera homónima a la explotación de lo natural por la sociedad. No carece de importancia esta dicotomía: lleva arrastrando desigualdades desde, al menos, época helénica.

A través de este recorrido podemos ver que la economía, a lo largo de los siglos XVIII y XIX fue reproduciendo estas concepciones dualistas del mundo, pero sin embargo no fue tan sólo esa disciplina la que continuó estableciendo los límites del mundo: también influyeron las ciencias naturales, que en el período de la Ilustración experimentaron también un desarrollo considerable. Toda una serie de pensadores de los siglos XVII y XVIII empezó a preocuparse por la concepción de la naturaleza, como Kepler, Boyle, Leibniz o Buffon (Descola, 2012). Buffon, por ejemplo, fue el primero en interesarse y promover el estudio de la naturaleza a través de categorías de conocimiento. Un coetáneo suyo, Linneo, en 1735 ya incluyó en sus clasificaciones naturales al ser humano en la familia de los primates (Kuper, 1996), lo que suscitó una serie de debates sobre lo que separaba morfológicamente al ser humano del resto de animales. Junto al pensamiento economicista se desarrolló, casi en paralelo, el naturalismo.

Esta corriente naturalista contribuyó al desarrollo de una teoría que creó toda una jerarquía en el imaginario de la animalidad, y que terminó de situar al ser humano en la situación legitimada de supremacía en la que se acabó asentando: la teoría de la evolución, que en un primer momento se puso en cuestión para luego acabar reafirmándose (Hobsbawm, 2009; Kuper, 1996) Charles Darwin al publicar en 1859 *El Origen de las Especies*, consiguió proponer una alternativa a la teoría de Lamarck (en la que los animales evolucionan adaptándose al entorno: gracias a mutaciones producidas por las prácticas de los individuos en su entorno). Esta nueva teoría innovó la perspectiva anticreacionista a través del concepto de la supervivencia: son los rasgos y capacidades que nos permiten sobrevivir los que perduran en las generaciones, mientras aquellos sujetos con características menos aptas tienden a desaparecer. Esto permite afirmar que un grupo con X características perdurará felizmente al conservar características afines a su entorno, en detrimento de aquellos seres cuyas características biológicas no lo hagan. Ingold desarrolla su visión de la teoría del forrajeo óptimo basándose en la selección natural, que entiende por el proceso mediante el cual “los individuos con estrategias más eficientes de procuración de recursos tendrán una ventaja reproductiva sobre los individuos menos eficientes” (Ingold, 2001, p. 39). Esto nos ayuda a ver cómo la teoría darwinista podría estar íntimamente relacionada con una serie de lógicas economicistas en las que la “eficiencia” y los “recursos obtenidos” determinan la vida de un grupo.

Por otro lado, y a pesar de que, probablemente, Darwin no pensaba en las repercusiones xenófobas que podrían tener las interpretaciones y ampliaciones de su teoría como toda la rama del evolucionismo social (con figuras conocidas en las ciencias sociales como Herbert Spencer o Lucien Lévy-Bruhl), ésta ha sido pilar de multitud de movimientos e imaginarios que han determinado la superioridad de un grupo de seres sobre el resto. Desde las ciencias sociales se habla de la peligrosidad de estas ideas como el caso del evolucionismo cultural en la que determinados grupos culturales son vistos como evolucionados que se imponen sobre las formas culturales arcaicas o “primitivas”. Frazer, en su obra *La rama dorada*, distingue entre magia, religión y ciencia (1999), considerando a la segunda como más “civilizada” que

la primera, y a la tercera como eje civilizatorio, iniciando así un debate en el que aparecería la ciencia como mecanismo e institución constitutivo de la civilización por antonomasia. También Tylor y Boas, que son considerados precursores de la Antropología, presentan una tendencia a dividir entre lo civilizado y todo lo demás, que queda relegado a un estigma barbárico en comparación con el etnocentrismo científico (Descola, 2012). Pero en esta ocasión me gustaría centrarme más en la diferencia entre animales. La teoría de la evolución le proporcionó al ser humano un estatus distinguido entre el resto de animales, definiéndolo como el ser evolucionado, y, por lo tanto, el legitimado para actuar sobre todo lo demás. Ya no era Dios el que situaba a la humanidad en un altar ajeno de la “animalidad”, sino que se descubría un ente divino e intocable que había decidido que el ser humano fuera distinto del resto de animales: la naturaleza. La evolución se convertía, por tanto, en un hecho natural, alejado del ser humano, controlado por fuerzas inabarcables por lo social. La evolución, abrazada por lo natural, convertía lo social en la entidad diferenciada de la que hemos estado hablando.

Estos debates, unidos a la commoción que las ideas de Darwin y su discípulo Huxley habían causado, originaron una serie de definiciones de “humanidad” que pasaban por la capacidad craneal, el bipedismo, la utilización de herramientas y más recientemente la capacidad simbólica, el lenguaje o el porcentaje del cerebro utilizado.

La expectación científica que provocaron estos conceptos coincidió con un desarrollo industrial que modificó así mismo el modo de ver la realidad. Con el fin del siglo XIX acontecieron una serie de procesos en las ciencias que modificaron el modo de entender el universo. Un desarrollo de las matemáticas a un plano más abstracto y alejado de la realidad, de lo experimentable, “la naturaleza se hizo menos natural y más incomprendible” (Hobsbawm, 2009, p. 254) es decir, lo científico se alejó de la idea de naturaleza, convirtiendo esta naturaleza en algo distante y oscuro, que contrastaba con la luz que proporcionaban esas matemáticas. Los inventos y descubrimientos tecnológicos también impulsaron un cambio de paradigma científico en el que la naturaleza, entonces más que nunca antes, estaba en la mano del hombre.

Más adelante, con la genética, la ciencia volvería a situarse frente a la realidad empírica, pero con un matiz: los descubrimientos de la genética y su posterior ingeniería, capaz de crear vida a través de métodos “artificiales”, dieron lugar a numerosos debates que actualmente siguen en vigencia acerca de lo que era producido a través de estos procesos: ¿es vida natural? ¿Qué derechos y deberes tiene el ser humano con respecto a esa vida? (Shiva, 2001) ¿Es un producto socioeconómico como lo podría ser un coche? Si le diéramos varias vueltas de tuerca al debate, incluso podríamos llegar a afirmar que el mismo automóvil es una especie mecánica que se disputa territorio con otras especies biológicas dentro de un ecosistema determinado (Iranzo, 2002). Aunque esto no resuelve nuestro problema. En una sociedad marcada por la propiedad, la capacidad de atribuir propiedad a una forma de vida es determinante sobre cómo nos moveremos en este sentido: podríamos ir con cautela, estudiando detenidamente cada creación humana para determinar si tiene semejanzas con cualquier otra forma no “antropizada” (Descola, 2003). O bien podríamos funcionar en base a principios morales en cuanto a que toda vida merece una serie de derechos, independientemente de cómo haya tenido lugar.

Este nuevo debate, junto a otros que nos proponen en la actualidad tecnologías como la genética, o la informática (¿es la inteligencia artificial “humana”?), nos lleva cuestionar los conceptos de humanidad y no humanidad que manejamos diariamente en las ciencias sociales y humanas. Sin la necesaria revisión de estas dualidades, nuestras disciplinas seguirán

reproduciendo estos procesos separatistas, ignorando o incluso ocultando deliberadamente una parte de la realidad.

Definiendo lo no humano

Esto afecta directamente a las ciencias sociales a la hora de enfrentar su estudio, y más concretamente a la antropología. Una ciencia que etimológicamente se define como *el estudio de lo humano* nace en esta dicotomía y la reproduce en tanto en cuanto centra su atención en ese aspecto de la realidad acotado y diferenciado explícitamente que es lo humano.

¿Pero qué es lo no humano? ¿Dónde establecer la frontera entre lo que es humanidad y la salvaje naturaleza deshumanizada? A falta de una definición explícita clara, y en base a lo que venimos diciendo hasta ahora, podríamos definir, en primer lugar, lo no humano como *todo ser o proceso no antropizado que no responde a los imaginarios de la especie humana*. Dicho de otra forma, animales no humanos, plantas, hongos y bacterias no domesticados (proceso del cuál hablaremos más adelante) junto a seres carentes de vida como rocas, minerales, agua, viento o magma no antropizados, es decir, por los que no ha pasado la mano del hombre (Descola, 2003), convirtiéndolos en mecanismos, estructuras y tecnologías que sí son consideradas como humanas. Tendríamos por tanto una cuádruple división de lo no humano en función de su antropización y si es un ser vivo o materia inorgánica.

Para entender el cuadro que viene a continuación es necesario tener en cuenta que las divisiones que delimita el cuadro son culturalmente construidas desde occidente, por lo que nos estamos moviendo en el plano de la representación y el imaginario. Las lecturas de Descola (2001, 2012), De Waal (2002), y Knight (2001) han facilitado la elaboración del mismo.

| | Seres vivos /orgánicos | Materia inorgánica |
|----------------|--|---|
| No Antropizado | Animales salvajes, selva virgen, parques naturales, parques nacionales*, animales en Zoos**, árboles, peces... | Montañas, colinas, cuevas naturales, océanos, suelo, acantilados, la Tierra, maremotos, terremotos, tornados... |
| Antropizado | Mascotas, animales de granja, animales en Zoos**, mesas***, puertas, carne, filetes, pescado... | Edificios, calles, minas, canales, aviones, coches, ordenadores, teléfonos, bolígrafos, pueblos... |

Cuadro 2

Antes de analizar la construcción de lo no humano que se ve reflejada en este cuadro, creo necesario explicar algunos aspectos del mismo, que ayudarán a comprender mejor su composición:

* El caso de los parques nacionales protegidos es curioso porque se antropiza el área del parque, protegiendo y controlando el paso, llegando incluso a prohibir actividades humanas de quienes viven allí, para que así responda a una lógica de “naturaleza impoluta” identificada con lo no antropizado. John Knight trata este tema de la artificialidad de lo natural cuando habla de los cultivos y las plantaciones de árboles japonesas, en las cuales el orden impuesto por lo humano acaba convirtiéndose en un desorden natural (Knight, 2001).

** Los animales no humanos recluidos en zoológicos y otras instalaciones de contención son vistos a la vez como antropizados y no antropizados. Por un lado, son controlados y “domesticados” hasta el punto de formar parte de las estructuras construidas por el ser humano. Pero, por otra parte, buscan representar una animalidad salvaje y descontrolada separada de la humanidad por rejas o barrotes.

*** Si incluyo en el apartado de seres vivos y no en el de materia inorgánica a los productos de origen vegetal y animal es precisamente porque provienen de un ser vivo. La acción antrópica convierte a esos seres vivos en material utilizable por la sociedad, en una forma de satisfacer las necesidades humanas. Este proceso los antropiza, incluyéndolos en el mundo humano.

Como vemos en el cuadro, la sociedad occidental establece una categorización de lo no humano en base a dos grandes divisiones: los seres a los que se atribuye vida frente a los que no, por un lado, y por otro los seres vistos como afectados por la intervención humana en contraste con los que no son vistos como tal. Si nos fijamos, a modo casi anecdótico, podría decirse que todo lo que toca la mano humana, sin llegar a ser humano, aparece como pasivo, controlado y regulado, inofensivo, en suma. Al contrario, lo no antropizado contiene peligro, como se ve en el miedo hacia determinados animales salvajes, o las ideas sobre catástrofes naturales. Ahora bien, si nos centramos en los animales no humanos vemos una progresión que iría de lo “más animal” a lo “más humano” mostrando un espectro de posiciones con las que el imaginario occidental juega para poner en un lugar u otro a los demás seres. Como hemos visto, en función de la animalidad o humanidad que presenten animales no humanos, éstos son más comestibles o menos, debido a su participación en la vida social de la comunidad humana (Sahlins, 2006), pero también existe una idea de superioridad o inferioridad animal basada en ideas de limpieza o la existencia de alma (Papagaroufali, 2001).

Independientemente de si las razones son místicas, sociales o higiénicas, da la sensación de que todo lo que se salga de la comunidad que forma la especie humana es visto como no humano, e incluso se utilizan rasgos genéticos para determinar la pertenencia o no de un ser a la humanidad, al menos desde la sociedad occidental. Aquellos seres que pertenecen a la especie humana genéticamente son miembros vitalicios de la comunidad antropocrática. A pesar de ello no son pocas las etnografías en las que se da cuenta de sociedades que no establecen una distinción entre lo que es humano y lo que no, ampliando la noción de animalidad a nuestra especie (Howell, 2001; Descola, 2012), por lo que esta brecha entre humano y no humano dista mucho de ser universalizable.

Pero concretamente en el paradigma occidental, en el que las certezas se construyen en base a la comparación con la otredad, la humanidad acaba también definida por lo que es considerado lo no humano. ¿Qué hace otredad a lo no humano?

Para responder a esta pregunta podemos utilizar el ejemplo del trato de la antropología a la otredad. Y es que esta disciplina nació sustentándose en la comparación (Boivin, Rosato y Arribas, 1999), no ya sólo entre diferentes sociedades, sino entre el investigador y los informantes. Por lo tanto, esta ciencia genera conocimiento al comparar, al poner en relación dos aspectos que son aprehendidos como opuestos: el yo y lo otro. A través de esta comparación identificamos quién es cada cual, y a qué grupo pertenece, y establecemos la relación que surgirá mediante esa identificación del yo y lo otro (Descola, 2012). Por ello “la otredad, frente al Nosotros, es anterioridad, ausencia o incompletud; confusión total o parcial” (Boivin, Rosato y Arribas, 1999, p. 32) lo que genera ya una relación desigual de poder en la cual el otro queda subordinado al intelectualismo antropológico del investigador.

La otredad baila en su construcción sociocultural con lo que es normal o marginal, con la

legitimidad o la estigmatización, a través de redes de poder que entienden lo otro como amenazante (Bartra, 2007) o atrasado, como se exemplifica con claridad en la división clásica entre civilización, barbarie y salvajismo, en la cual las dos últimas son dos grandes otredades que a la vez que se definen en su comparación con la civilización, definen a ésta primera. Y es la relación de poder existente entre el mundo intelectual y todo lo demás la que configura lo dictado desde la academia como legitimado frente a la otredad. Esta relación se establece no sólo entre grupos culturales sino también entre el mundo natural y el social, en el momento en el que éste último empieza a definirse a sí mismo con respecto a la naturaleza. El “yo” se define a través del “no-yo” al establecer relación con cualquier otra cosa diferente a su identidad (Descola, 2012) lo que incluye también a otros seres vivos e incluso a objetos inertes. El origen de un ladrillo, o un lago, sus características físicas y la imagen que de ellos se reproduce en la sociedad, juegan un papel definitorio en el cuál el origen, las características y la imagen atribuidas al ser humano construyen una y otra identidades, contrastándolas a través de procesos comparativos. Lo mismo pasa con las plantas, y de una manera mucho más directa, con los animales no humanos.

Porque la cuestión animal se convierte en la otredad no humana por excelencia (Puleo, 2013), ya sea a nivel moral, fisiológico, social o cultural. La otredad del animal se hace patente en la gran mayoría de la producción de las Ciencias Sociales. De hecho, la escuela de Frankfurt afirma: “mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre” (Horkheimer y Adorno, 2009) lo que convierte al animal en el gran otro, el espejo en el que la humanidad se ve reflejada. Unas veces se refleja como aquello en lo que no debe convertirse, como los famosos gallos balineses, que representan los instintos más oscuros de sus dueños (Geertz, 2006) y otras como una mera ridiculización performativa de características sociales, en la que se convierte al toro en una corrida al humillarlo y mutilarlo (Pitt-Rivers, 2002). La animalidad también es objeto de burla cuanto más se acerca a lo considerado como humano, como muestra De Waal al hablar de la similitud de los chimpancés con los humanos y cómo éstos acaban siendo payasos esclavizados del ocio humano (2002). En definitiva “cada generación ha recreado su propia visión de la animalidad como deficiencia en todo lo que se supone que nosotros los humanos poseemos en exclusividad” (Ingold, citado en Howell, 2001, p. 149) lo que se entiende como la existencia de una relación dialéctica entre la idea de animalidad y humanidad, en la que a través de estos procesos de comparación, se construye una idea del ser humano como no sólo diferente al resto de animales, sino con características especiales con un valor social clave.

Todo esto lleva a pensar que lo animal podría ser visto como estandarte de lo natural, representando todo aquello de lo que el ser humano occidental se ve libre, ya sea irracionalidad, instinto, o embrutecimiento. El animal acaba siendo la figura sobre la que recae todo el peso de la comparación entre naturaleza y cultura. Lo no humano en gran parte se termina definiendo como animalidad, distinguiendo así quién entra a formar parte de la comunidad o comunidades humanas y quién se queda fuera. Plantas y animales no humanos aparecen como ajenos a la llamada naturaleza humana, salvo aquellos domesticados. Ahora bien ¿qué es la domesticación?

A primera vista podría decirse que la domesticación aparece como solución idílica, puente fantástico entre lo no humano y lo humano, entre la naturaleza animal y la sociedad humana. A través de la domesticación, y siguiendo las necesidades de control que exige esta sociedad (Bartra, 2007; Shiva, 1995), se consigue subyugar la irracionalidad, hacer al animal salvaje sumiso ante el amo humano, que ve su posición superior legitimada a través de esta dominación. No deja de ser otra manera de explotar lo no humano para que sirva a intereses

humanos, siguiendo la cadencia económica de los siglos XVII y XVIII al tratar los recursos. Ya sea acostumbrando a perros y gatos a un entorno doméstico para proporcionar compañía, estabulando a vacas y cerdos para generar alimento, encerrando en zoos a todo tipo de animales a modo de ocio, la sociedad occidental lleva a cabo una constante selección de recursos animales para satisfacer sus necesidades. Domesticar, por tanto, significaría convertir determinadas características de lo otro en afines a lo propio, amoldar lo no humano a los caprichos humanos (de hecho, siguiendo esta idea de amoldar, se dice que las personas se domestican cuando se hacen más afines a la sociedad que las acoge). La naturaleza domesticada ya no sería naturaleza, sino un híbrido de múltiples caras que es visto como un trofeo de la lucha contra la alteridad finalmente controlado y manipulado, y al mismo tiempo como un recurso pasivo carente del peligro desordenado que evoca lo salvaje. Aunque esta concepción no deja de ser una construcción occidental que alimenta su cosmología.

En definitiva, y a pesar de que la tradición separa con tanta rotundidad lo que es humano y lo que deja de serlo, la realidad actual y los estudios etnográficos (Descola, 2012; Latour, 2007) demuestran que tal división es un producto cultural que elude cuestiones ecológicas y relaciones diacrónicamente extensas. ¿Por qué no estudiar, entonces, lo considerado como no humano desde nuestras disciplinas?

Conclusiones

La antropología, al igual que las ciencias sociales occidentales, reproduce y bebe de la dicotomía entre naturaleza y cultura (Iranzo, 2002) al igual que ha pasado con otras dualidades reforzadas para mantener las relaciones desiguales de poder, como lo masculino y lo femenino (Héritier, 2002) o lo salvaje y lo civilizado. La deconstrucción de estas realidades dicotomizadas es un proceso largo y costoso, en el que la disciplina debe centrarse para poder afrontarlo con seguridad. Como ya hemos visto a lo largo de este trabajo, no faltan autoras y autores que desde muy distintas perspectivas empiezan a abordar esta dicotomía con una mirada crítica, pero en la antropología hay una razón de peso (el juicio que conlleva el debate hacia su objeto de estudio) para deconstruir esta dualidad desde dentro y empezar a trabajar con algo que salga más allá de las etiquetas de humano o no humano.

Por ello, y tras esta investigación en la que hemos ahondado en los orígenes y reproducciones históricas de esta dicotomía, nos hemos detenido a ver los modelos categóricos de entender estos conceptos dualistas desde las ciencias sociales y hemos terminado definiendo lo no humano en base a estas autoras y autores, considero necesaria la reformulación del estudio de la antropología.

Si deconstruimos la división artificial entre naturaleza y cultura, éste proceso nos llevará a cuestionarnos otras dicotomías que he tratado aquí como lo artificial y lo natural, el instinto y la ciencia, la humanidad y la animalidad y, finalmente, lo humano y lo no humano. Para entender en su totalidad al ser humano es necesario analizar la propia *naturaleza humana* (expresión utilizada a propósito no sólo para juntar estos dos conceptos que aparecen como separados, sino para incidir en el eterno debate de las ciencias sociales sobre lo que es *naturalmente* humano), es decir dejar de ver la humanidad como algo separado, idílicamente distante, al resto del mundo debido a atribuciones simbólicas antropocéntricas, y empezar a verlo como un ser más que comparte el mundo con seres con sus propios intereses y puntos de vista. Llegados a este punto, conviene recordar la idea de Rappaport al entender que “si queremos comprender qué es lo exclusivamente humano debemos considerar asimismo aquellos aspectos de la existencia que el hombre comparte con otras criaturas” (Rappaport,

1987, p. 261). Esto quiere decir que para que el esfuerzo científico cumpla su objetivo último, el estudio de nuestra especie debe coordinarse y completarse con el estudio de los seres con los que comparte su existencia.

De ahí que crea firmemente que el futuro de las ciencias humanas, tanto para acabar de una vez por todas con esta dicotomía entre naturaleza y cultura, como para conseguir un estudio más amplio del ser humano, pasa por una colaboración estrecha con ciencias como la etología, la biología o la ecología. La brecha más cercana a nuestra disciplina de la dicotomía que tratamos aquí es la que más condiciona y limita nuestro campo de estudio: la distinción entre ciencia natural y ciencia social.

Mediante un esfuerzo colaborativo entre las ciencias humanas y naturales lo humano podrá desmitificarse, al tiempo que lo no humano se libera de ese estigma del espejo, en el que la sociedad occidental tan sólo se mira para construirse a sí misma.

Anexo Bibliográfico

- Aledo, T. y Domínguez, J.A. (2001) *Sociología Ambiental*. Grupo Editorial Universitario
- Bartra, R. (2007) *Territorios del terror y la otredad*. Valencia. Pre-Textos.
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (1999) *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Descola, P. (2001) “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI.
- Descola, P. (2003) *Antropología de la naturaleza*. Lima. Lluvia editores.
- Descola. P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires. Amorrortu
- De Waal, F. (2002) *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Barcelona. Paidós
- Frazer, J. G. (1999) *La rama dorada: magia y religión*. México. Fondo de cultura económica.
- Geertz, C. (2006) *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- Haraway, D (1995) *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.
- Hératier, F. (2002) *Masculino / Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona. Ariel.
- Herrero, Y., Cembranos, F., y Pascual, M. (coords.) (2011). *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Una nueva cultura de la sostenibilidad*. Madrid. Ecologistas en Acción.
- Hobsbawm, E. (2009) *La era del imperio. 1875-1914*. Barcelona. Crítica.
- Horkheimer, M. y Adorno. T. (2009) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta.
- Howell, S. (2001) “¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los “humanos” y otras especies”, en Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI
- Ingold, T. (2001) “El forrajeo óptimo y el hombre económico”, en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI
- Iranzo, J.M. (2002) “Un error cultural situado: la dicotomía Naturaleza/Sociedad”, en: *Política y Sociedad* 39 Núm. 3 (pp. 615-625)
- Knight, J. (2001) “Cuando los árboles se vuelven salvajes. La desocialización de los bosques de las montañas japonesas”, en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI

- Kuper, A. (1996) *El primate elegido*. Barcelona. Crítica.
- Latour, B. (2001) *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona. Gedisa
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos*. Avellaneda. Siglo XXI
- Papagaroufali, E. (2001) “Xenotrasplantes y transgénesis. Historias in-morales sobre relaciones entre humanos y animales en Occidente”, en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI
- Pitt-Rivers, J. (2002) “El sacrificio del toro”, en *Revista de Estudios Taurinos*. N° 14, Sevilla (pp. 77-118)
- Puleo, A. (2011) *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid. Cátedra.
- Rappaport, R.A. (1987) *Cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*. Madrid. Siglo Veintiuno
- Sahlins, M. (2006) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona. Gedisa.
- Shiva, V. (1995) *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid. horas y HORAS.
- Shiva, V. (1997) “Reduccionismo y regeneración: crisis en la ciencia” en Miles, M. y Shiva, V. *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona. Icaria.
- Shiva, V. (2001) *Biopiratería*. Barcelona. Icaria

El valor de la guerra y la paz en el pensamiento fenomenológico de Max Scheler

Marisol RAMÍREZ PATIÑO

Universidad Veracruzana

1.- Introducción

En 1915 –cuando la Primera Guerra Mundial estaba en su punto más álgido– Scheler escribe *El genio de la guerra y la guerra alemana*¹, un prolífico, aunque polémico ensayo, en el cual se aborda el fenómeno de la guerra en general y su relación con el porvenir cultural y espiritual de Europa. El escrito surge en medio de un estado de neurosis intelectual de la guerra, que había llevado a escritores y académicos en casi todos los países europeos a responder al llamado de su nación e implicarse activamente en el conflicto, ya sea directamente en los frentes de batalla, o bien, a través de la formación de frentes literarios, cuyas ideas –en general cargadas de una patriotería exaltada y agresiva junto con el sentimiento de unidad nacional– se articularon en los principales diarios, semanarios y revistas nacionales con el fin de defender y legitimar las decisiones belicistas a uno y otro lado del Rhin. Scheler también respondió al ineludible deber de servir a la nación con la pluma e imbuido por el júbilo y el fervor patriótico compartido por la energía heroica de las masas, tal y como él mismo admite desde las primeras páginas de su obra², esbozó algunas de

¹ Scheler, Max, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Weisse Bücher, Leipzig, 1915. Posteriormente en *Gesammelte Werke*, Bd. IV: Politisch-Padagogische Schriften, Francke-Bouvier Verlag, Bern, 1982, pp. 7-250. Nosotros utilizaremos la edición de 1915.

² “Me temo que el movimiento apasionante del espíritu del cual nació este libro –cuántas veces he tenido que dejar de lado la pluma al verme cautivo entre sus páginas– me ha llevado a juzgar a personas y pueblos más allá

las típicas y peores expresiones de la ideología nacionalista para justificar a Alemania en su agresión, a la vez que desestimaba la paz y daba la bienvenida a la guerra como una forma de renovación espiritual, creando así la impresión comprensible de que el fenomenólogo glorificaba la guerra como tal y que era un imperialista alemán de la peor especie.

No obstante, a medida que el conflicto se prolongaba y mostraba su verdadero rostro de muerte y destrucción, apagando las brasas de aquellos discursos nacionalistas ya lejanos y sumiendo a toda Europa en el más oscuro pesimismo, Scheler comenzó a enemistarse con la guerra, afirmando más tarde –tras una estancia durante la Pascua de 1916 en la Abadía benedictina de Beuron– que sólo podía haber un futuro tras las grandes batallas entre los pueblos mediante un profundo acto de arrepentimiento colectivo que fuese capaz de provocar una auténtica renovación cultural y social fundada bajo los ideales del amor, la comprensión y la paz, lo cual sólo le parecía posible en la personificación de la idea cristiana de la comunidad tal como viene dada por la iglesia católica. Doce años después, con la amenaza cada vez mayor de una segunda, y mucho más violenta, guerra mundial, Scheler se dirige ante el Ministerio de Guerra alemán, en Berlín para exponer su ensayo titulado: *La idea de la paz perpetua y el pacifismo*³, en donde contempla la consecución de la paz perpetua como real y posible, siendo éste el desafío profético para nuestra época.

En lo que sigue, nos referiremos a la interpretación filosófica de Scheler sobre la guerra y la paz, limitándonos a sus argumentos implicados en la evaluación y comprensión de ambos fenómenos. Scheler es quizás mejor conocido por sus trabajos en torno a la persona y el amor, y por lo general los estudiosos de su obra suelen pasar por encima de sus publicaciones en torno a la guerra (especialmente aquellas en donde la ensalza). Sin embargo, creemos que estos escritos son valiosos no solo desde la continuidad doctrinal del autor sino también porque representan un esfuerzo por comprender y dar solución a los problemas del presente desde una perspectiva filosófica.

2.- El valor de la guerra

Scheler no está realmente interesado en explicar los orígenes políticos de la guerra, sus razones o múltiples motivaciones; tampoco es su pretensión juzgar a la bondad o maldad de éste conflicto en particular. El objetivo primordial de *El genio de la guerra y la guerra alemana* –el cual trasciende a lo meramente propagandístico para colocarse como una emanación directa de su filosofía– es captar a la guerra en su *esencia*. Siguiendo la dirección del método fenomenológico⁴, nuestro autor emprende una escrupulosa descripción que le

de los límites de lo permitido. Si es el caso, les pido a los afectados perdonen mi estrechez de miras”. Ibíd, p. 14. (La traducción es nuestra).

³ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Alba, Barcelona, 2000.

⁴ Se ha discutido el impacto que tuvo la fenomenología para el desenvolvimiento intelectual de Max Scheler quien, para el año de 1902 (fecha en que conoció a Husserl y sus *Investigaciones lógicas*) su formación filosófica primera ya estaba completada, así como la orientación de su investigación sobre el hombre y las manifestaciones del espíritu humano. Sin embargo, el contacto con la fenomenología marcó, ciertamente, un punto de transición entre la posición neokantiana que Scheler tenía en ese momento hacia su pensamiento más maduro. A propósito, Henckmann propone un doble comienzo en la filosofía de Scheler: El primero, de tipo conceptual, refiere a su periodo en Jena, influenciado principalmente por Eucken y Bergson. El segundo, de tipo más bien metodológico, es situado también en Jena, aunque luego de su encuentro con Husserl, efectuando en adelante un análisis proto-fenomenológico para la resolución de diferentes problemas (Cf. Christian Bermes, Wolhart Henckmann, Heinz Leonhardy, *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*,

permite intuir –ver– intelectualmente la estructura significativa interna del acto bélico, libre de todo presupuesto que, en este caso, provenía principalmente de la moderna biología mecanicista, a la cual acusa de difundir una concepción errónea de la vida y, consecuentemente, de la guerra.

En efecto, Scheler contempla el fenómeno bélico como una expresión del dinamismo de la vida (*Leben*). Dicha noción, no es pensada por el muniques en términos de la biología, sino en las de la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*): “Vivir es producción, creación de multiplicidad organizada, aumento, expansión, dominio”⁵. Por tal motivo se opone a la doctrina evolucionista proclamada por Darwin, y posteriormente traspuesta por Spencer a la moral y la sociología⁶, por haber incurrido en una falsificación de la vida, debido a que sustrae su dinamismo originario y la sustituye por algo secundario y adjetivo, a saber, mera adaptación, por una tendencia hacia la propia conservación: “Este concepto –nos dice Scheler– es decididamente individualista, pasivo y mecanicista”⁷. Así, al reducir a la vida a un principio estático e impasible, la única interpretación posible de la guerra sería, de acuerdo con el propio Scheler: “Un medio imprescindible para la selección del género humano y de determinadas razas y élites dirigentes; un medio para la ‘selección de pueblos y de grupos’, subordinándola a los conceptos de ‘selección natural’ y de ‘lucha por la existencia’”⁸. Pero en la guerra no basta solamente el motivo de la propia conservación; también se lucha por valores superiores a los utilitarios, como el poder, la gloria o el honor, y esto es así porque el hombre, aunque está sujeto enteramente a las leyes naturales como el ser vivo que es, se

Königshausen und Neumann, Würzburg, 1998, pp 11-32). En vista de lo anterior ha de considerarse, por lo tanto, que la influencia efectiva de la fenomenología no puede retrotraerse en Scheler más allá de 1906, cuando en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* se describía a este saber cómo una psicología descriptiva: “La necesidad de una fundamentación psicológica de la lógica pura de un tipo estrictamente descriptivo, indica la mutua independencia de ambas ciencias, la lógica y la psicología. Esto es así porque una pura descripción es meramente un estadio de inicio de la teoría, pero no la teoría en sí misma. De este modo una misma descripción pura puede usarse como preparación para muy distintas ciencias teóricas”. (Hua, XIX, 24). Aunque, ya para la segunda edición ni este pasaje, ni el término “psicología descriptiva” aparecen. Es más, Husserl afirma en ella que la Fenomenología no es psicología descriptiva, Scheler continuó entendiendo de este modo a la fenomenología, tal y como se muestra en algunos textos redactados en la misma época por ejemplo, en la observación preliminar de *El resentimiento en la moral*: “una cosa es descomponer mentalmente el mundo de la percepción interna en complejos y estos a su vez en últimos elementos ‘simples’, investigando las condiciones y las consecuencias de los complejos modificados artificialmente (mediante la observación y el experimento), y otra cosa es describir y comprender las unidades de vivencia y de sentido, que están contenidas en la vida misma de los hombres, sin ser producidas por una ‘síntesis’ y un ‘análisis’ artificiales. Aquél es el camino de la Psicología sintético-constructiva y explicativa (orientada metódicamente en la ciencia natural); este es el camino de la Psicología analítico-comprensiva y descriptiva”. Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938, p. 7.

⁵ Ortega y Gasset, Ortega, “El genio de la guerra y la guerra alemana”, en *Obras Completas*, Tomo II: *El Espectador* (1916-1934), Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 127.

⁶ “Debido a esta lucha [por la existencia], las variaciones, por ligeras que sean y cualquiera que sea la causa de que procedan, si son en algún grado provechosas a los individuos de una especie en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con sus condiciones físicas de vida, tenderán a la conservación de estos individuos y serán, en general, heredadas por la descendencia. [...] Este principio, por el cual toda ligera variación, si es útil, se conserva, lo he denominado yo con el término de selección natural, a fin de señalar su relación con la facultad de selección del hombre; pero la expresión frecuentemente usada por míster Herbert Spencer de la supervivencia de los más adecuados es más exacta y es algunas veces igualmente conveniente”. Darwin, Charles, *El origen de las especies* (Tomos I y II), UNAM, México, 1997, p. 151.

⁷ Scheler, Max, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 37.

⁸ Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 141.

define por su capacidad de trascendencia sobre la vida misma. Esa capacidad de trascendencia es el *espíritu* (*Geist*). Suances Marcos nos da una mayor claridad a lo planteado:

Vida y espíritu no sólo son dos realidades irreductibles, sino diferentes, que pertenecen a dos esferas distintas del ser con leyes propias. En cuanto ser vivo, el hombre es un microcosmos que incluye todos los grados alcanzados por la evolución de la vida. Pero es un microcosmos espiritual o persona en que la esfera vital queda trascendida por un ámbito superior de valores que realiza el espíritu. El sentido de esta inserción del espíritu en la vida es la persona⁹.

En vista de lo anterior, la guerra es descrita por el filósofo alemán como la afirmación de los impulsos vitales de las personas singulares independientes, espirituales e individuales concentradas en una persona colectiva independiente, espiritual e individual, conocida como *Estado* (*Staat*). De acuerdo con Albert Márquez, dado su carácter esencialmente social, la persona en Scheler se concibe necesariamente como miembro de diversas unidades sociales, esto es, “tipos ideales que se presentan en la vida colectiva real en diversas ‘mezclas’ (*Vermischungen*)”¹⁰, distinguiendo cuatro formas principales: *masa* (*Masse*), *comunidad vital* (*Lebensgemeinschaft*), *sociedad* (*Gesellschaft*) y *persona colectiva* (*Gesamtperson*), siendo ésta última la unidad social de valor supremo:

Sólo la *persona espiritual colectiva* en forma de Iglesia, nación, círculo cultural, Estado, se eleva por estos dos tipos especiales de asociaciones: por encima de la comunidad vital y de la sociedad. Pues sólo en estas formaciones sociales el espíritu y los bienes autónomos realizados colectivamente por el grupo adquieren la máxima eficacia de la formación humana¹¹.

Así, a los ojos de Scheler, la Primera Guerra Mundial constituyó la evidencia más palpable de la controversia del poderío y la voluntad sostenida entre una multitud de Estados (Alemania, Inglaterra, Rusia y los otros países de Asia), cuya finalidad última –más allá de las intenciones subjetivas de los beligerantes– fue el máximo dominio espiritual sobre la Tierra.

Es cierto que no puede concebirse la guerra sin la presencia de medios físicos violentos. No obstante, para el muniques, es sólo una manifestación, medida y señal de las energías de la voluntad que entran en conflicto, mas nunca su núcleo: “Brota del espíritu y para el espíritu es la guerra en su núcleo más profundo”¹². Asimismo, la guerra no ha de equipararse con una cruel e insensata matanza. En dicho acto, la voluntad niega la existencia de una persona individual en tanto que persona, arrebatándole, por decirlo así, su ser y su dignidad. Pero en la guerra (al menos en la guerra que está concibiendo Scheler) nada hay de esto; pues se trata de una lucha no de individuos, sino de Estados en donde la violencia y la muerte es vista con una actitud de amor y gran respeto¹³.

⁹ Suances Marcos, Manuel, “Concepto y valor de la vida en Max Scheler”, en Domínguez, Atilano (Coord.) *Vida, Pasión y Razón en grandes filósofos*, Universidad de la Castilla-La Mancha, Cuanca, 2002, p. 224.

¹⁰ Albert Márquez, Marta, *Derecho y valor: una filosofía jurídica fenomenológica*, Encuentro, Madrid, 2004, p. 113.

¹¹ Scheler, Max, *El santo, el Genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires, 1961, 24.

¹² Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 10.

¹³ Es aquí donde surge la clásica recriminación de José Ortega y Gasset: “Enoja a Scheler que no se reconozca en el Estado una persona real, tan real como el individuo. ¿No debe enojar más que Scheler rebaje, dentro de la enorme persona Estado, la persona individual al papel de una imagen, de una sensación, de un instinto?” Ortega y Gasset, Ortega, “El genio de la guerra y la guerra alemana”, op. cit., p. 198. Al respecto, se recomienda revisar el trabajo de Ricardo Gibu, “En torno a la esencia del poder: Un estudio comparativo entre

Igualmente, la guerra tuvo para Scheler un valor eminentemente positivo para la creación cultural. El oriundo de Múnich sostiene que, desde un aspecto histórico, la cultura no alcanza su perfeccionamiento a través de la simple lucha por el alimento, la reproducción y el aseguramiento de la existencia; tampoco lo hace a la manera de la sociedad (Scheler piensa aquí particularmente en las corrientes ideológicas específicamente inglesas, a saber, el utilitarismo y el liberalismo), esto es, a través de una unión artificial de individuos que, buscando el mayor nivel de vida, se convierte en una inclusión de los sujetos individuales dentro de ciertas clases específicas de una red de clase de algún modo estructurada; ni por una causalidad orgánica, propio de las comunidades vitales, cuyo acrecentamiento es entendido como una derivación de la conservación mediante la herencia (la sangre, la tradición, las costumbres, el vestido). Antes bien, el crecimiento cultural se da en “aquella tendencia primaria al engrandecimiento a través de la expansión del entorno y la formación orgánica de la guerra como un recurso intencional de distribución del poder entre las naciones”¹⁴. La guerra es, pues, una fuente de renovación cultural. Gracias a ella, según el muniques, no sólo fue posible la conquista y el crecimiento demográfico en muchas partes del mundo, sino también el desarrollo de la tecnología, las ciencias, las artes y la filosofía (Scheler menciona el ejemplo del Renacimiento italiano y del clasicismo alemán, dos períodos culturales con trasfondo bélico)¹⁵, pues provoca que las dotes existentes en el hombre vuelvan a sumergirse profundamente en las fuentes creadoras del espíritu nacional y del personal de una manera tal como para recordarle quién es y para qué sirve. De ahí, que Scheler incluso nombrara a la guerra como: “El principio dinámico de la historia por excelencia”¹⁶. En contraste, es la paz su movimiento opuesto: “La paz es sólo el principio estático de la historia, mientras que toda guerra se verifica un retorno a la originalidad creadora de donde nació el Estado”¹⁷.

En correspondencia con lo anterior, Scheler estimó a la guerra como algo mucho más valioso que la paz. Empero, es importante aclarar que el filósofo no desestimó su papel, el cual también era de vital importancia, ya que permitía la adaptación al sistema dinámico de poderes determinado por la guerra precedente: “En tiempos de paz no hay una reflexión consciente sobre quién o qué somos como cultura, persistiendo la estabilidad en su forma actual de desarrollo”¹⁸. El problema para Scheler radica más bien en las intenciones de las teorías pacifistas que, a su consideración, parten de una concepción estática, y por tanto, falsa de la historia, misma que habría sido impulsada a raíz de tres ideas elucubradas por el liberalismo inglés: “La doctrina contractual del Estado, la doctrina de la armonía natural de los intereses, y la negación (mecanicista) de agentes centrales que gobiernan e intervienen en el juego de fuerzas de cualesquiera unidades elementales (mundo, alma, Estado)”¹⁹. Estas tres tesis, de acuerdo con Scheler, provocaron que autores como Spencer presentaran una ley de fases para el conjunto de la humanidad conforme la cual está haya de avanzar hacia la paz (del *status* al *contractus*, de una época teológico-belicosa a una época industrial-positivista y

Max Scheler y José Ortega y Gasset” en *Franciscanum* 163, Vol. LVII (2015), pp. 125-153, en donde demuestra que en modo alguno Scheler ha suprimido la singularidad del yo por la personalidad espiritual colectiva del Estado, tal y como fue el sentir del filósofo madrileño.

¹⁴ Ibíd., p. 53.

¹⁵ Cf. Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, México, 2010, p. 125.

¹⁶ Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 17.

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Davis, Zachary, “The Values of war and peace: Max Scheler’s political transformations” en *Symposium*, Vol. 16, núm. 2, 2012, p. 133. (La traducción es nuestra).

¹⁹ Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., pp. 29-30.

pacifica)²⁰, y, por ende, la creación de un pacifismo que demoniza toda acción bélica al mismo tiempo que busca permanentemente la paz. Querer esto sería, para el filósofo alemán, reprimir la expresión natural de la vida, su despliegue, expansión y autodefensa, hecho que daría lugar a un profundo resentimiento colectivo y a una decadencia moral.

Por último, Scheler mostró en su disertación que la guerra no es lo contrario de, sino una expresión del ser de Dios, dándole así a este fenómeno un significado sagrado. En efecto, el propósito fundamental de toda acción bélica es, de acuerdo con el muniqués: “La formación y extensión de algunas de las muchas formas de verdaderas unidades de amor (*Liebeseinheiten*), como ‘el pueblo’, la ‘nación’, etc., que son lo opuesto a aquellas sociedades fundadas fáctica o contractualmente”²¹. Inspirado en la concepción paulina del *corpus christianum* como *corpus Christi* en donde están implicados el valor propio de la persona, la idea del amor y la idea de salvación de todos sus miembros, Scheler vislumbra el concepto de *nación* (*Nation*) como una persona colectiva completa. Lo es a diferencia del Estado, cuya naturaleza asemeja a la de una “cabeza de Jano” (*Januskopfe*), una realidad dual en donde se mezcla la naturaleza y el espíritu. La nación, nos dice Scheler, es una persona colectiva espiritual fundada en una suma de voluntades que libremente deciden unir sus destinos en un proyecto común guiados por el amor, cuya labor estriba en “conducir las fuerzas impulsivas del pueblo en orden a la realización de su misión individual”²². Sólo aquí se escucha el llamado de la justicia, como una tarea personal y en última instancia, como la voluntad de sacrificar la propia voluntad de vivir. Por tanto, es el genio de la guerra “el mayor asistente de la luz, santa y hermosa del genio del amor”²³; un retorno al profundo y universal don de Dios.

3.- El valor de la paz

Contrario a lo que se pronosticaba, la Primera Guerra Mundial no fue una guerra corta, al estilo de las campañas napoleónicas decimonónicas, que tuvieron “una batalla decisiva, un número limitado de bajas y un final rápido de las hostilidades”²⁴; fue una guerra de cincuenta y un meses que desplegó un nivel de violencia y brutalidad hasta entonces desconocida en Europa, quien padeció en sus propias carnes las consecuencias del fenómeno bélico en plena era industrial con la introducción de las armas químicas, las ametralladoras y la artillería de grueso calibre. Así, el entusiasmo y las esperanzas que se había depositado al estallar “la guerra de las ilusiones” (como la llamaría Fritz Fischer), aquella que iba a acabar con todas las guerras, la guerra que traería la paz, la “guerra buena”, se extinguieron al interior de las trincheras junto con las vidas de poco más de 10 millones de personas.

Max Scheler, aunque presenció una notable mejora en sus perspectivas profesionales durante los años en que se suscitó el conflicto debido al éxito obtenido con *El genio de la guerra y la guerra alemana*, comenzó a sospechar e indignarse con el conflicto y, tras una estancia en la abadía benedictina de Beuron (lugar que ejerció un atractivo singular sobre otros fenomenólogos como Edith Stein y Martín Heidegger)²⁵ en 1916, se generó en él un “despertar religioso” y con éste, un segundo giro dentro de su pensamiento que lo obligará a

²⁰ Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 153.

²¹ Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 10.

²² Albert Márquez, Marta, op. cit., p. 118.

²³ Scheler, Max. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, op. cit., p. 280.

²⁴ Fulbrook, Mary, *Historia de Alemania*, Akal, Madrid, 2009, p. 173.

²⁵ Cf. Ferrer, Urbano, *Para comprender a Edith Stein*, Palabra, Madrid, 2008, p. 383.

replantearse –aunque no de manera inmediata– su posicionamiento político inicial. A partir de ese mismo año Scheler se concentró en la redacción de una serie de trabajos, los cuales fueron publicados en las revistas *Summa*²⁶ y *Hochland*²⁷ (ésta última de orientación católica), y que pretendían, por una parte, mostrar que el valor de la Gran Guerra en Europa fue el de poner en evidencia la profunda crisis intelectual y espiritual en la que se encontraba Europa desde hace tiempo: “La guerra, esa mentira y engaño interior, hace largo tiempo ya no existe por el veneno del nacionalismo y el subjetivismo, poniendo al descubierto una comunidad cultural europea carcomida por el relativismo y el capitalismo, y ha traído la luz del día, [...] por ello, ¡debemos incluso agradecerle a la guerra!”²⁸. Del mismo modo, el filósofo muniqués no desistió en su empresa por averiguar el sentido del fenómeno bélico, ahora concebido bajo la luz del catolicismo, como: “La primera experiencia global de la humanidad en la que ésta es llamada hacia la conversión interior y el arrepentimiento”²⁹. Ténganse en cuenta que Scheler no reconoce una responsabilidad total del pueblo alemán en la guerra, pues, a su parecer, ésta se encuentra inseparablemente entrelazada e intrincada en el resto de los pueblos de Europa y aún en el mundo entero, tal como lo expresó en su conferencia pronunciada en 1917 *De la reconstrucción cultural de Europa*:

En primer lugar, por lo tanto, debe venir el reconocimiento de que a fin de cuentas sólo hay una respuesta a la pregunta, ¿Quién o qué nación es responsable por esta guerra? La respuesta es usted, el que realiza la pregunta por lo que hizo o lo que dejó de hacer³⁰.

Así, Alemania y Europa en su conjunto serían capaces de comenzar un renacimiento cultural y social, si y sólo sí, eran capaces de asumir esta *culpa en común* (*Gemeinschuld*), lo que provocaría el despertamiento del “gran pathos del posible perdón reciproco, del posible arrepentimiento colectivo, de la penitencia colectiva por esta culpa (de la voluntad de reconciliación que hoy todavía se estremece, como avergonzada)”³¹. Por otra parte, Scheler buscó la despolitización, así como el despertar espiritual de las fuerzas religiosas y culturales del catolicismo, pues en él veía el motor para la renovación de Europa tras la guerra mediante la creación, no de un nuevo orden político o económico, sino de una auténtica *comunidad espiritual* (*Gemeinschaft*).

El esfuerzo del filósofo muniqués por rehabilitar a la Iglesia Católica a través de la asignación de esta nueva e importante tarea, le valió su designación por el Ministro Alemán de Asuntos Exteriores como “Embajador de la buena voluntad”, realizando misiones diplomáticas desde verano de 1917 y hasta octubre de 1898, dentro de los círculos católicos

²⁶ Los títulos de los mismos son: *Reue und Wiedergeburt* (Arrepentimiento y nuevo nacimiento), *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico), ambos publicados en 1917.

²⁷ A estas publicaciones pertenecen, sobre todo: *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege* (La nueva orientación sociológica y la tarea de los católicos alemanes después de la guerra) (1915/16), *Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung* (Problemas de la religión. Para la renovación religiosa) (1918), *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (La idea del amor cristiano y el mundo presente) (1917), *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas* (De la reconstrucción cultural de Europa) (1917/18), así como muchas críticas y recensiones.

²⁸ Scheler, Max, “Vom kulturellen Wiederaufbau Europas”, en *Vom Ewigen im Menschen*, Der Neue Geist, Leipzig, 1921, p. 228. (La traducción es nuestra).

²⁹ Wolfhart, Henckmann, *Max Scheler*, Beck, München, 1998, p. 27. (La traducción es nuestra).

³⁰ Scheler, Max: “Vom kulturellen Wiederaufbau Europas”, op., cit. 224.

³¹ Scheler, Max, *De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 56.

considerados como importantes de Berna, Ginebra, Viena y La Haya. Si bien, tales misiones no tuvieron una importancia decisiva, demuestran su mayor acercamiento espiritual con la Iglesia, al punto de que “se le veía y reconocía ampliamente como representante del catolicismo alemán”³².

Durante ese tiempo, Scheler también continuó trabajando dentro del paradigma político, ocupado por los problemas sociales actuales tales como el capitalismo, el socialismo, el militarismo a través del movimiento feminista y la liberación sexual. Sin embargo, él tuvo relativamente poco que decir sobre el genio de la guerra hasta el invierno de 1926/27, cuando fue invitado por el Ministerio Alemán de las Fuerzas Armadas para dirigir unas palabras hacia el joven cuerpo de oficiales, el cual, en palabras de F. J. Smith: “se encontraban profundamente divididos en dos bandos en los temas de la paz y la guerra”³³. Ciertamente, el castigo de la Gran Guerra no fue, al parecer, lo suficientemente ejemplarizante pues, a casi diez años del conflicto ya existía la amenaza, cada vez mayor, de una segunda y mucho más violenta guerra mundial. El tratado de Versalles, firmado en julio de 1919, había levantado un fuerte resentimiento en el pueblo alemán, dado que, por un lado, redujo considerablemente sus fronteras y su ejército, y por el otro, le hizo ser el único responsable moral por el desencadenamiento del conflicto, con lo que se le impuso el pago de las respectivas indemnizaciones por los daños sufridos por los aliados (aproximadamente 33 millones de dólares), provocando con este hecho un considerable aumento del gasto público. Además, la República de Weimar –el primer sistema democrático que conoció Alemania– estructuralmente débil, parecía ser incapaz de garantizar “la conflictiva existencia de las diferentes clases y grupos de una sociedad civil por debajo del umbral del golpe de Estado y la guerra civil y sin el vínculo conciliador de la simbolización unitaria del pueblo como nación”³⁴. No es de sorprender, entonces, el surgimiento por toda Alemania (y también en el resto de Europa) de movimientos extremistas que proponían soluciones simplistas basadas en la ideología y el poder, tensando aún más la práctica democrática. Ante esto, era cuestión de tiempo para que Alemania se volviera a reafirmar, pero la cuestión era: ¿Cuál Alemania? ¿la de la pluma o la de la espada?

Scheler, consciente de lo anterior, ya había dado en 1926 otra conferencia a las Fuerzas Armadas titulada *Política y Moral*³⁵, en donde aborda la profunda separación entre *poder* (*Macht*) y *espíritu* (*Geist*) que imperaba en el pueblo alemán y que, de acuerdo con el filósofo muniques, obstaculizaba el paso hacia una forma democrática de gobierno. Un año después, presenta la disertación *Sobre la idea de la paz perpetua y el pacifismo*, la cual concibe como la segunda parte de aquel trabajo sobre política y moral³⁶. Ahora bien, Scheler pretende hablar aquí sobre la idea eterna de la paz, pero no como un católico (se había separado intelectualmente de la Iglesia desde 1924), sino como un hombre comprometido moralmente a

³² Emerich Coreth, Walter M. Neidl y Georg Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Vol. 1, Encuentro, Madrid, 1997, p. 89.

³³ Smith, F. J., “Peace and pacifism”, en Frings, Manfred S. (ed.), *Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays*, Springer, Netherlands, 1974, p. 85. (La traducción es nuestra).

³⁴ Rödel, Ulrich, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, Orduña, Huerga y Fierro, Madrid, 1997, p. 126.

³⁵ Scheler, Max, «*Politik und Moral*» en *Gesammelte Werke*, Bd. XIII: *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. 4 *Philosophie und Geschichte*, Frankle Verlag, Bern, 1990, pp. 7-76.

³⁶ Scheler tenía planeado dictar la misma conferencia un año después, tras su asignación como profesor de filosofía en la Universidad de Frankfurt. Sin embargo, muere poco después de su presentación ante el Ministerio de Defensa, el 19 de mayo de 1928, siendo éste tema, en palabras de F. J. Smith: “su última preocupación filosófica”. Smith, F. J., op. cit., p. 85.

advertir sobre los catastróficos peligros que se encontraban al interior de la crisis cultural por la que atravesaba Europa en aquel momento y cuyos efectos apenas se estaban conociendo. De igual modo, Scheler, quien no se había olvidado de su disertación sobre el genio de la guerra, sintió la obligación de revertir su posicionamiento bélico inicial, estableciendo como la tesis central de su ensayo que: “La guerra y las formas de vida militares y belicosas no son inherentes en absoluto a la ‘naturaleza humana’. La paz perpetua es absolutamente posible en la historia de la humanidad”³⁷.

Efectivamente, como si de un ejercicio de catarsis se tratara, Scheler emprende una crítica al militarismo (y con ello a toda su temprana defensa de la guerra), cuyos postulados son reducidos por el propio autor en cuatro puntos fundamentales: 1. La guerra es algo “natural” al ser humano, pues potencia alguna de sus cualidades y virtudes más nobles; 2. La guerra fortalece a los pueblos; 3. La guerra favorece el renacimiento y resurrección de la cultura; 4. La guerra crea unidad.

Sobre el primer punto, Scheler afirma que, si bien la guerra puede brindar la ocasión para el surgimiento de ciertas virtudes, sobre todo las heroicas, como el sacrificio y el valor, no es el concepto del ethos guerrero el modelo supremo del hombre, sino el bondadoso, el santo, el espíritu noble, desde el cual se desarrolla un heroísmo de la paz (*Friedenheroismus*), que es mucho mayor y más profundo que todo heroísmo fundado en la guerra (*Kriegsheroismus*): “El heroísmo de los defensores de la no-violencia, el heroísmo de Buda, el heroísmo de la vida monástica budista y cristiana, el heroísmo de los mártires cristianos y de toda clase de mártires, etc.”³⁸.

En lo tocante al segundo punto, Scheler considera como un absurdo el atavío darwinista de la mentalidad militarista que contempla a la guerra y las formas de vida militares como mecanismos para el fortalecimiento de las naciones. De acuerdo con el muniques, la llamada “lucha por la existencia”, lejos de vigorizar a un pueblo, lo debilita, porque: “La guerra aparta de la reproducción a las generaciones más jóvenes y vigorosas y nos deja a los biológicamente menos aptos”³⁹. Asimismo, el filósofo establece que no es en la guerra, sino en el fomento del deporte, la lucha contra la degeneración de las sociedades y las razas, el desarrollo de una enérgica política social en relación con la vivienda, el asentamiento de la población, las condiciones de trabajo y la jornada laboral, así como muchas otras disposiciones, lo que fortalece a un pueblo.

Con respecto al cuarto punto, Scheler reconoce que la guerra es causa eficiente para el nacimiento de la cultura, pero en ningún modo es una causa para su plenificación y desarrollo. De acuerdo con el filósofo, el crecimiento cultural no tiene lugar en el regreso o el despertamiento de algún origen olvidado, tal y como fue difundido por los portadores del nacionalismo en Alemania, dado que: “En la historia de toda civilización y de toda cultura no sólo se produce un cambio de fines, sino también un cambio de orígenes”⁴⁰. Cierto es que el espíritu, como la vida, goza de su propio curso independiente de desarrollo, el cual pasa a través de los actos individuales y colectivos de un pueblo. Estos actos asumen el estilo original de una cultura y creativamente la transforman en un estilo particular de persona o generación. De ahí la razón por la que, según nuestro autor, las guerras nacionales modernas no han hecho otra cosa que destruir la cultura, pues: “El origen es siempre ya presente. No es

³⁷ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 139.

³⁸ Ibíd., p. 143.

³⁹ Ibíd., p. 145.

⁴⁰ Ibíd., p. 146.

una cuestión de sacudirnos a nosotros mismos de algún letargo cultural, sino de reconocer que las acciones presentes de uno son responsables de la evolución futura de una cultura”⁴¹.

Finalmente, Scheler admite que la idea de la guerra como un proceso de unificación de los pueblos contenida en el último punto es, de hecho, el argumento más fuerte que puede aducirse en favor del valor de la guerra. El mito de que los hombres estaban llamados a afrontar un destino común en la guerra no sólo se convirtió en el arma propagandística más usada durante la Gran Guerra, sino también fue el tema dominante de los escritos de Scheler en aquel tiempo. Ahora, el filósofo considera que esta idea: “Ha de tomarse en su relatividad histórica y bajo considerables reservas; y por supuesto no se puede pretender que sea válida para todo futuro”⁴². En efecto, el oriundo de Múnich no niega que la Guerra haya podido coadyuvar en la construcción de las grandes unidades culturales, siendo éste, de hecho, el camino escogido por el mundo occidental. Sin embargo, no es ésta la única forma. Scheler evoca aquí a las poderosas naciones orientales (China, India y Japón), cuyas unificaciones se dieron como consecuencia de la ampliación de la familia extensa y la cooperación, mostrando así que la cultura tiene su propia fuerza unificadora, una fuerza que construye un vínculo mucho más fuerte y funda unidades colectivas más profundas. Por otro lado, el muniques sostiene que la noción típicamente occidental que promueve la unión de los pueblos a través de la guerra, ciertamente funciona, siempre y cuando: “Haya nacido de un deseo preexistente de unidad nacido de una cooperación simpatética, al que la guerra sólo viene a asistir”⁴³, y cuando detrás de los pueblos vencedores existen también ideas, así como un legado cultural que difundir. De manera que, aquellas unificaciones basadas únicamente en la violencia y en la guerra, no entendida como un medio para la consecución de fines políticos, sino como un fin en sí misma, son siempre de corta duración. Bástese con recordar la admirable, aunque fugaz, unidad del sacrificio, la fraternidad, la creencia y la certeza en la victoria que detento entusiastamente el pueblo alemán al inicio del conflicto y que se desmoronó con la misma rapidez con que la guerra las forjó.

Scheler concluye su refutación hacia el militarismo aseverando que la guerra, ni es la expresión del dinamismo de la vida, si el afán de poder que puede expresarse en relación con los dioses, con los propios procesos vitales (ascetismo), con otros hombres (impulso de dominio) y en relación con la naturaleza (primero con la orgánica, y luego con la inorgánica en el trabajo y la técnica); ni el héroe es comprendido únicamente en el ámbito de un conflicto bélico. Esta resolución, de acuerdo con F.J. Smith, es respaldada por su concepción del *ordo amoris*: “La estructura humana de amar es más característico a la ‘naturaleza’ del hombre que cualquier *ordo belli*; no es la beligerancia sino el amor la estructura básica experiencial del hombre”⁴⁴. Esto explicaría por qué en la humanidad, aún en medio de las catástrofes llenas de horror y odio, resuena una y otra vez el clamor por la reconciliación de los pueblos y la paz en la Tierra: “El hombre tiende a la paz como un telos, no en el sentido de un mero objetivo político con toda la estrechez que implica, sino como un equilibrio experiencial también aplicable a las situaciones políticas”⁴⁵. Pensar lo contrario, es entendido por Scheler como una aberración del amor. Así, el *ethos* militarista que impulsa un “ideal heroico” basado en la agresividad no sería más que la falsificación y la distorsión de los valores de amor, como

⁴¹ Davis, Zachary, op. cit., p. 141.

⁴² Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 147.

⁴³ Ibíd., p. 148.

⁴⁴ Smith, F. J., op. cit., p. 86.

⁴⁵ Ibídem.

producto del resentimiento.

Otro de los objetivos planteados por Scheler en su escrito consiste en dictaminar si la humanidad actual ha alcanzado ya una situación en la que pueden evitarse futuras guerras a través de realización efectiva de la paz perpetua. Si bien reconoce –aunque con ciertas reservas– la evidencia de una tendencia hacia la ejecución paulatina y progresiva de esta idea, su respuesta es, no obstante, negativa: “El camino hacia la paz perpetua, que nosotros reconocemos como dirección fundamental de la historia universal, es algo todavía más y más lejano en el tiempo, algo que ni siquiera puede barruntarse”⁴⁶. Aunque la aciaga experiencia de la guerra parecía haber despertado la conciencia adormecida de la mayor parte de las naciones europeas que ahora demandaban la consecución de una paz duradera mediante el establecimiento de acuerdos económicos y políticos, existían aún demasiados problemas bajo el cielo europeo, los cuales, según el muniqués, habrían derivado de la contención y represión de afectos e impulsos no sublimados que la paz trajo consigo, sobre todo si pensamos en la parcialidad con la que fue dispuesto el Tratado de Versalles (que además de crear disensiones entre los vencedores, provocaron el resentimiento y la ira de los vencidos a causa de su dureza), y que originaron nuevas tendencias a la guerra o a la revolución: “Tendencias que, ciertamente no siempre conducen a guerras reales, pero que hay que tener en cuenta en el estallido de éstas, en tanto que causas psíquicas subconscientes de naturaleza rítmica”⁴⁷.

Con todo, lejos de entregarse al pesimismo, el discurso del muniqués se torna desafiante y rebozado de esperanza: “La paz perpetua es un ‘ideal’, no un sueño como Immanuel Kant supo ver, y un ideal bello y bueno”⁴⁸. Para Scheler, la paz es un ideal ejemplar, un paradigma que espera ser encarnado en la historia de la humanidad, lo cual será posible a partir de un cambio de dirección del impulso de poder, y esto sólo podrá realizarse, a su vez, en la medida en que los hombres se den cuenta de que están llamados “desde lo alto” a desear y realizar la paz en la tierra. Dicho llamado emerge de aquella orientación originaria del hombre, su *ordo amoris*. Ricardo Gibu, a propósito, describe de manera sucinta pero atinada, el meollo de esta cuestión:

Sólo desde este movimiento es posible reconocerse distinto a todo el orden de lo vivo y al mismo tiempo capaz de trascender todas las cosas incluyéndose a sí en dirección al principio que hace posible esta trascendencia, esto es, la divinidad. Sólo en ese momento el hombre es capaz de entrar en sí mismo y de reconocerse sujeto de acciones libres. La libertad humana y, por tanto, el poder humano lejos de ceñirse a la lógica de medios y fines fundada en la percepción de cosas y nexos particulares, tiene ante sí la totalidad de las cosas a través del fenómeno “mundo”. Además, en virtud del acto religioso que le permite coejecutar la intención de lo divino, tiene ante sí el fenómeno “Humanidad”. En la posibilidad de amar el mundo y amar la humanidad se sintetiza el poder de la persona. La producción de bienes a través de tales actos constituye una verdadera transformación del mundo real y un acrecentamiento efectivo de su valor⁴⁹.

Así, desde la perspectiva del amor, el ideal de la paz se concibe no como una abstracción intelectual o una idea utópica, sino más bien como su proyección lógica. De modo contrario,

⁴⁶ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*. Op. cit., p. 161.

⁴⁷ Ibíd., p. 158

⁴⁸ Ibíd., p. 150.

⁴⁹ Gibu Shimabukuro, Ricardo, op. cit., p. 149.

cuento la negación o el opuesto de los valores más profundos, es decir el odio, toman forma en el mundo, estamos llamados a la destrucción: “La humanidad se convierte cada vez más, en parte gracias a la guerra, en una humanidad en que las tensiones de los contrarios que son la sangre y la cultura alcanzan un equilibrio relativo. La guerra misma arrastra a partes cada vez mayores de la humanidad hacia uno y el mismo destino”⁵⁰.

Si, la paz es posible, empero, no es realista pensar que se puede aplicar de forma proactiva: “Sólo podemos dirigirla y conducirla, no producirla y crearla”⁵¹. Y dado que estas no constituyen fases reales en el camino hacia la paz perpetua, sino que constituyen una creencia metafísica, es decir: “Son tan sólo leyes del cambio de dirección de una curva cuyo comienzo y final nos es completamente desconocido”⁵², las tensiones políticas, los episodios de violencia y las guerras continuarán. Sobre esto, Davis nos dice que: “Debido a que no vivimos en un mundo que no está totalmente espiritualizado, estamos llamados a emprender una acción militar”⁵³. Sin embargo, esta acción siempre lleva consigo una llamada adicional para aceptar la responsabilidad de las condiciones del mundo actual y tomar medidas con el fin de cambiarlo: “La guerra no es una señal de que el ser humano ha caído y que este mundo está destinado a la violencia, sino más bien una señal de que este mundo no es todavía lo que puede y debe ser”⁵⁴. En suma, la idea de la paz perpetua en Scheler no implica la ingenua creencia de una absoluta ausencia de conflictos entre las personas, antes bien, se trata de una idea seminal que invita a cada hombre a asumir su responsabilidad no sólo por lo que ha de venir, sino por lo que también ha sido: “La paz revela su genio al negarse que el pasado determine el futuro y demostrando que el amor persiste obstinadamente, incluso en el más horrible de los tiempos”⁵⁵. Asimismo, el ideal de la paz mueve a los seres humanos a actuar, a tomar acciones hacia la edificación de un mundo en donde se pueda vivir, trabajar, progresar, discrepar y crecer como individuos y como sociedad.

Curiosamente, Scheler ya había llegado a esa resolución, incluso antes de que la Gran Guerra tuviese lugar, en el *Resentimiento en la moral*:

Exigencias como las de paz mundial, supresión de la lucha social de clases por el poder político, son totalmente ajena a su predicación religioso-moral. La *paz en la tierra* que Él predica es una última tranquilidad beatitud, que debe *iluminar*, como desde arriba, toda esa lucha y contienda, a través de cuyas formas históricas cambiantes se desarrollan la vida y las sociedades humanas; de modo que los fines por los cuales se lucha no sean nunca considerados como últimos y definitivos, sino que haya siempre en el fondo de las personas un lugar sagrado donde reinen la paz, el amor y el perdón, en medio de la lucha y la contienda. Pero esto no quiere decir que deban cesar esas luchas y morir los impulsos que llevan a ellas. (...) Lo valioso no es, pues, la anulación o la moderación de los impulsos vengativos, de los instintos ambiciosos de dominio y de mando, sino el *libre sacrificio* de estos impulsos e instintos, que son reconocidos como necesarios en todo ser vivo normal, y de las acciones y expresiones correspondientes. Y dicho sacrificio ha de hacerse en aras del acto más valioso del *perdón* y del *sufriimiento*⁵⁶.

⁵⁰ Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, op. cit., p. 157.

⁵¹ Ibíd., p. 162.

⁵² Ibíd., p. 157.

⁵³ Davis, Zachary, op. cit., p. 147.

⁵⁴ Ibíd., pp. 147-148.

⁵⁵ Ibíd., pp. 148-149.

⁵⁶ M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, op. cit., pp. 127-128.

Lograr esta paz constructiva nos puede llevar mucho tiempo; preservarla, toda la vida.

Bibliografía

- Albert Márquez, Marta (2004) *Derecho y valor: una filosofía jurídica fenomenológica*, Encuentro, Madrid.
- Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (1998), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Coreth, Emerich (1997) *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Vol. 1, Encuentro, Madrid.
- Darwin, Charles (1997) *El origen de las especies* (Tomos I y II), UNAM, México.
- Davis, Zachary (2012), “The Values of war and peace: Max Scheler’s political transformations” en *Symposium*, Vol. 16, núm. 2.
- Ferrer, Urbano (2008), *Para comprender a Edith Stein*, Palabra, Madrid.
- Fulbrook, Mary (2009), *Historia de Alemania*, Akal, Madrid.
- Ortega y Gasset, Ortega (1963), “El genio de la guerra y la guerra alemana” en *Obras Completas*, Tomo II: *El Espectador* (1916-1934), Revista de Occidente, Madrid.
- Ricardo Gibu (2015), “En torno a la esencia del poder: Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset” en *Franciscanum* Vol. LVII, núm. 163.
- Rödel, Ulrich, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel (1997), La cuestión democrática, Orduña, Huerga y Fierro, Madrid.
- Safranski, Rüdiger (2010), *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, México.
- Scheler, Max (1915), *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Weisse Bücher, Leipzig.
- (1921) “Vom kulturellen Wiederaufbau Europas”, en *Vom Ewigen im Menschen*, Der Neue Geist, Leipzig.
- (1938), *El resentimiento en la moral*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- (1961) *El santo, el Genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires, 1961.
- (2000), *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la la paz perpetua y el pacifismo*, Alba, Barcelona.
- Scheler, Max (2007), De lo eterno en el hombre, Encuentro, Madrid.
- Smith, F. J. (1974) “Peace and pacifism”, en Frings, Manfred S. (ed.), Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays, Springer, Netherlands.
- Suances Marcos, Manuel (2002), “Concepto y valor de la vida en Max Scheler” en Domínguez, Atilano (Coord.), Vida, *Pasión y Razón en grandes filósofos*, Universidad de la Castilla-La Mancha, Cuanca.
- Wolfhart, Henckmann (1998), *Max Scheler*, Beck, München.

«Reducción» y «emergencia» en torno a la idea de naturaleza humana

Ricardo TERUEL DÍAZ

Universidad de Murcia

1. Introducción

Esta comunicación pretende esclarecer las formas de abordaje de una pregunta que, resultando sencilla en su formulación, supone todo un desafío intelectual y científico contemporáneo y exige un nivel de análisis de tal profundidad que resulta inabordable desde el presente texto. La pregunta, relativa a la mente como posible constituyente de una naturaleza humana común, es la siguiente: ¿cómo se constituye la mente humana? ¿De dónde surgen las formas humanas de pensar, de sentir y de actuar? Y de forma más acotada: ¿qué papel desempeñan en ello los genes y la sociedad? Esta comunicación sigue el hilo argumental marcado por el psicólogo americano Steven Pinker y pretende mostrar las posibilidades de abordaje de esta pregunta desde posiciones filosóficas contrapuestas, como son, la del reduccionismo onto- y epistemológico y la del emergentismo.

2. El debate sobre la naturaleza humana

El mundo académico asiste actualmente a un debate contemporáneo en torno a la existencia de una naturaleza humana común. En él las ciencias sociales (psicología y sociología) y las ciencias naturales (biología molecular, biología evolutiva, neuropsicología y ciencias cognitivas) han discutido acaloradamente sobre el papel desempeñado por la *nature* y la *nurture*, por la herencia genética y por el entorno cultural en la configuración del cerebro,

de la mente¹ y de la conducta humana. Las ciencias sociales, especialmente la sociología, ha negado la existencia de una naturaleza humana común: la mente consiste, dentro de su marco, en una especie de *tabula rasa*, de receptáculo vacío que sería llenado a través de los hechos sociales, a través de la cultura y la educación. La mente humana es así una mente plástica, moldeable socialmente, al carecer de toda estructura previa innata. Las ciencias naturales, por su parte, especialmente aquellas vinculadas a la investigación de la genética molecular, la evolución, el cerebro y la cognición, defienden la existencia de una naturaleza humana consistente en una estructura innata común del cerebro y de la mente que está preformada en los genes.

3. Ciencias sociales y emergencia

Steven Pinker ha cuestionado la concepción sociologista de la mente como *tabula rasa* y ha defendido la existencia de una naturaleza humana en *La tabla rasa: La negación moderna de la naturaleza humana*². Los seres humanos, advierte Pinker, poseemos siempre una teoría de la naturaleza humana. Todos los hombres necesitamos prever la conducta de los demás para organizar nuestras vidas y para ello necesitamos teorías sobre lo que mueve a las personas a actuar. Así, una teoría fundamental que la mayoría de la gente asume sería la imagen cristiana del hombre, en virtud de la cual estaríamos compuestos por un alma o yo que sería centro de imputaciones de pensamientos, deseos y sentimientos causantes de nuestra conducta, la cual resultaría así explicada a través de las nociones básicas de una psicología popular³, como creencia, racionalidad, deseo o intención.

La tradición judeo-cristiana transmitida a partir de la Biblia ha tenido una influencia decisiva sobre las concepciones de los hombres y de las sociedades, especialmente sobre las occidentales. Según esta tradición el hombre habría sido hecho a imagen y semejanza de Dios, diferenciándolo totalmente del resto de los animales. Las mujeres, que encontrarían en Eva a su progenitora originaria, procederían de una costilla de Adán, el primer hombre. La mente humana consistiría en una substancia inmaterial dotada de ciertos poderes y capacidades que no se basarían puramente en la estructura física del cuerpo. Estaría así formada por un sentido moral, una capacidad para amar, una habilidad para razonar, que reconocería si un acto se ajusta o no a los ideales de la bondad, y una facultad de decisión que determinaría la conducta y que no estaría sometida a las leyes físicas de la causalidad. A su vez, las facultades cognitivas y perceptivas derivadas de su unión con el cuerpo nos permitirían aprehender fielmente el mundo porque Dios habría implantado en nosotros ideas que se corresponderían con él. La salud mental consistiría en reconocer los fines de Dios, optar por el bien, arrepentirse de los pecados y amarle a él y al prójimo.

El modelo cristiano de la naturaleza humana sigue teniendo hoy en día una fuerte influencia sobre la mayoría de los habitantes de las sociedades occidentales. Influencia que, al mismo tiempo, ha desaparecido entre las clases intelectuales y académicas de estas sociedades, pues éstas han heredado y desarrollado conocimientos científicos de las diversas disciplinas aparecidas con la modernidad. A juicio de Pinker, la mayoría de los académicos habrían venido a sustituir el modelo cristiano de la naturaleza humana por otro que sería

¹ Entendida la mente como función del cerebro.

² Pinker, S. (2002). *The Blank Slate*. New York, NY: The Penguin Group. Existe traducción al español: (2015). *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.

³ La noción de «psicología popular» hace referencia al conjunto de creencias tácitas de las personas que le capacitan, por así decirlo, a ver el interior de la mente de las demás personas y deducir sus metas, sus propósitos.

también, desde la perspectiva científica actual, insostenible. Se trata de la doctrina de «la Tabla Rasa: la idea de que la mente humana carece de una estructura inherente y que la sociedad y nosotros mismo podemos escribir en ella a voluntad»⁴. Esta teoría de la naturaleza humana que defiende que ésta apenas existe se habría convertido en la religión secular de la vida intelectual moderna

Ha habido dos factores decisivos en la configuración de esta doctrina de la tabla rasa en las ciencias sociales contemporáneas. El primero de ellos fue la influencia de las ideas biológicas sobre las ciencias sociales en los siglos XIX y XX que generaron políticas racistas, machistas y de exclusión social en un mundo marcado por el imperialismo y las dos guerras mundiales. Sobre la base de la idea de una naturaleza humana biológica, la teoría de la evolución de Darwin no quedó limitada a la explicación del modo de adaptación de los seres vivos a sus nichos ecológicos, sino que fue fuente de inspiración para la explicación del progreso intelectual y moral de la raza del hombre blanco europeo frente a las razas de los pueblos colonizados durante la era del imperialismo. A ello se sumó, posteriormente, el darwinismo social de Herbert Spencer y las propuestas eugenésicas de Francis Galton, primo de Darwin. Frente a este movimiento, el periodo de postguerra condujo a las ciencias sociales a reformular sus ideas sobre la naturaleza de la mente humana para impedir en la medida posible el racismo, el machismo y la exclusión social. Así se formó la doctrina de la tabla rasa, que acabó atrincherada en la vida intelectual bajo lo que se ha llamado el Modelo Estándar de Ciencia Social o constructivismo social⁵.

El segundo factor decisivo para la configuración de esta doctrina fue la adopción por parte de las ciencias sociales de tres ideas influyentes de la modernidad. La primera idea, que da nombre a la doctrina, es la de la *tabula rasa*. Esta idea tiene su origen en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) de John Locke (1632-1704) y consiste en la identificación de la mente humana con una *tabula rasa* (tablilla raspada), con un papel en blanco, dispuestos, en cualquiera de ambos casos, a recibir escritura. Locke presentaba esta idea así:

Supongamos, pues, que la mente es, como decimos, un papel en blanco, vacío de cualesquiera signos, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a verse provista de ellas? ¿De dónde se abastece de este inmenso cúmulo que la activa e ilimitada fantasía del hombre ha pintado en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde recibe todos los materiales de la razón y del conocimiento? A esto respondo con una sola palabra, de la experiencia⁶.

Con ello Locke se enfrentaba a la noción de idea innata y al plantamiento del racionalismo emergente de René Descartes, defensor de la existencia de una estructura innata de la mente,

⁴ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 23.

⁵ El nombre de «Modelo Estándar de Ciencia Social» fue acuñado por los investigadores sociales John Tooby y Leda Cosmides (Tooby, J. y Cosmides, L. (1992). Psychological foundations of culture. En J. Barkow, L. Cosmides, y J. Tooby (Ed.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, New York: Oxford University Press). Sin embargo, los filósofos Ron Mallon y Stephen Stich emplean el término «constructivismo social» porque era una expresión sinónima y más corta (Mallon, R. y Stich, S. (2000). The odd couple: The compatibility of social construction and evolutionary psychology. *Philosophy of Science*, nº 67, 133-154). Ahora bien, la expresión «construcción social» la acuñó Emile Durkheim, uno de los padres fundadores de la sociología.

⁶ Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*, II, cap. I, § 2. En (1975-). *Works of John Locke*, 38 vols. Oxford: Clarendon Press, Vol 1. Introducción, aparato crítico y glosario a cargo de Peter H. Nidditch. Existe traducción al español: Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 Vol. Madrid: Editora Nacional, Vol. 1, p. 164.

consistente en tales ideas, y que estaría dispuesta por Dios desde el comienzo del individuo para conocer la estructura del mundo exterior. El caso paradigmático de ideas innatas era el de las verdades matemáticas.

La segunda idea que acompaña a la doctrina de la tabla rasa es la del «buen salvaje», formulada por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de 1755. Rousseau se inspiró en los descubrimientos coloniales europeos de los pueblos indígenas de América, África y, más tarde, Oceanía. La idea del buen salvaje consiste en la creencia de que los seres humanos son desinteresados, pacíficos y tranquilos en el estado de naturaleza y de que los males que les acechan, como la codicia, la ansiedad y la violencia son producto de la civilización, de su paso al estado social. Rousseau lo describía así:

Algunos se han apresurado a concluir que el hombre es naturalmente cruel y que hay necesidad de organización para dulcificarlo, cuando nada hay tan dulce como él en su estado primitivo, cuando [la naturaleza lo ha colocado] a igual distancia de las estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civilizado [...]

Cuanto más se piensa en ello, más se llega a la conclusión de que ese estado era el menos sujeto a revoluciones, el mejor para el hombre, y que sólo debió de salir de él por algún funesto azar que, en bien de la utilidad común, no hubiera debido ocurrir jamás. El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre en él, que ese estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie⁷.

La tercera idea que acompaña a la doctrina de la tabla rasa es la del fantasma en la máquina, tal y como la ha bautizado Gilbert Ryle⁸. Se trata de la idea introducida por René Descartes (1596-1650) en sus *Meditaciones metafísicas* de 1641, según la cual los hombres poseen una mente y un cuerpo tales que, aunque ambos se hallan unidos, la primera escapa al dominio del espacio y de las leyes mecánicas de la naturaleza y sobrevive a la muerte del cuerpo, mientras que éste se encuentra en el espacio y está sometido al mecanicismo. Descartes lo expone de esta forma:

Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse «partes» del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes⁹.

⁷ Rousseau, J.-J. (1990). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza, pp. 256-257.

⁸ Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. Londres: Penguin, p. 20.

⁹ Descartes, R. (1997). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ediciones Alfaguara,

Aunque las tres ideas que convergen en la doctrina de la tabla rasa son lógicamente independientes, han ido de la mano en las ciencias sociales en virtud de una cierta lógica. En primer lugar, entre las ideas de la *tabula rasa* y del buen salvaje. Aunque, en principio, la mente pensada como una *tabula rasa* carece de toda predisposición para hacer el bien o para hacer el mal, lo cierto es que el bien y el mal son asimétricos: hay más formas de dañar a las demás personas que de ayudarlas y los actos dañinos pueden herirlas en un grado mayor de lo que los actos virtuosos pueden hacer que se sientan mejor. Por ello, una mente vacía, comparada con otra llena de motivos, destaca más por su incapacidad para herir que por su incapacidad para hacer el bien. Y aunque Rousseau no creía que la mente fuese literalmente una *tabula rasa*, si que pensaba que la mala conducta era un producto del aprendizaje y la socialización: «No existe en el corazón humano la perversidad original. No se puede encontrar en él ni un solo vicio del que no se pueda explicar cómo y cuándo penetró en él»¹⁰. En segundo lugar, hay también una lógica de conexión entre las ideas de la *tabula rasa* y del fantasma en la máquina. En la medida en que la máquina, el cuerpo, funciona mecánicamente, pues ha sido construido en armonía con las leyes causales de la naturaleza, el fantasma no necesita estar cargado de instrucciones para manejarla y dirigir la conducta. Y finalmente, está la lógica de relación entre las ideas del fantasma en la máquina y el buen salvaje: si la máquina, el cuerpo se comporta de forma innoble a través de acciones malas, no hay que buscar el origen de esa maldad en ella, sino en el fantasma, en el espíritu que libremente decidió cometer esos actos inicuos.

El camino por el que la doctrina de la tabla rasa conquistó a las ciencias sociales comenzó en Franz Boas (1858-1943), padre de la antropología moderna. Las ideas de Boas procedían del contexto del empirismo de la Ilustración, pero no directamente de Locke, sino del obispo George Berkley (1685-1753). Éste había defendido, consecuentemente con los principios empiristas, que no podíamos ir más allá de nuestra propia mente para atribuir las ideas que recibimos de la experiencia al influjo de una causa material sobre nuestros sentidos. No existe ninguna substancia material más allá de nuestro espíritu capaz de percibir y pensar. Lo único que existe es el espíritu y las ideas que percibe y piensa. Ser es ser percibido y, en última instancia, sería Dios quien sustentaría las ideas que atribuimos a un mundo exterior a través de su propia mente¹¹.

El idealismo o fenomenismo berkleyano y los descubrimientos de sus estudios de pueblos nativos, inmigrantes y niños de orfelinatos permitieron a Boas fundar una nueva base intelectual para el igualitarismo. A su juicio, las diferencias entre las razas humanas y los grupos étnicos no procedían de su constitución física, sino de su cultura, un sistema de ideas y valores que se extienden mediante el lenguaje y otras formas de conducta social. Es la cultura la que configura la mente y las personas difieren entre sí porque difieren sus culturas: «Digo que, mientras no se demuestre lo contrario, debemos presumir que todas las actividades complejas están determinadas socialmente, no son hereditarias»¹².

Aunque Boas no fue un defensor de la tabla rasa, sus discípulos sí que asumieron esta doctrina y sus implicaciones metodológicas, radicalizando las posiciones de su maestro. Así, defendieron que no sólo las diferencias entre los grupos étnicos se debían explicar a través de

pp. 71-72.

¹⁰ Rousseau, J.-J. (1997) *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza.

¹¹ Berkeley, G. (1985). *Principios del conocimiento humano*. Barcelona: Orbis, p. 43.

¹² Cfr. Degler, C. N. (1991). *In search of human nature: The decline and revival of Darwinism in American social thought*. New York: Oxford University Press, p. 148.

la cultura, sino todos los aspectos de la existencia humana.

Alfred Louis Kroeber (1876-1960) fue uno de los discípulos más influyentes de Boas. Frente a su maestro, que había defendido el uso de las explicaciones sociales mientras no se demostraran falsas, él las defendió con independencia de las pruebas: «no se puede admitir —decía— que la herencia haya desempeñado papel alguno en la historia»¹³. Y es que, a su juicio, la cadena de acontecimientos que configuran a un pueblo «implica el condicionamiento absoluto de los sucesos históricos por otros sucesos históricos»¹⁴. Kroeber consideraba que la conducta social —y toda conducta es social— no sólo no podía ser explicada por fuerzas o propiedades innatas de la mente del individuo, sino por ninguna propiedad de la mente en absoluto: la cultura es superorgánica y debe ser explicada a través de hechos sociales, culturales.

La civilización no es una acción mental, sino un cuerpo o una corriente de productos del ejercicio mental [...] La mentalidad está relacionada con el individuo. Lo social o cultural, por otro lado, es en su esencia no individual. La civilización como tal empieza sólo donde termina el individuo¹⁵.

Estas dos ideas defendidas por Kroeber, la negación de la naturaleza humana y la autonomía de la cultura respecto a las mentes individuales, fueron también articuladas por el fundador de la sociología, Emile Durkheim (1858-1917), quien había prefigurado la doctrina de la mente superorgánica elaborada por aquel. Durkheim se oponía al método mostrado por las incipientes explicaciones sociológicas de Auguste Comte (1798-1857) y Herbert Spencer (1820-1903), según el cual los fenómenos sociales debían ser explicados por leyes de la psicología, una ciencia que pertenecía a un nivel de realidad fenoménica inferior al del hecho social: el de la mente individual¹⁶. Para ellos las leyes sociológicas no eran más que corolarios de las leyes generales de la psicología¹⁷. Frente a este reduccionismo explicativo, Durkheim defendió que «*la causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes, y no entre los estados de la conciencia individual*»¹⁸. Por ello, Durkheim fue defensor del emergentismo, posición que permitía explicar cómo determinadas propiedades de niveles superiores de la realidad, como las sociológicas, podían surgir como novedad en el mundo a partir de la organización de elementos de niveles inmediatamente inferiores y poseer una autonomía causal y, por tanto, explicativa, propia que justificara su punto de vista metodológico. Para justificar su posición, Durkheim planteó una analogía entre la relación de los fenómenos sociales y psíquicos y la de los fenómenos biológicos y los inorgánicos: los primeros surgen de la asociación de los segundos, pero no cabe ninguna reducción explicativa de aquellos a éstos. La clave para Durkheim es la noción de «asociación»:

Pero se nos dirá que, puesto que los únicos elementos que forman la sociedad son individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos sólo puede ser psicológico. Al razonar así, se puede también establecer fácilmente que los fenómenos biológicos se explican analíticamente por los fenómenos inorgánicos. En efecto, es bien cierto que en la célula viva no hay más que moléculas de

¹³ Cfr. *Op. Cit.*, p. 84.

¹⁴ Cfr. *Op. Cit.*, p. 95.

¹⁵ Cfr. *Op. Cit.*, p. 96.

¹⁶ Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: FCE, p. 150.

¹⁷ *Op. Cit.*, p. 152.

¹⁸ *Op. Cit.*, p. 164.

materia en bruto. Pero están de ahí asociadas y esta asociación es la causa de los fenómenos nuevos que caracterizan la vida y cuyo germen es imposible reencontrar en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es otra cosa cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes que lo componen. La asociación no es, como se ha creído algunas veces, un fenómeno estéril en si mismo, que consiste simplemente en poner en relación exterior hechos adquiridos y propiedades constituidas. ¿No es, por el contrario, la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución general de las cosas? ¿Qué diferencias hay entre los organismos inferiores y los otros, entre lo vivo organizado y la simple *plastídula*, entre ésta y las moléculas inorgánicas que la componen, sino diferencias de asociación? Todos estos seres, en última instancia, se resuelven en elementos de la misma naturaleza; pero estos elementos están aquí yuxtapuestos, y allá asociados. Aquí asociados de una manera, y allá de otra. Incluso tenemos el derecho de preguntarnos si esta ley no penetra hasta el mundo mineral y si las diferencias que separan a los cuerpos inorgánicos no tienen el mismo origen.

En virtud de este principio, la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Sin duda, nada colectivo puede producirse si no se dan conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Es preciso también que dichas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de cierta manera; de esta combinación resulta la vida social y, por consiguiente, dicha combinación es la que la explica. Al aglomerarse, al penetrarse, al fusionarse, las almas individuales engendran un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo. Así pues, [en] la naturaleza de esta individualidad, no en la de las unidades componentes, hay que buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen. El grupo piensa, siente, actúa de forma distinta como lo harían sus miembros si éstos estuvieran aislados. Por lo tanto, si se parte de éstos últimos no se podrá comprender nada de lo que sucede dentro del grupo. En una palabra, entre la psicología y la sociología existe la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas. Por consiguiente, todas las veces que un fenómeno social esté directamente explicado por un fenómeno psíquico, podemos tener la seguridad de que la explicación es falsa¹⁹.

La asociación de las conciencias particulares de los individuos produce, precisamente, una novedad emergente, a saber, aquella conciencia superorgánica de la que hablaba Kroeber²⁰. Por todo ello, advierte Durkheim que el método de reducción explicativa de los fenómenos sociológicos a partir de la psicología sólo es aplicable a condición de desnaturalizar tales fenómenos. La psicología tiene su papel como ciencia empírica de la mente humana, pero su dominio acaba donde empieza el de la sociología.

4. Ciencias naturales y reducción

A juicio de Pinker, el desarrollo de las ciencias naturales contemporáneas ha supuesto toda una refutación de la doctrina de la tabla rasa en el interior de las ciencias sociales. Frente a esta doctrina y a las posiciones emergentistas de tales ciencias, Pinker ha señalado como principal argumento contra ellas la conexión, establecida por distintas disciplinas científicas naturales actuales —genética conductual, neurociencias, ciencias cognitivas y psicología evolutiva—, entre la genética humana, la configuración del cerebro y de la mente y la conducta humana.

¹⁹ *Op. Cit.*, pp. 155-157.

²⁰ *Op. Cit.*, p. 156.

Así, frente a la concepción de la mente como *tabula rasa*, las neurociencias han descubierto, desde los hallazgos de Paul Broca en el siglo XIX, que la estructura física del cerebro, órgano de la mente, es en su disposición general —aunque no en el detalle concreto— innata. Y esa geometría y cableado cerebral innatos tienen sus consecuencias en las formas humanas de pensar, sentir y actuar, es decir, en la mente y en la conducta.

Las neurociencias también han puesto en evidencia la idea del buen salvaje. Los neurocientíficos han descubierto que la lesión de los lóbulos frontales del cerebro entorpece o limita el repertorio conductual de la persona y puede desencadenar ataques agresivos²¹. Esto ocurre porque los lóbulos dañados ya no sirven como frenos inhibidores de las partes del sistema límbico, en particular un circuito que une la amígdala con el hipotálamo por una vía llamada *stria terminalis*. Las conexiones entre el lóbulo frontal de cada hemisferio y el sistema límbico constituyen una palanca con la que el conocimiento y los objetivos de la persona pueden anular otros mecanismos, entre los que se encuentra uno que genera la conducta que daña a otras personas²².

Finalmente, las neurociencias cognitivas han desmitificado la idea del fantasma en la máquina. Mediante los conocidos como experimentos de cerebros divididos, en los que los dos hemisferios cerebrales quedan separados empleando diversas técnicas, los neurocientíficos han demostrado las conocidas como ilusiones del yo, en las que vienen a concluir que no existe una instancia centralizada de la mente y el cerebro que procese la totalidad de la información y tome, en primera o última instancia, todas las decisiones.

En *La tabla rasa* Pinker se plantea el reto de llevar a cabo una *consilience* entre ciencias de la vida, ciencias de la naturaleza humana (neurociencias y psicología) y ciencias sociales²³. Esta *consilience*, que fue inicialmente planteada por W. O. Wilson²⁴, consiste en conectar los distintos niveles de análisis de la realidad mediante la reducción de las disciplinas científicas de macrónivel a los de micronivel. La concepción reduccionista de Pinker, basada en los modelos clásicos de Kemeny y Oppenheim²⁵ y de Oppenheim y Putnam²⁶, aborda 1) la reducción ontológica de las propiedades de los niveles superiores a mecanismos constituidos por elementos y propiedades de los niveles inferiores, los considerados constituyentes reales del mundo; y 2) la reducción explicativa de las leyes de los niveles superiores que explican la naturaleza o comportamiento de sus propiedades de macrónivel a leyes de los niveles inferiores mediante la apropiada correlación entre propiedades y elementos de los distintos niveles.

Pinker hace una propuesta de reducción de los campos de las disciplinas en las que él

²¹ Anderson, S. W. et alt., «Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex», *Nature Neuroscience*, nº 2, 1999, pp. 1032-1037; Blair, J. y Cipolotti, L., «Impaired social response reversal: A case of “acquired sociopathy”», *Brain*, nº 123, 2000, pp. 1122-1141; Lykken, D. T., *Las personalidades antisociales*, Barcelona, Herder, 2000.

²² Monaghan, E. y Glickman, S., «Hormones and aggressive behavior», en Becker, J., Breedlove, M. y Crews, D., (comps.), *Behavioral endocrinology*, Cambridge, Mass. MIT Press, 1992.

²³ *Op. Cit.*, p. 102.

²⁴ Wilson, E. O., *Consilience: la unidad del conocimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

²⁵ Kemeny, J. G. y Oppenheim, P. (1956). On Reduction. *Philosophical Studies* 7, nº 1/2, pp. 6-19; reimpresso en Schick, T. (ed.), *Readings in the Philosophy of Science*, Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company, 1999.

²⁶ Oppenheim, P. y Putnam, H. (1958). Unity of Science as a Working Hypothesis. En H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (Ed.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science: Volume II*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press (3-36). Reimpreso en R. Boyd, Philip Gasper y J. D. Trout (Ed.), (1991). *The Philosophy of Science* (405-427). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

trabaja: del nivel de análisis social y cultural al nivel psicológico. Frente al modelo emergentista de los científicos sociales defensores de la doctrina de la tabla rasa, que explicaba desde el nivel de lo social la absorción de la cultura por parte del individuo en base a las ideas de conciencia colectiva o superorgánica y de plasticidad de la mente, Pinker defiende que «la cultura descansa en una circuitería neuronal que realiza la proeza que llamamos “aprender”»²⁷. Este aprendizaje por el que se adquiere la cultura consiste en un tipo especial de mimesis, de imitación de la conducta de los demás. «Por esta razón, centrarse en las facultades innatas de la mente no es una alternativa a centrarse en el aprendizaje, la cultura y la socialización, sino más bien un intento de explicar cómo funcionan»²⁸.

En ese sentido, Pinker toma la adquisición del lenguaje como ejemplo paradigmático del aprendizaje cultural²⁹. A su juicio, el acto más insignificante de aprendizaje cultural, de imitación del comportamiento de los padres o de otros, resulta algo extraordinariamente complejo. Para poder apreciar la clave de este aprendizaje, el mecanismo de nuestras mentes que lo hace posible, resulta relevante recurrir a otro tipo de «mente», como la de robots, animales y personas que padecen algún tipo de trastorno mental³⁰.

El investigador de inteligencia artificial Rodney Brooks ha tratado de construir un robot capaz de aprender por imitación. Este investigador aplicó su prototipo al aprendizaje de la habilidad de abrir un tarro mediante la observación de esta misma tarea realizada por una persona. La persona comenzó colocando el tarro sobre una mesa junto al robot para frotarse las manos y entonces se dispuso a quitarle la tapa, sujetándolo con una mano y utilizando la otra para desenroscar la tapa girándola en sentido contrario al de las manecillas del reloj. Pero antes de terminar, se detuvo un momento para secarse el sudor de la frente. Finalmente abrió el tarro. Entonces el robot intentó imitar la acción, planteando a Brooks el siguiente problema: ¿qué partes de la acción a imitar son importantes (por ejemplo, la de girar la tapa en sentido contrario al de las manecillas del reloj), y cuáles no lo son (por ejemplo, la de secarse la frente)? ¿Cómo puede el robot abstraer los conocimientos que ha adquirido con la experiencia y aplicarlos a una situación similar? Para Pinker la respuesta es que el robot necesita la capacidad de ver el interior de la mente de la persona, de conocer sus intenciones para poder deducir cuáles son sus metas y recoger los aspectos de la conducta relevantes para ello. El robot necesita disponer de una «psicología popular» o «psicología intuitiva».

Otra mente a la que le es difícil deducir los objetivos de otros es la del chimpancé. La psicóloga Laura Pepitto llevó a cabo varios experimentos de aprendizaje con un chimpancé al que llamó Nim Chimpsky. En uno de ellos le enseñó a lavar los platos, exemplificando ella misma la actividad mientras que Nim le imitaba. Pero los platos de Nim quedaban sucios, ya que el chimpancé se limitaba a imitar los movimientos de frotación de Pepitto. Su imitación era, por tanto, rudimentaria: se limitaba a copiar movimientos sin captar la intención de su entrenadora.

Finalmente, Pinker menciona la mente de las personas autistas. Los autistas son incapaces de discernir las creencias e intenciones de otras personas, por lo que su aprendizaje se realiza de otras formas. Pueden captar representaciones físicas, como, por ejemplo, mapas y gráficos, pero no representaciones mentales, es decir, no pueden leer la mente de otras personas.

Para Pinker la moraleja de estos casos es que la mente humana realiza el aprendizaje

²⁷ Pinker, S. *La tabla rasa*, p. 102.

²⁸ *Op. Cit.*, pp. 102-103.

²⁹ *Op. Cit.*, p. 103.

³⁰ *Op. Cit.*, p. 103-105.

cultural a través de un mecanismo de imitación que implica una «psicología popular» o «intuitiva», es decir, capaz de captar la intención de las personas, cuyas acciones imita³¹. Este mecanismo psicológico innato de aprendizaje por imitación mediante la captación de la intención de los demás es el que permite reducir el nivel de análisis de lo social y cultural al psicológico. Y es que, como han documentado ampliamente los psicólogos sociales, «las personas tienen la necesidad imperiosa de hacer lo que hace el vecino»³². Y ello por dos razones que tienen su asiento en la vida social. La primera razón es informativa, y consiste en el deseo de beneficiarse de los conocimientos y el juicio de otras personas³³. La segunda razón es normativa, y consiste en el deseo de seguir las normas de una comunidad, cualesquiera que sean. Estas normas, expresadas en prácticas culturales arbitrarias, son necesarias para el funcionamiento de la comunidad. Ejemplos de ellas son los emparejamientos de sonido y significado que constituyen las palabras de una lengua, el dinero, los días de fiesta establecidos o conducir por el mismo lado de la calzada. Finalmente, las normas comunitarias asentadas en el tiempo son las que acaban construyendo realidades sociales.

La vida de las sociedades complejas se construye sobre realidades sociales, y los ejemplos más claros son el dinero y el imperio de la ley. Pero un hecho social depende por completo de la disposición de las personas a tratarlo como un hecho. [...] La realidad social existe sólo dentro de un grupo de personas, pero depende de una capacidad cognitiva que está presente en cada individuo: la capacidad de comprender un acuerdo público de conferir poder o estatus, y de respetarlos mientras los respeten otras personas³⁴.

Pinker acaba reduciendo el nivel de análisis de la cultura al de la psicología individual mediante el mecanismo psicológico innato de aprendizaje por imitación a través de la captación de la intención de los otros y la aplicación del modelo de explicación de la expansión de las enfermedades de la epidemiología sobre la expansión de las representaciones mentales entre los hombres. Así, la cultura acaba siendo concebida por Pinker como la «tendencia de las personas a adoptar las innovaciones de otras personas»:

¿De qué forma un suceso psicológico —una invención, una afectación, una decisión de tratar a determinado tipo de persona de una forma concreta— se convierte en un hecho sociocultural —una tradición, una costumbre, un espíritu, un modo de vida—? Según el antropólogo cognitivo Dan Sperber, la cultura se debe entender como la epidemiología de las representaciones mentales: la extensión de las ideas y las prácticas de persona a persona. Hoy, muchos científicos emplean las herramientas matemáticas de la epidemiología (cómo se extienden las enfermedades) o de la biología de la población (cómo se extienden los genes y los organismos) para modelar la evolución de la cultura. Han demostrado que una tendencia de las personas a adoptar las innovaciones de otras personas puede conducir a unos efectos para cuya comprensión utilizamos imágenes como las de epidemia, incendio, bola de nieve o cambios pequeños que colman el sistema y producen grandes efectos. La psicología individual se convierte en cultura colectiva³⁵.

³¹ *Op. Cit.*, p. 105-106.

³² *Op. Cit.*, p. 106.

³³ *Op. Cit.*, p. 107.

³⁴ *Op. Cit.*, p. 109.

³⁵ *Op. Cit.*, pp. 109-110.

5. Conclusiones

Lo que cabe concluir en esta comunicación es, simplemente, un mapa lógico de las grandes líneas de trabajo en la respuesta a la pregunta planteada inicialmente en función de la posición filosófica adoptada en relación con la estructuración del conocimiento científico. A la pregunta ¿cómo se constituye la mente humana? ¿Existe un fundamento genético que permita hablar de una naturaleza humana común? ¿O, por el contrario es la sociedad la que la configura desde su dimensión histórica y cultural? El reduccionismo onto- y epistemológico nos conduce a una respuesta genetista y al concepto de naturaleza humana, mientras que el emergentismo abre la posibilidad de apuntar hacia la sociedad y la dimensión de la cultura y la historia.

Guerra y destructividad

El lado oscuro del alma

M. Mercè DOMÍNGUEZ REGUEIRA

Sociedad Española de Psicología Analítica

Introducción

La intencionalidad de esta comunicación es mostrar una faceta distinta a la acostumbrada en el análisis de la guerra. Para ello se sigue el hilo conductor del pensamiento de C.G. Jung y su minucioso análisis sobre las emociones y afectos humanos desde una perspectiva antropológica sin desmerecer en absoluto cualquier otra investigación social, económica o política que intente aclarar qué es la guerra, por qué sucede y a qué refiere. La pluridimensionalidad del ser humano no excluye, sino más bien incluye distintas perspectivas, en consecuencia, ésta es una dimensión más a tener en cuenta.

Como punto de inicio sirve una sencilla pregunta: ¿Qué se entiende coloquialmente por guerra?, dado que esta es una palabra utilizada en diferentes contextos, me remito a las definiciones del diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, donde el concepto *guerra* recoge diferentes acepciones:

guerra

Del germ. *werra*, «pelea, discordia»....

1. f. Desavenencia y rompimiento de la paz entre dos o más potencias.
2. f. Lucha armada entre dos o más naciones o entre bandos de una misma nación.
3. f. Pugna (entre personas)
4. f. Lucha o combate aunque sea en sentido moral.
5. f. Oposición de una cosa con otra.

6 interj. Era u. Para excitarse al combate¹

Sin embargo, antropológicamente hablando, desde el amanecer de los tiempos la guerra ha sido un fenómeno universal, aceptado por unos o rechazado por otros, esperado según las circunstancias y temido en sus consecuencias, pero, siempre, indiscutiblemente ligado al ser humano en su evolución biológica y cultural. Por ello, a lo largo de la historia ha habido filósofos y políticos que se han posicionado en contra y a favor arguyendo sus propios razonamientos² e incluso escribiendo libros buen arte de hacer la guerra.³

Es de sobras conocido que la guerra comporta un estado especial que genera comportamientos inverosímiles, algunos calificados como heroicos y otros simplemente espeluznantes porque en ellos la monstruosidad sustituye la racionalidad. También, harto conocidas son las secuelas anímicas de la guerra con sus consecuencias devastadoras para la persona: estrés post-traumático, depresiones, ataques de pánico, fobias... y un largo etcétera que agota muchas veces la capacidad de integración social de los individuos. La guerra marca tanto a quienes la viven y padecen, como a quienes se amedrantan o la contemplan desde la impotencia. Además, sabiendo que la guerra lleva pareja la posibilidad de muerte, aflora consecuentemente un miedo arquetípico a no ser ya más, a desaparecer y diluirse en la nada. Entonces, emerge la tan repetida pregunta: ¿porque Dios o los Dioses permiten la guerra? O, si se prefiere, ¿por qué y para qué el ser humano ha hecho y continúa haciendo la guerra?

Luego está la culpa, ese sentimiento que brota prohibiendo el sosiego del alma. Es un malestar subjetivo que se traspasa inconscientemente, aunque no sea dicho ni oído, de generación en generación. No importa que sea real o fantaseado, es irracional, pero existe y se sufre. Poco importa que los imputados rechacen la culpa o no sepan la causa, pues como dice Jung: “Un bosque, una casa, una familia, incluso un pueblo en los que se haya producido un crimen sienten la culpa psíquica y se la hacen sentir también desde fuera”⁴ Porque el problema permanece intacto y sobrevive a la postguerra. Y ¿cómo lavar y redimir las culpas? o ¿cómo perdonar para continuar viviendo juntos en un mundo que conserva la memoria histórica aunque no se escriba?, pues los muertos desde el inconsciente colectivo aguardan y esperan no sólo su entierro sino también la restitución del equilibrio psíquico de la sociedad a través de un reconocimiento de la conciencia. Una sociedad sin paz psíquica queda atrapada en el laberinto de espejos de su Sombra⁵

Ares como arquetipo del guerrero.

Habida cuenta que para Jung el lenguaje de la psique humana es mítico y como tal, los arquetipos o estructuras emocionales inherentes al inconsciente colectivo, que cada ser humano hereda, son expresados espontáneamente en imágenes de contenido ancestral. Esas imágenes pueblan nuestra cultura y se repiten sin cesar bajo diferentes formas. Sin embargo, el contenido afectivo que contienen es el mismo. Mitos, leyendas y religión nos pueden

¹ Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española

² Una visión detallada al respecto nos la ofrece la obra de García Caneiro, José y Vidarte, Francisco Javier, *Guerra y Filosofía*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002.

³ Un claro ejemplo es la obra de Sun Tzu, *El arte de hacer la Guerra*, Obelisco, 2009, escrita en el siglo VI a.JC.

⁴ Jung, C. G. *Civilización en Transición*, Editorial Trotta, Madrid, 1995.

⁵ El arquetipo de la Sombra simboliza todo aquello que el ser humano considera malo y ajeno, aunque no lo sea.

ayudar a entender, pues, desde una perspectiva emocional, esa misteriosa y aborrecible tendencia humana a la guerra. Una mención a la figura de Ares quizás sea de mucha utilidad.

Se cuenta que el impulsivo y desquiciado Ares dejaba el ardor y la orgía sangrienta de la batalla para correr en brazos de su amada Afrodita, quien a su vez, casada con un dios que no escogió si no que le vino impuesto por Zeus, Hefestos, buscaba el placer en brazos de aquel fornido guerrero, que a pesar de ser un ser despiadado y vengativo, siempre sediento de sangre, se le mostraba como agradable y solícito enamorado, porque sólo ella, seductora experta en las artes amatorias, sabía aplacar sus ansias destructivas⁶ Se cuenta también que de aquella unión apasionada nació un hijo muy especial, Eros, que ya desde pequeño hacia travesuras confundiendo el entendimiento de dioses y humanos con el ardor de sus flechas, cuya herida era tan fatal que obnubilaba cualquier razón con el furor del enamoramiento. Eros era el portador del amor y luego sería también el marido de Psique, vocablo griego que refiere la fuerza vital del ser humano, o sea su alma.

Años más tarde, en Roma, apareció también la figura de Anteros⁷, como hermano de Cúpido o Eros quien se erigía en el vengador del amor no correspondido. Ambos hermanos eran concebidos por los romanos, un pueblo esencialmente guerrero, como seres alados, o sea pertenecientes al mundo étereo de la imaginación.

Con estas referencias mitológicas deseé introducir el tema de la guerra como un elemento propio de la naturaleza del ser humano, que reside en la parte oscura del alma. Esas narraciones, siguiendo a Jung, nos explican simbólicamente la realidad afectiva del individuo, o sea, cómo es, actúa y además cómo vive su hacer en el mundo relacionándose consigo mismo y con los otros. La función de semejantes símbolos es hacer conciencia y eso determina a su vez que “La misión de la conciencia está en entender las indicaciones de la naturaleza inconsciente”⁸, porque nuestra mente consciente es tan sólo una gotita en el magma oceánico del inconsciente humano.

Si atendemos al mito anterior, éste nos explica que el alma humana, Psique, esta emparejada con la atracción erótica que se deriva de la unión del deseo apasionado del amor, Afrodita, con el conflicto o la guerra, Ares, ese implacable, vengativo, voraz e imprevisible dios, a quien sólo la más bella y cautivadora de las diosas, Afrodita, puede domar. La metáfora de esta historia es obvia: en el ser humano actúan por igual dos fuerzas opuestas y vinculantes: el amor creativo y el odio destructivo. Este es el drama inconsciente vivido en el interior del alma, un drama al que nadie puede escapar.

De hecho, aunque la frontera entre consciente e inconsciente queda determinada por la visión del mundo que comparte una sociedad, todavía hoy se encuentran ciertas cuestiones que no han sido respuestas desde un punto de vista antropológico, por ejemplo: ¿qué sentido tiene que el ser humano sea cómo es? ¿Tiene alguna finalidad en la naturaleza la especie humana? o ¿para qué ha llegado dónde está a nivel de conocimiento o desarrollo evolutivo con todas sus luces y sus sombras? Según Jung este tipo de preguntas nos acercan al enigma de la vida, porque la vida en sí sigue siendo un misterio. De hecho, somos un misterio sin resolver para nosotros mismos. El camino hacia la respuesta se hallaría en el estudio del inconsciente personal y colectivo y, precisamente en ese estudio, la guerra, en cuanto origen, desarrollo y sentido, juega un papel principal, por eso Jung se dedicó tanto a estudiar la dialéctica del alma: “Toda su vida, Jung ha estado preocupado por el problema de la guerra y

⁶ Tales amores son narrados por Homero en el canto VIII de la Odisea

⁷ Es Ovidio en sus *Fastos* quien alude a la existencia de Anteros

⁸ Jung, C. G. *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p.120

no hay ni una sola obra de él en que no discuta los mecanismos inconscientes de los que se nutren los conflictos entre seres humanos”⁹

La dialéctica natural del alma humana: conflicto y guerra.

Somos seres dialécticos, ambivalentes y contradictorios. Ese enfrentamiento es vivido fuera y dentro de la psique con todo su desgarro interior que se expresa en un desafío constante entre el bien y el mal, la luz y la oscuridad o el orden y el caos y justamente en medio de ese duelo eterno debemos posicionarnos, hacernos, individuarnos. Es una lucha interna que surge de la propia naturaleza dual del inconsciente. De hecho, el mayor enemigo de cualquier ser humano es el mismo. Luego ese conflicto aflora y fluye desde el interior al exterior, hacia los otros. Sin embargo, cuanto más inconsciente es más impacto encontrará fuera, en la sociedad. A mayor inconsciencia, más conflictos, a más conciencia, más capacidad resolutiva. Que haya guerras iniciadas por doquier nos dice mucho del grado de conciencia y evolución alcanzado por la especie humana.

De hecho, nuestra civilización occidental permanece aún dominada por el paradigma cristiano, eso quiere decir que en este mundo no hay lugar para un Dios destructor, ni guerrero, eso se ha obviado y queda relegado al Antiguo Testamento. La buena nueva evangélica clama que Dios es Amor, por eso Agustín de Hipona decía: “Ama y haz lo que quieras: si callas, calla por amor; si gritas, grita por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor. Exista dentro de ti la raíz de la caridad; de dicha raíz no puede brotar sino el bien”¹⁰ El odio y todas las emociones negativas se deben apartar de la conciencia, quedando mimetizadas entre las sombras, pero no por eso dejan de ser y actuar desde allí. Simplemente no las reconocemos en nosotros y mucho menos en ese Dios tan sumamente perfecto. Así pues, muchos autores cristianos consideraban los actos de guerra fruto de la tentación demoníaca, pues Satán sembraba el caos y el mal para desorientar la humanidad de su camino hacia Dios. Otros, en cambio, los justificaban para acabar precisamente con el demonio. De eso ya hace muchos siglos... Sin embargo, aún hoy en las altas esferas de la Iglesia Católica ese pensamiento persiste y se sigue apelando a la misma causa maldita: “No existe un Dios de la guerra: ese que hace la guerra es el maligno, es el diablo, que quiere matar a todos”¹¹

El único problema es que este diablo está, metafóricamente hablando, en el mismo ser humano, quien, aunque no lo sepa, posee una psique dialéctica y por eso tiene que lidiar con él cada día. Agustín acertó en parte, pues Dios en cuanto a Bien supremo está presente en el alma humana, sólo falló en algo muy importante: ese lugar es compartido con el Mal que, a través de las pasiones, se apodera de la conciencia. Eso es lo que los antiguos denominaban “estar poseído” Además, para más inri, ese Mal se contagia. Ciertas religiones han identificado ese Mal con Satán, pues “el demonio, a pesar de su caída y de estar desterrado, sigue siendo señor de este mundo y está alojado en el aire que todo lo envuelve”¹²

⁹ Valois, Raynald, *C.G. Jung et les racines de la guerre*, Laval théologique et philosophique nº48, Québec, Junio 1992, p. 263

¹⁰ De Hipona, Agustín, *Homilías sobre la primera carta de San Juan a los partos, Homilia séptima*, www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/index2.htm

¹¹ Papa Francisco, *Homilia en la basílica de Asís*, Septiembre 2016.
www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-la-guerra-viene-del-demonio-porque-quiere-el-mal-43413/

¹² Jung, C. G., *Respuesta a Job*, op. cit. p. 90

Y aunque parezca un vocablo actualmente en desuso, “la palabra demonio en estos tiempos modernos, o sea en los últimos 500 años, significa lo moralmente reprendible, una forma de causar daño, especialmente a los inocentes”¹³

Acorde con el pensamiento de Jung, las naciones se comportan como individuos colectivos generando también sus propios conflictos y patologías porque la fuerza colectiva es férrea en consecuencia aferra: un ser humano deja de ser quién y cómo es cuando cae en el fluir de la masa, su razón, su voluntad y su poder es perfectamente absorbido por las fuerzas arquetípicas e inconscientes que se generan dentro de todo grupo social. Entonces, ya perdida la propia conciencia y voluntad, el individuo es convertido en uno más dentro de un todo viscoso y maleable. Reglas, normas o valores quedan perfectamente anuladas y entonces el inconsciente regurgita un monstruo amoral y devorador de gran poder destructor. Lo primero que se destruye es la propia persona de cada uno de los individuos y éstos empiezan a actuar como un sistema independiente de toda lógica. Jung afirmaba que ese contagio ya se había realizado: “Las guerras y las revoluciones que nos amenazan son epidemias psíquicas. En cualquier momento puede apoderarse de millones de seres una idea delirante y tendremos otra vez una guerra mundial o una revolución devastadora”¹⁴

De esta manera, se inscriben ya en la realidad histórica los diferentes enfrentamientos, contradicciones y conflictos, que conforman ese largo devenir humano desde un inicio ignoto y químérico de la conciencia hasta una meta última y salvífica descrita en el lenguaje fabuloso de la escatología religiosa. Así pues, entre ese origen mítico y un final fantaseado, hallamos la historia humana, intermitentemente jalonada de luchas, barbarie y destructividad. De hecho, los grandes acontecimientos históricos o gestas que definen las naciones y los grupos como tales vienen determinados por conflictos y guerras.

Precisamente es desde ese ámbito propio del inconsciente colectivo, que contiene y abarca nuestra verdadera humanidad, que podemos clarificar y dibujar la cuestión de la guerra. De ahí que la tarea, según Jung, sea la recogida consciente de todas esas imágenes arquetípicas para posterior análisis. Ellas expresan simbólicamente nuestras vivencias desde el origen. Sólo así, después de ser identificadas, examinadas, aceptadas y asimiladas, tal vez, con mucho esfuerzo, puedan también ser superadas. De lo contrario caerán en el olvido, abandonadas a su suerte en lo más recóndito. Es un peligro terrible, pues, desde allí, ocultas entre las sombras, permanecen latentes con todo su poder, hasta que, en algún momento, inesperadamente, sean de nuevo activadas. El detonante, cualquier suceso, por nimio que parezca, enlazado de alguna manera con ellas. Entonces, resurgirán briosas y amenazantes para arrebatarlos la cordura hacia el lado oscuro de la fuerza “representado por el terror, la ira y la agresión”¹⁵

La guerra no es un fenómeno racional

La fragilidad humana difícilmente es aceptada por la conciencia, lo negativo no gusta, se evita y eso conforma un individuo ajeno a su propia naturaleza. Sin embargo, no es fuera si no dentro de sí mismo donde debe observar y analizar para comprender, pues “la raíz de la guerra

¹³ Pinkola Estés, Clarissa, *Explaining Evil en Terror, Violence and the Impulste to Destroy*, Daimond,Canada,2003

¹⁴ Jung, C. G., *Civilización en Transición*, op. cit., p. 227

¹⁵ Phipps, Maurice, *The myth and magic of star wars: a junguan interpretation*, https://archive.org/details/ERIC_ED315833, p. 9

habrá que ir a buscarla en la estructura bipolar del inconsciente”¹⁶ Y el inconsciente, precisamente, no pertenece a la racionalidad, ésta es sólo patrimonio del yo consciente.

Miguel Àngel Centeno en su obra *War and Society* nos explica que “la guerra es una reflejo y consecuencia de una estructura social, normas de grupo y relaciones. Como tal, la guerra puede ser estudiada usando los mismos principios y métodos que la ciencia social ha usado para entender otros fenómenos sociales como el matrimonio o el mercado de valores”¹⁷

Indudablemente la guerra es un acto violento organizado con ciertos fines bien definidos. Sin embargo, la violencia es una pasión y su naturaleza afectiva la hace irracional. En cambio, la organización de las batallas supone un principio lógico, pero ¿cómo puede organizarse lo irracional? De hecho, no se puede es una pura fantasía. El ser humano tiende a fantasear con un poder mágico que llegue controlar las fuerzas incontrolables de la naturaleza y del mundo. Esfuerzo vano, hasta ahora nadie lo ha conseguido. Consecuentemente la guerra es un fenómeno impredecible e incontrolable, dada su irracionalidad, incluso para quien la inicia. Tal vez por eso ante una guerra el ser humano experimenta la paradoja de su existencia.

Centeno en su obra expone esa ambivalencia. Por un lado, la estrategia y coordinación en la batalla y por otro lado, en cambio, sume a los individuos en sus más bajos instintos, por eso en la guerra todo puede ser posible. Si bien hay un cierto orden establecido, pues los soldados deben acatar unas normas y trabajar en equipo al dictado de los mandos militares que dirigen ataques o contraataques para reducir al enemigo, a su vez guerra significa propiamente caos, pillaje y cientos de violaciones de normas morales. En ese escenario todo está permitido, “la guerra refleja así nuestros instintos animales que pueden convertirnos en bestias”¹⁸

Mas todas esas contradicciones también están presentes en la mitología griega. La racionalidad de la guerra es propia de Palas de Atenea, nacida con casco y yelmo, objetos de defensa de la mente y el corazón. La sabia estratega Palas de Atenea ayuda a los héroes desde el justo raciocinio. Sin embargo, ella no tiene nada que ver con el caos orgiástico y perverso de Ares. En la guerra ambos arquetipos permanecen presentes. Aunque quien sirve a Ares no cuenta con la protección de Atenea y por ende, puede perder su razón y ahogarse en las pasiones. De ahí la necesidad de los rituales tribales que mediante invocaciones, oraciones, amuletos y sacrificios intentan proteger al guerrero en la contienda. No se trata sólo de que vuelva ilesos, sino también se le necesita cuerdo.

El enemigo

Toda batalla necesita al menos de dos bandos bien definidos y opuestos en intereses. Para cada uno de ellos el otro será su enemigo. No importa que anteriormente sus miembros hayan colaborado, congraciado o intimado, desde el preciso momento en que se expresa una declaración de guerra, ya son enemigos. El fenómeno que los convierte en tales es la proyección de la propia sombra cultural que aglutina miedos, rechazos, rabia, deseos de venganza y destructividad ancestral, o sea lo peor de cada individuo y “estas fuerzas tienen la propiedad de ser proyectadas hacia el exterior y esto en proporción de la ignorancia que poseamos sobre ellas”¹⁹

¹⁶ Valoys, Rainald, *Les racines de la guerre*, op. cit. 265

¹⁷ Centeno, Miguel Angel y Enriquez, Elainer, *War and Society*, Polity Press, Cambridge, 2016.

¹⁸ Centeno, Miquel Angel y Enriquez, Elainer, *War and Society*, op.cit. p. 10

¹⁹ Valois, Raynald, *Jung et les racines de la guerre*, op. cit. p. 271

Al ser la guerra algo que nace en el seno del inconsciente, si no se conoce, si no se sabe el por qué el ser humano actúa cómo actúa, a pesar de saber el detonante, no se puede parar ni amainar, no se puede nada más que asistir penosamente a la renovación bárbara de la orgía de muerte, sangre y dolor que la guerra conlleva. El individuo forzosamente vivirá lo irracional, sentirá lo irracional, reaccionará ante lo irracional aún a pesar de que eso le aporte lo peor de sí mismo. Y el sujeto receptor de tales proyecciones, queda investido por esa fuerza destructiva que emerge del inconsciente: él es el enemigo.

Desde el momento en que un ser humano es ungido como enemigo, pasa a ser interpretado como una amenaza para el grupo. No importa que arguya él en su favor, muy pocos o casi nadie le creerá. Las ideaciones paranoides van limpiando el camino de cualquier posible empatía o duda. Para atacar tiene que haber un cierto sentimiento de certeza, de necesidad y sentido de la acción. Cuando el sufrimiento sentido es mayor que el sufrimiento esperado, sólo queda la locura. La vivencia de la injusticia y la impotencia favorecen la creación de un enemigo fuera cuando no se pueden cambiar las cosas dentro, llámese extranjero, emigrante, refugiado o simplemente diferente.

Luigi Zoja en su obra *Paranoia. La locura que hace la historia* ofrece un análisis del panorama actual y advierte de cómo los delirios paranoides de unos pocos van haciendo mecha en los muchos basándose sólo en la realidad de la desconfianza y en un presentimiento de sospecha que no es más ni menos que “la convicción de la existencia de un complot oculto. Que por estar oculto nunca se podrá demostrar. Pero el hecho de que sea oculto lo vuelve aún más peligroso. Una vez aceptada por ser indemostrable, su existencia justifica circularmente el resto del razonamiento y legitima el castigo anticipado que se quiere infligir”²⁰

El manejo de esas emociones, desde los poderes establecidos, favorecen la creación de un enemigo común que impide así la disgregación del grupo. Esa salida paranoide favorece la guerra. El enemigo es un ser indigno, depositario de toda la maldad y negatividad acumulada por frustraciones y pérdidas y también sujeto de cólera e indignación moral. Entonces, ahí salta el riesgo: “Si nos indignamos moralmente, nuestra indignación será tanto más venenosa y vengativa cuanto mayor sea la fuerza con la que arde el fuego prendido por el mal”²¹

Iniciación, reconocimiento y gloria del guerrero

El servicio militar es en muchos lugares un proceso de iniciación masculino. Un hombre se considera hombre cuando pone en peligro su vida preparándose para morir defendiendo lo que ama: su familia, el clan, su pueblo, su tribu o su nación. Ese es su gran sacrificio. No en balde el porcentaje de mujeres soldados a nivel mundial sigue siendo muy bajo. La lucha es propiamente masculina y el soldado ejerce un rol seductor y erótico. Si bien Miguel Ángel Centeno en su análisis de la guerra considera esta figura como una creación social, que otorga inmortalidad y homenaje, garantía de que en el futuro residirá como héroe en la memoria de su pueblo, para el pensamiento junguiano esto representa únicamente la vivencia cultural del arquetipo, pues el guerrero es una forma de vivir la propia masculinidad del hombre²²

Buscando cierta clarificación de estas cuestiones en la mitología, es sabido que a Eros entre los griegos también se le consideraba el dios del amor masculino, de esa atracción homosexual entre hombres, que gozaba incluso de más importancia que la relación

²⁰ Zoja, Luigi, *Paranoia. La locura que hace la historia*, Fondo de Cultura Económica, Turín, 2011, p. 433

²¹ Jung, C.G. *Civilización en Transición*, op.cit. p. 191

²² Sobre el guerrero: Moor, Robert, *King, Warrior, Magician and Lover*, HarperOne, San Francisco, 1990

heterosexual hombre-mujer, ya que ésta última quedaba estrictamente relegada a Afrodita. Ese amor entre los soldados desencadena innumerables pasiones: celos, embeleso, despecho o ansia de venganza, que son contenidas en el mismo par Eros/Anteros.

Además, era al dios Eros a quien los espartanos sacrificaban animales y rezaban antes de una batalla, para así asegurarse la victoria. Amor masculino y guerra unidos. En las batallas se necesita una acción conjunta, los soldados no sólo necesitan coordinación y trabajar en equipo, también se deben mutua solidaridad, por eso la expresión afectiva es tolerada y aceptada como algo positivo que cohesiona el grupo. Un ejemplo histórico fue el llamado *Batallón Sagrado de Tebas*, creado por Pelópidas y Epamonidas, dos amantes que hicieron del amor homosexual masculino el secreto de su ejército invencible. Plutarco cuenta de ellos que “amándose recíprocamente desde un principio con un amor sagrado, dirigían de común acuerdo sus coetáneos y sus triunfos al placer de ver a su patria elevada por ambos a la mayor grandeza y esplendor”²³ Lo erótico, propio de Eros, consecuentemente está eminentemente relacionado con la acción guerrera y el universo masculino.

La narración mítica refiere también a otros dos seres alados, Hypnos y Tánatos, hermanos gemelos relacionados con la muerte, presencia ineludible en cualquier guerra. Así vemos dos figuras siendo a su vez dobles, Eros/Anteros y Tánathos/Hypnos, que cierran la cuaternidad como polos opuestos que manifiestan la misma vitalidad del alma humana. Eros es quien clava las punzantes flechas del amor, causantes de que el herido muera en su razón mientras vive en la pasión, Anteros siempre mata por despecho y venganza. Mientras tanto, Tánatos, cuya antorcha apunta al inframundo, reino del Hades, lugar al que van a parar las almas de los difuntos, señocea una espada presta a segar vidas, se relaciona con Hypnos, quien se lleva las almas de las personas durante el sueño, que recuerda la muerte dado que es un retiro de la vida consciente.

Otro dato importante en esta saga mitológica: precisamente es Ares, dios de la guerra quien libera a Tánatos de los grilletes impuestos por Sísifo, aquel que posteriormente será castigado a una tarea eterna. La metáfora nos dice así que es la guerra quien libera la muerte y la destrucción hipnotizando a los humanos, atrapándolos en una atracción fatal vivida como un sueño de despecho y venganza. Mientras tanto la tarea inacabable del hombre, como el castigo de Sísifo, es justamente evitarla. El guerrero tiene pues también una tarea infinita, por eso debe entrenarse constantemente para estar dispuesto a luchar en cualquier momento.

Aunque sea como fuere la vuelta de la batalla es la vuelta de los infiernos internos y externos, porque el soldado no sólo ha vuelto de la muerte y de entre los muertos, sino que también sabe ahora que él es capaz de matar. Ha contacto plenamente con su demonio interno descubriendo la frontera tenue que separa la moralidad de la amoralidad. Estará ya para siempre tocado de un carisma porque había visto cara a cara la muerte. Precisamente para exorcizar esos demonios y descontaminar el alma, muchas tribus primitivas tenían un ritual de reincorporación del guerrero en el grupo. El ritual servía para su readaptación física, recuperación de fuerza y salud, y psíquica como contención de las terribles vivencias. Establecía un límite necesario y separador del antes y el después. Los vencedores eran recibidos con fiestas y música o agasajados con banquetes y regalos. Para los perdedores sólo quedaba el consuelo de sus familias, mezclado con la vergüenza y la rabia, ambas emociones instigaban las fantasías de una venganza futura.

²³ Plutarco, *Vidas Paralelas, tomo II*, Librería de A. Mezin, Paris, 1847, p. 9

Feminidad y masculinidad o diferencia sexual

Siguiendo la tradición que otorga diferentes roles según el sexo, los hombres van al combate mientras que las mujeres esperan apesadumbradas y llorosas su vuelta ansiando paz. Ésta, como otras diferencias de género, históricamente se justificaba en ciertas características físicas, tradición religiosa o preservación de la descendencia. Sin embargo, para Jung, esas distintas funciones no son inamovibles ad eternum, pues los arquetipos evolucionan a la par que la psique se hace más consciente. Ergo los roles de género se están redefiniendo siempre. Además, para Jung todo ser humano es masculino y femenino a la vez. Justamente porque la aspiración a su propia completitud y a pesar de que el cuerpo se exprese unilateralmente en una tendencia sexual, la psique es andrógina o hermafrodita.²⁴ El problema estriba cuando masculinidad y feminidad se ligan exclusivamente a la diferencia sexual entre hombre y mujer. ¿Cómo atañe esto a la guerra? La respuesta se refleja en la experiencia de cualquier muchacho que no corresponda con el modelo social de belicosidad que se espera y en cambio exprese su faceta más sensible. Sin lugar a dudas éste joven será más proclive a convertirse en sujeto de burlas por sus compañeros. Es un ejemplo de confusión de una manifestación de los atributos femeninos con una falta de hombría. Viceversa también hay, pero menos. No hemos de olvidar que la lucha todavía se sigue considerando generalmente cosa de machos. Aunque una mujer pueda ser tanto o más agresiva y violenta que un hombre.

Sin embargo, dejando de lado la cuestión sexual, ¿qué rol juega lo femenino en medio de la barbarie de una guerra? Tal vez la respuesta se pueda encontrar también mirando a Grecia.

La guerra como hecho que se impone en la vivencia psíquica del individuo

Sea como fuere la guerra es una realidad que se impone en la vida cotidiana. Un ser humano debería estar muy desconectado del mundo para no recibir actualmente ninguna información sobre el cómo y dónde sucede una guerra. En nuestra sociedad global donde pulsando un botón podemos trasladarlos a parajes lejanos y comunicar con otros humanos desconocidos, bombardeos de imágenes bélicas y destrucción llenan los informativos diarios, vistos desde la comodidad de cualquier hogar. Paradójicamente, a la vez los sentimos cercanos y ajenos.

Sus víctimas asaltan nuestras conciencias adormecidas por los pequeños problemas cotidianos y, a pesar de que deseemos mirar hacia otro lado, se nos hacen presentes a través de los de paisajes desolados, escenas de combates o atentados. Las víctimas emergen en nuestra vida perfilando las siluetas de muertos, heridos, sobrevivientes, huérfanos o refugiados, porque todos nosotros podríamos ser ellos. Esa latente posibilidad existe. El inconsciente colectivo, lo sabe y conoce por qué. Y cada víctima tiene un nombre, un sufrimiento y una historia, que hubiera podido ser la de cualquiera.

En esa realidad tan ambivalente de cercanía y lejanía psíquica hay personas. La contabilidad en cifras apoya una realidad empírica, susceptible siempre de diferentes interpretaciones según sean los intereses, miedos e ideologías. Sin embargo, los seres humanos nos aferramos a datos empíricos en un intento de comprensión de lo incomprensible de la guerra. En referencia a esos números, reporto que según el International Institute for

²⁴ Es la *coniuctio* alquímica. Más información: Jung, C. G. *Psicología y Alquimía*, Editorial Trotta, Madrid, 2005

Strategic Studies, las guerras dejaron en 2015 un saldo de 167.000 fallecidos²⁵, a los que para ser más exactos tal vez se debieran añadir otras innumerables víctimas colaterales, no contabilizadas, muertos por escasez de alimentos, falta de higiene o medicinas.

Ojeando más datos empíricos, de acuerdo con la Armed Conflict Database en estos momentos hay activos en el mundo 40 conflictos armados de diferente índole²⁶: guerras de alta intensidad, o sea de más de 3000 víctimas civiles o militares anuales, guerras de intensidad media con más de 300 muertos al año y conflictos de baja intensidad, o sea, que producen menos de 300 muertos, pero significativamente importantes porque detectan un problema latente, susceptible de ser reactivado en cualquier momento. Evidentemente, todos estos conflictos pueden ser internos o inter-estados y algunos de ellos han llegado ya a internacionalizarse. Esta es una pequeña radiografía bélica del mundo que nos ha tocado vivir. Pero ¿qué tienen todos esos enfrentamientos en común? ¿por qué surgen? ¿son algo connatural a la especie humana? ¿Cómo podemos entenderlos? Y podemos preguntarnos también, ¿llegado el caso de que los entendiéramos cómo podríamos evitarlos?

Desde la perspectiva junguiana, teniendo en cuenta la naturaleza dialéctica de la psique humana, es muy difícil imaginar un mundo sin conflictos, sin dolor, sin muerte. Lo negativo destructor es un componente esencial de la vida: “Los instintos belicosos del hombre no pueden ser erradicados. Por ello es impensable el estado de paz perfecta. Además, esa paz es sospechosa porque incuba la guerra”²⁷

Jung considera que para entender el por qué, el cómo y el para qué de la guerra no podemos simplemente aplicar razonamientos lógicos desde la perspectiva que la guerra es un problema. No, la guerra no es un problema, ni puede estudiarse como tal. La guerra ocasiona problemas, porque es un hecho intrínseco a la humanidad y como hecho no puede evitarse. A menos que el hombre evolucione y se transforme psíquica y moralmente, seguiremos conviviendo con la guerra. Y por ahora el presente muestra que “la guerra es un comportamiento irracional que no se puede parar por una decisión de la voluntad humana. Ella se cierne sobre la humanidad como una fatalidad que sobrepasa la razón”²⁸

En el devenir histórico los seres humanos nos hemos unido para luchar a favor o en contra de determinados grupos en nombre de conceptos abstractos que no refieren al mundo material. Los seres humanos hemos conformado nuestra historia, nuestros estados, nuestras naciones, nuestra cultura y nuestro poderío a través de conflictos, luchas, `peleas, combates o batallas. Los seres humanos hemos creado ideologías, religiones, técnicas o ciencias y hemos puesto el conocimiento aprendido y los conceptos acuñado al servicio de Ares, quien los ha usado actuando con toda su fuerza devastadora: “Nuestros dioses terribles no han hecho más que cambiar de nombre. Su nombre ahora rima con la terminación ismo”²⁹

Así pues, de la misma forma que los seres humanos nos contagiamos unos a otros de cualquier virus o bacteria, ese contagio también puede alcanzarnos en las cuestiones anímicas, por ello Jung considera que “los movimientos de masas políticos de nuestra época son epidemias psíquicas, es decir, psicosis de masas. Son como demuestran las manifestaciones de inhumanidad que los acompañan, fenómenos espirituales anormales y me resisto a considerar normales tales cosas, incluso a disculparlas como perdonables errores”³⁰

²⁵ <http://acd.iiss.org/>

²⁶ <http://acd.iiss.org/>

²⁷ Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. p. 217

²⁸ Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. p. 264

²⁹ Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. p. 226

³⁰ Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. pp. 224-225

Evidentemente Jung no descarta la importancia de factores económicos y políticos para comprender por qué un conflicto estalla en un lugar del mundo y no en otro. El conocimiento de la conciencia explica que la guerra responde a disputas por territorios, recursos, salida al mar, dominio del mercado internacional con algunos productos... Sin embargo, nuestra racionalidad consciente es tan sólo una muy pequeña parte de la psique y los factores irracionales de ambición, necesidad de reconocimiento, venganza o delirios de grandeza, entre otros, son completamente imprevisibles. De ahí que las fuerzas inconscientes que actúan sean para la mayoría totalmente desconocidas, mientras para unos pocos resultan un conocimiento anhelado cual piedra filosofal para asegurarse un dominio absoluto sobre los demás. Sueño estéril de poder, porque el inconsciente es, por definición, incontrolable para la conciencia. Por eso Jung dice: "Cuando contemplamos la historia de la humanidad no vemos sino la superficie exterior de los acontecimientos, distorsionados además en el borroso espejo de la tradición. Pero lo que de verdad ha acontecido escapa a la mirada indagadora del historiador, pues, el verdadero acontecer histórico discurre profundamente oculto, vivido por todos y no observado por nadie"³¹ Jung defiende, pues, que sin la comprensión holística de lo que es el ser humano, jamás se podrá entender qué y cómo son causadas las guerras, y, lógicamente, tampoco se conseguirán herramientas intelectuales y emocionales para poder evitar sus devastadoras consecuencias físicas, sociales, ambientales, anímicas y espirituales. Y para ello es necesario seguir haciendo conciencia.³²

Lisístrata, el arquetipo femenino trabajando para la paz

Escudriñando en la historia antigua, aparece una situación bélica altamente complicada, la inestabilidad política vivida después de la Guerra del Peloponeso. Esparta y Atenas se enzarzaron en contiendas interminables. En medio de esa situación de muerte, miseria y pavor Aristófanes escribe una de sus más famosas comedias: Lisístrata, voz de lo femenino escondido, que clama por la paz denunciando los negocios sucios y las atrocidades.

Lisístrata, una mujer de fuerte personalidad, desea poner fin a la sangría de vidas humanas y reúne a mujeres de ambos bandos para buscar una salida de paz. Las decisiones que toman son la de administrar ellas los bienes de la ciudad y la de rehusar todo contacto sexual con los hombres hasta finalizada la contienda.

Esta obra teatral expresa la fuerza del arquetipo femenino sufriente en millones de hombres y mujeres que durante toda la historia de la humanidad han ansiado la paz y han denunciado los excesos políticos, sociales y económicos de la guerra. No en balde Lisístrata denuncia el negocio de las armas y la vida miserable y desolada de madres, esposas e hijas de los que han ido a luchar porque aunque indudablemente, las mujeres siempre han sido las víctimas sexuales en los conflictos armados, sin embargo su sufrimiento ha sido olvidado y a menudo menospreciado.

La obra se estrenó en la Atenas del siglo 411 a. JC. bajo el formato de una comedia. Pero, la importancia del mensaje es el llamamiento a la acción de Aristófanes, pues una guerra no es asunto exclusivo de los que la deciden en nombre de todos ni tampoco refiere sólo a la situación de los que están en el frente, una guerra revierte sobre la sociedad civil que metida, muchas veces, sin saber ni siquiera cómo, en la contienda, aguarda la tan esperada paz. En

³¹ Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. p. 144

³² El proceso de individuación es el camino por el que el individuo adquiere más conciencia de sí y de los demás.

esta obra son las mujeres las que tomando la iniciativa hacen sentir su voz, sus deseos y su poder bajo la llamada de Lisistrata: “si se reúnen aquí todas las mujeres, las de Beocia, las del Peloponeso y nosotras, todas juntas salvaremos la Hélade”³³

En la comedia se alude a ciertos asuntos, desgraciadamente comunes a los conflictos armados: pillaje, corrupción, escasez, miseria... De eso trata la conversación mantenida entre Lisístrata y el consejero, después de que las mujeres se hubieran hecho ya con la gestión económica de la ciudad para evitar el despilfarro de una guerra aparentemente eterna:

«CONSEJERO. (A *las mujeres*) Pues bien: lo primero que quiero saber de vosotras, por Zeus, con qué propósito clausurasteis nuestra Acrópolis con cerrojos.

LISÍSTRATA. Para poner a salvo el dinero y evitar que guerreárais por su culpa.

CONSEJERO. Es, pues, del dinero la culpa de que estemos en guerra.

LISÍSTRATA. Todo se perturba por su culpa. Es para poder robar para lo que Pisandro y los que están en el poder siempre andan proponiendo revueltas. Pues bien, respecto a eso que hagan que quieran, pero a este dinero no van a ponerle ya la mano encima,

CONSEJERO. ¿Pues, qué harás

LISÍSTRATA. ¿Y tu me lo preguntas? Nosotras lo administraremos.

CONSEJERO. ¿Vosotras administraréis el dinero?

LISISTRATA. ¿Por qué te extrañas? ¿No somos nosotras las que os lo administramos todo en casa?»

CONSEJERO. No es lo mismo

LISISTRATA. ¿Cómo que no?

CONSEJERO. Con este dinero hay que hacer la guerra.

LISISTRATA. Lo primero es que no hay ninguna necesidad de guerras.

CONSEJERO. ¿Y cómo nos salvaremos si no?

LISISTRATA. Nosotras os salvaremos.

CONSEJERO. ¿Vosotras?

LISISTRATA. Nosotras, sí.

CONSEJERO. Esto es demasiado.

LISISTRATA. Se te salvará, aunque tú no quieras»³⁴

En esta conversación Lisístrata está plenamente segura de la eficacia femenina para detener la contienda. Afrodita ayuda a las mujeres, porque como hemos visto antes, sólo ella puede aplacar la desmesura de un loco Ares en el fragor de la batalla y sólo se puede combatir lo irracional desde lo irracional. Ahora bien, aquí irracional no significa necesariamente lo mismo que inconsciente, porque en semejante situación, se necesita la mirada analítica de la conciencia sobre las fuerzas irracionales y arquetípicas que actúan en todos y cada uno de nosotros para su segura y sana contención. Lisístrata es sabia, prudente, amorosa, locuaz, con gran razonamiento lógico y consciente de sus afectos positivos y negativos, por eso no se deja llevar, pesé a su dolor por la ira. Tan sólo busca la mejor y más práctica solución que restaure la paz, evitando un sufrimiento inútil. Ella simboliza la faceta reconciliadora del arquetipo femenino. Y el mensaje va contracorriente, porque:

“pese a la importancia de este arquetipo, la educación tradicional ha transmitido durante siglos tan solo los atributos negativos de esta acción pacífica de las mujeres respecto a la guerra, rechazando su lado positivo y ha sido mal interpretado socialmente, ergo la cautela

³³ Aristófanes, *Comedias III, Lisístrata*, Ed. Gredos, Madrid, 2007, p. 26

³⁴ Aristofanes, *Comedias III, Lysistrata*, op. cit. pp. 53-55

femenina contra la agresividad significaba cobardía, debilidad o inseguridad y en cambio los guerreros representaban el heroísmo masculino que incluía un gran poder de decisión, inteligencia y valor”³⁵

Pero, ¿cúal es el remedio que Lisístrata ofrece a los hombres para acabar con la contienda? Desde luego no es un mensaje totalmente pacífico, pues desea el castigo de los instigadores y manipuladores, creadores del conflicto, un castigo que es acorde con las penas de la época:

“LISÍSTRATA. Ante todo, como se hace con los vellones, habría que desprender de la ciudad en un baño de agua toda la porquería que tiene agarrada, quitar los nudos y eliminar a los malvados, vareándolos sobre un lecho de tablas, y a los que aún se quedan pegados y se apretujan para conseguir cargos arrancarlos con el cardador y cortarles la cabeza; cardar después en un canastillo la buena voluntad común mezclando todos los que la tienen sin excluir a los metecos y extranjeros que nos quieren bien y mezclar también allí los que tienen deudas con el tesoro público y además, por Zeus, todas las ciudades que cuentan con colonos salidos de esta tierra, comprendiendo que todas ellas son para nosotros como mechones de lana esparcidos por el suelo cada cual por su lado. Y luego, cogiendo de todos ellos un hilo, reunirlos y juntarlos aquí y hacer con ellos un ovillo enorme y tejer de él un manto para el pueblo.

CONSEJERO. Ya tiene narices que ovillen y vareen esto las que no participan en absoluto de la guerra.

LISÍSTRATA. Pues bien, grandísimo canalla, soportamos más del doble de su peso que vosotros. Ante todo pariendo hijos y dejándolos ir lejos a servir como hoplitas»³⁶

Aquí Lisístrata no sólo alude a los culpables, de los cuales quiere evidentemente deshacerse, sino también a las víctimas y a la gente de buena voluntad, como portadora de paz para construir entre todos una sociedad próspera, la mezcla es una metáfora de la mediación pues son tenidos en cuenta los deseos de todos ellos para tejer³⁷ el futuro de una sociedad. Además, en la cita se recoge el doloroso grito de unas madres que, impotentes, ven morir a sus hijos en una guerra inútil.

Y la activación del arquetipo se está viviendo ya en nuestra convulsa época. Es un intento de la propia naturaleza humana para frenar su autoaniquilación, que se manifiesta, tal y como dice Lisístrata: “aunque tú no quieras” El inconsciente tiene leyes propias que desconocemos y tal vez está viniendo en nuestra ayuda para parar la posible hecatombe apocalíptica que algunos predicen. El inconsciente colectivo humano es más sabio que algunos individuos. Y como ejemplo están innumerables casos espontáneos. Fueron nominadas al Premio Nobel de la Paz un grupo de mujeres rusas: “Unas 300 mujeres que se juntaron en 1989 para protestar por el servicio militar obligatorio para sus hijos, presionando por el regreso de unos 180.000 jóvenes de diversos frentes de batalla”³⁸ También en nuestra memoria quedan las imágenes de las Madres argentinas de la Plaza de Mayo o el movimiento Women in Black surgido durante la Guerra de los Balcanes³⁹

³⁵ Domínguez Regueira, M. Mercè, *Lysistrata, Woman's voice to Peacekeeping and Peacebuilding*, op. cit. 283

³⁶ Aristófenes, *Comedias III, Lysistrata*, op. cit. pp. 61-62

³⁷ La actividad de tejer era femenina. Palas de Atenea sabe tejer, pues es una buena estratega y Ariadna con su hilo ayuda a Teseo. Alusión también a las Moiras o hilanderas, dadoras del destino, especialmente a Cloto que fabrica las hebras de la vida.

³⁸ <http://www.ipsnoticias.net/1996/10/rusia-madres-por-la-paz-ganaron-una-batalla/>

³⁹ <http://www.womeninblack.org/en/peacekeeping.html>

El mensaje de Lisístrata ya se hallaba en el movimiento pacifista que surgió en U.S.A. en contra de la guerra del Vietnam, justamente estaba en el slogan “Haz el amor y no la guerra” que se hizo famoso gracias a John Lennon y Yoko Ono o en la famosa canción de los Beatles “All you need is Love” que marcó toda una generación de jóvenes. Tal vez esos mensajes sean simples, pero no por ello han resultado menos enérgicos, ya que su exitosa eficacia ha sido demostrada empíricamente al usarse como medida de fuerza.

Ese es el caso de Liberia, cuando en 2003 Leymah Gbowee, Premio Nobel en 2011, junto con el grupo de activistas “Women of Liberia Mass Action for Peace” cansadas de una guerra de 14 años que consumía el país, decidieron actuar también usando una nueva forma de presión: la negación del sexo a sus compañeros hasta que llegara la paz. Otra de las medidas adoptadas por el grupo, muy especialmente por las mujeres de los líderes tribales en el momento de rubricar el acuerdo de armisticio, fue encerrar a sus maridos bajo llave dentro de sus casas y sentarse enfrente de la puerta para no dejarles salir de allí si no era para ir a firmar la paz⁴⁰ O un ejemplo en Filipinas, en 2011, cuando las mujeres de Mindanao, después de una larga y convulsa situación de enfrentamiento entre dos ciudades, se declararon en huelga de sexo pidiendo el fin de las hostilidades⁴¹ Otro ejemplo es Togo en 2012 cuando las mujeres se apuntaron también a otra parada sexual como medida de presión para que sus maridos pidieran la dimisión del presidente.

Además, con el nombre de Lisístrata se bautizó un proyecto nacido en contra de la Guerra de Irak, sus ideólogas fueron las actrices Kathryn Blume y Sharron Bower, quienes promovieron la representación de la obra de Lisístrata en todo el mundo como un acto de pacífico de protesta y aunque los grandes medios de comunicación no se hicieron eco de la repercusión, porque estaban entretenidos pasando imágenes y noticias que justificaban el porqué de aquella nueva contienda. Pero, aún así, hubo más de 1.000 lecturas y representaciones de la obra de Aristófanes en todo el mundo⁴² De hecho, cada vez hay más hombres que se unen a las propuestas de las mujeres por la paz, un ejemplo es The Women’s March on Washington del 21 de enero de 2017, a la que se unen tanto hombres como mujeres, veteranos de guerra, para clamar por los derechos humanos y la igualdad⁴³ No en vano el nombre de Lisístrata significa “la que puede disolver los ejércitos”⁴⁴

Ese es el enorme poder de ese arquetipo, que refiere a una mujer precisamente y no a una diosa. Tal vez porque la incorporación de la mujer como sujeto activo en la sociedad, incluyendo las grandes esferas decisorias, pueda transformar unos valores anclados en las viejas leyendas de la fuerza bruta y la destrucción. Lysa Dollar, creadora de Lysistrataproject.org argumenta al respecto: “Lisístrata es un arquetipo, un emblema para las mujeres, para que se pongan de pie y sean”⁴⁵ La reactivación de este arquetipo es un halo de esperanza, porque según las palabras de Jean Shinoda Bollen:

“La humanidad lleva un curso destructivo, de un modo u otro, y la vida del planeta peligra por culpa de ciertos seres humanos masculinos que poseen poder. Parece que al homo sapiens se

⁴⁰ Tales testimonios quedan recogidos por Sevel, E.K. *The Liberian Women’s Peace Mouvement Critical Half*, Bi-Annual Journal of Women for Women International, vol. 5, number 2: *Women’s Narrative, War and Peace Building*, 2007, p. 18

⁴¹ <http://edition.com.com/2011/WORLD/asiapcf/09/19/philipinnes.sex.strike/index.html>.

⁴² www.worldpress.org/977.cfm y el documental de Michel Parick Kelly en 2006: *Operation Lysistrata*

⁴³ www.veteranstodaynews.com/2017/01/03/veterans-mobilize-for-womens-march-on-washington/

⁴⁴ Según la traducción que refiere Christian Carandell en *Lisistrata*, Adesiara, Martorell, 2010, p. 9

⁴⁵ <http://www.lysistrataproject.org/aboutus.html>.

le acaba el tiempo. En el terreno biológico, la continuación de la especie siempre ha sido cosa de mujeres. En la actualidad pienso que es cosa de ancianas (ancianas y hombres excepcionales que merecen tal nombre) el sacar adelante al sapiens (que significa sabio en latín) a tiempo para garantizar la continuación espiritual, psicológica e intelectual de la humanidad”⁴⁶

A modo de conclusión

El camino es largo y hay mucho trecho de investigación, análisis y acción. Especialmente a esa acción aludía Jung cuando escribía en 1946: “¿Cómo es posible proteger al niño de la dinamita que nadie puede quitarle?”⁴⁷

Desde una perspectiva esperanzadora todos esos movimientos surgieron y surgen como resultado de una reflexión autoconsciente de nuestro pasado, presente y futuro, continúan haciendo oír su voz de una manera u otra, sea a través de acciones presenciales o a través de Internet. En realidad, algo está cambiando, aunque se necesitan muchas conciencias juntas que hagan a su vez más conciencia. Y ese es el papel de la educación, no sólo en las aulas sino a través de todos los ámbitos posibles. Una educación basada en la observación, análisis y comprensión que permita el aprendizaje desde el inconsciente para crear más conciencia. Y eso no es ni más ni menos que participar en el proceso de individuación de las nuevas generaciones.

Bibliografía

- Aristófanes, *Comedias III. Lysistrata*, Editorial Gredos, Madrid, 2007
Aristófanes, *Lisistrata*, Adesiara, Martorell, 2010
Centeno, Miguel Angel, *War and Society*, Polity Press, Cambridge, 2016
De Hipona, Agustín, *Homilías sobre la primera carta de San Juan a los partos*, Homilia séptima disponible en: http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/index2.htm
Domínguez Regueira, M. Mercè, *Lysistrata. Woman's voice to Peacekeeping an Peacebuilding*, Taula UIB, Palma, 2013
García Caneiro, José, *Guerra y Filosofía*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002
Jung, Carl Gustav, *Civilización en Transición*, Editorial Trotta, Madrid, 1995
Jung, Carl Gustav, *Respuesta a Job*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964
Jung, Carl Gustav, *Psicología y Alquimia*, Editorial Trotta, Madrid, 2005
Homero, *Odisea*, Editorial Gredos, Madrid, 2012
Moore, Robet, *King, Warrior, Magician and Lover*, Harper One, San Francisco, 1990
Ovidio, *Fastos*, Editorial Gredos, Madrid 1988
Papa Francisco, *Homilia en la basílica de Asís, Septiembre 2016*, disponible en: <https://www.aciprensa.com/noticias/papa-francisco-la-guerra-viene-del-demonio-porque-quiere-el-mal-43413/>
Phipps, Maurice, *The Myth and Magic of Star Wars. A junguian Interpretation*, disponible en: https://archive.org/details/ERIC_ED315833,
Pinkola Estés, Clarissa, *Explaining Evil en Terror, Violence and Impulse to Destroy*, Daimond, Canada, 2003
Plutarco, *Vidas Paralelas*, Librería de A. Mezin, Paris, 1847

⁴⁶ Shinoda Bolen, Jean, *Las brujas no se quejan*, Kayrós, Barcelona, 2004, p. 96

⁴⁷ Jung, C. G. *Civilización en Transición*, op. cit. p. 234

Guerra y destructividad

Sevel, E.K. *Women Building Peace: The Liberian Women's Peace Movement*, Critical Half, Washington, 2007

Shinoda Bolen, Jean, *Las brujas no se quejan*, Editorial Kayrós, Barcelona, 2004

Sun Tzu, *El arte de la guerra*, Obelisco, Barcelona, 2009

Valois, Raynald, *C.G. Jung et les racines de la guerre*, Laval Théologique et Philosophique, Québec, 1992

Zoja, Luigi, *Paranoia. La locura que hace la historia*, Fondo de Cultura Económica, Turín, 2011

url citadas

<http://www.ipsnoticias.net/1996/10/rusia-madres-por-la-paz-ganaron-una-batalla/>

<http://www.womeninblack.org/en/peacekeeping.html>

<http://edition.com.com/2011/WORLD/asiapcf/09/19/philipinnes.sex.strike/index.html>

<http://www.worldpress.org/977.cfm>

www.veteranstodaynews.com/2017/01/03/veterans-mobilize-for-womens-march-on-washington/

<http://www.lysistrataproject.org/aboutus.html>

Política de fronteras en la antropología filosófica de Roger Caillois

Nicolas PETEL-ROCHETTE

Universidad Complutense de Madrid

Autor bastante poco estudiado en filosofía, Roger Caillois ofrece una obra variopinta que merece ser reabierta. Todos los debates sobre la llamada «nueva política» implican una reflexión sobre la fuente de legitimidad de futuros gobiernos capaces de representar mejor a un conjunto social supuestamente silenciado por los modos de representación propios al Estado Nación. En estos debates sobre la política de nuestro tiempo, está en tela de juicio la noción de populismo. Junto a ella, se despliega toda una teoría del liderazgo. Sin que sea de forma directa, la filosofía de Roger Caillois, como lo pretendemos mostrar a continuación, participa de esta reflexión sobre la gestión del poder. Su obra, marcada por el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, dio un vuelco cuando su autor leyó a Max Weber. Fue entonces cuando trató de responder, en el plano estético, a la cuestión de la encarnación religiosa del poder. En otras palabras, buscó una vía alternativa a la economía política del poder carismático moderno. Es en este sentido que consideramos la filosofía de Roger Caillois una crítica antropológica del poder.

Lo que Max Weber llamó la «*Herrschaft* carismática» (Weber, 1964, 848) encuentra en el pensamiento de Roger Caillois una configuración mitológica distinta a la teología política de la Modernidad. En un principio, Roger Caillois adoptó una retórica guerrera que anticipaba la encarnación de la lucha a muerte entre amigo y enemigo teorizada por Carl Schmitt. La ruptura de Caillois con la teología política, pues, pasó ante todo por una reflexión acerca del mito como representación. En los años 1930, Caillois, como tantos otros de su generación, se forma en ciencias sociales siguiendo el método de la escuela francesa, principalmente a través de las enseñanzas de Marcel Mauss, Marcel Granet y Georges Dumézil. Este último, autor de una obra ambigua desde un punto de vista político, influyó mucho al joven Caillois. Éste

trasladó en parte la oposición entre literatura y mitología, de la que partía Dumézil, al corazón de su primer trabajo, *El mito y el hombre*. En los años 1930, era frecuente esta oposición entre literatura y mitología, tematizada en los trabajos hoy en día olvidados de un miembro del Colegio de Sociología cercano a Caillois, René Guastalla (Guastalla, 1940). En aquel momento, pues, la literatura es considerada por Caillois y su círculo una secularización y relativización de la relación trascendental al relato mítico. Creían que la distanciación, propia a la literatura, habría participado de la decadencia de los hechos sociales totales (Mauss, 2013, 266), dando pie a la liberalización y expansión del capitalismo, por un lado, pero también a la reacción política de las masas organizadas alrededor del aparato retórico-político fascista. Aunque Dumézil no se aventurase a llevar las conclusiones de sus estudios de mitología comparada a la práctica, Caillois sí creyó que el fascismo debía ser combatido con sus propias armas. De ahí el planteamiento militante del Colegio de Sociología, que trató de hacer de la sociología un enfoque «sagrado» transmutando la voluntad de *saber* sobre la sociedad en voluntad de *poder*. Es importante subrayar de donde vienen estas vistas acerca de la mitología de las que partió Caillois. En efecto, antes de la Segunda Guerra Mundial, Dumézil desarrollaría una postura teórica que dio lugar a muchas polémicas, ya que podría ser interpretada como la construcción de una base teórica de la cosmogonía nazi. Algunos de sus trabajos, en efecto, defienden la necesidad sociomitológica de una soberanía política trascendental. La mitología germánica, en especial, habría mostrado la relevancia de esta estructura política fundamentalmente humana. Roger Caillois, sin duda, conocía muy bien las tesis de Dumézil de los años 1930. La relación de Caillois y Dumézil fue amistosa y cercana durante los años de formación del primero. De hecho, el profesor le agradeció a su alumno sus aportaciones al capítulo VIII de *Mitra-Varuna - Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté* (Dumézil, 1948, 21). En este libro, Dumézil muestra que la soberanía sería fundamentalmente dialéctica (Dumézil, 1948, 189-190). Para él, la mitología comparada señala la capacidad religiosa de una tal soberanía para ordenar la guerra y limitar la expansión del capitalismo. El tipo de decisión propio a la soberanía, además de impulsar un cierto carácter jurídico orgánico (Dumézil, 1948, 149), apoyaría una distribución económica similar al sistema total de prestaciones y contraprestaciones de las economías políticas del don teorizadas por Marcel Mauss (Mauss, 2013, 162-163). Aparte, Dumézil afirma – y esto es muy importante – que de esta soberanía perdida, propia a las mitologías indoeuropeas y, más particularmente, germánicas, se deduce todo un sistema de representación y de liderazgo que llama «unanimismo comunitario». Para él, esta base orgánica de una comunidad es el fundamento de una «totalidad anticapitalista» (Dumézil, 1948, 157).

Como se sabe, Roger Caillois y Georges Bataille trataban de formular algo así: una respuesta a la subida del nazismo en Alemania. Decepcionados por la respuesta de las democracias liberales, en ruptura con las vanguardias marxistas, tratarían de partir de esta oposición entre literatura y mitología para escribir un relato fundacional capaz de volver a unificar la sociedad. La mitología, para Caillois, es puesta en acto de las energías y relaciones de poder captadas como datos sensibles en una comunidad dada. Esta puesta en acto, la llama sencillamente *rito*. En *El mito y el hombre*, pues, Caillois cree que este paso ritual es susceptible de volver a vincular el individuo a la figura heroica que trae consigo la serie de dialécticas de la que depende la situación mítica. La fiesta, acto de este ritual, es «*un excès permis par lequel l'individu se trouve dramatisé et devient ainsi le héros*» (Caillois, 1938, 29). El mito, entonces, es la literatura «perfecta»: depurada de lirismo, sin distancia estética y sin espacio para la individualidad. Escribir mitología, pues, se hacía la labor teórica reservada a una élite intelectual aristocrática de la que Caillois quería formar parte. Las bases de esta forma

ascética y desinteresada de voluntad de poder se hallan en la interpretación de Caillois de *La genealogía de la moral nietzscheana* (Caillois, 2008, 254). De ahí toda su retórica del secretismo y de las sectas – patente, por ejemplo, en *L'esprit des sectes* (Caillois, 2008, 292). En la práctica, esto debía pasar por una gran «fiesta» antidemocrática, siempre anunciada, siempre por llegar, pero cuya posible encarnación como alternativa a la guerra nunca podrá haber visto la luz. Es esta idea de un relato sin distanciamiento estético con la realidad que Caillois vuelve a plantear críticamente durante la guerra. Se da cuenta de que el mito sí tiene un mecanismo estético: la identificación emocional y la catarsis. Este mecanismo, de hecho, funciona como técnica de reforzamiento al servicio de la dominación política que, junto a Weber, llamamos *carisma*. En exilio en Argentina a partir de 1939, tendría la ocasión de repensar el poder, considerándolo una realidad que responde a una manera de concebir la política y, aún más importante, a una economía conceptual indisociable de un régimen estético. En este sentido, el poder, para Caillois, es sinónimo de *energía sagrada*; aquello que compone las relaciones de autoridad y que se capta por su oposición a lo profano, es decir a lo que no significa nada. Esta definición «materialista» de lo sagrado – y ya no trascendentalista – le lleva a definirlo como una categoría de la sensibilidad (Caillois, 1939, 24). El poder ya no es aquello hacia lo que se tiende para luego conseguirlo – interpretación algo literal de la voluntad de poder –, sino el fruto de una relación política explicable por la economía conceptual que remite esta relación a una hipótesis antropológica concreta. Escribe Caillois, en el estudio que hizo a raíz de su lectura de Max Weber (*Le pouvoir charismatique. Adolf Hitler comme idole*) : «tout pouvoir est une magie réelle, si l'on appelle magie la possibilité de produire des effets sans contact ni agent, en provoquant pour ainsi dire une parfaite et immédiate docilité des choses» (Caillois, 2008, 315). El poder, pues, es aquello que posee una entidad concreta. Su voz modela las voluntades y lleva a obedecer sin necesidad de coacción física. Esta «magia política», especialmente concentrada en el poder carismática, era aquello por lo que Caillois pugnaba en los años 1930.

Pues bien, el estudio del carisma viene a mostrar que sobre esta magia reposa buena parte de la encarnación moderna de la soberanía. De esta *cefalía* propia a la modernidad, apoyada sobre la dialéctica entre reconocido y reconocedor, quería deshacerse Georges Bataille ya en los años de la revista *Documents* (Bataille, 1973, 217). En Argentina, Caillois transforma el sentido de la voluntad de poder viendo en cierto modo que en el marco estético de la autoridad se juega toda la dramaturgia de lo sagrado. La pugna por el poder y la voluntad del mismo, pues, no tienen sentido como tal si no se pone en perspectiva el marco conceptual y estético en el que se define la relación antropológica sobre la que se viene a asentar la política. Por decirlo de otra forma, el poder no es una cuestión de contenido, o de identidades, sino de relación y de formas. Es aquí donde la filosofía de Roger Caillois empieza a tomarse al pie de la letra la necesidad de liberar al carisma de una forma relacional dialéctica. Gracias a Weber, las consideraciones meramente trascendentalistas acerca de la necesidad y voluntad de poder de los años 1930 desvelan la base estética sobre la que reposaba su antropología: la dialéctica entre el amo y el esclavo. Otra clave para entender su visión de la lucha hacia el poder se halla en la lectura de Hegel que llevó a cabo Alexandre Kojève a lo largo de los años 1930. La metafísica kojeviana construye su ontología política a base de una dialéctica instrumental entre naturaleza y cultura. Se resume por la idea de que la naturaleza es independiente del ser humano: «Étant éternelle, elle subsiste avant lui et après lui. C'est en elle qu'il naît, comme nous venons de le voir. Et comme nous le verrons tout de suite, l'Homme qui est Temps disparaît aussi dans la Nature spatiale. Car cette Nature survit au Temps» (Kojève, 1968, 434). Kojève, pues, apoya toda su antropogénesis y su teoría de la cultura sobre un dualismo

ontológico que, según él, Hegel habría planteado en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2004, 112-120). Habiendo adoptado los términos de este dualismo, famoso por las discusiones sobre un supuesto Fin de la Historia a las que daría lugar, Caillois importó a su propia definición ontológica de la política la implícita relación antropológica fundamental que Kojève retomó tal cual del planteamiento teológico-político: la relación óntica entre el amigo y el enemigo. Como dijimos, debemos a Carl Schmitt la teorización de esta realidad político teológica propia a la Modernidad. «No estamos – decía el famoso jurista alemán – tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óntica y de la posibilidad real de esta distinción [amigo-enemigo]» (Schmitt, 2009, 58). Es decir que la relación agonística entre amigo y enemigo es clave para la misma definición del ser político de una comunidad. La metafísica de la antropogénesis atea de Alexandre Kojève, a nuestro modo de ver, sería un intento fallido de secularización de la teología política moderna. Habría sido una tentativa de legitimar la dominación carismática como salida a la aporía de la representación democrática propia a la crisis del Estado Nación de los años 1930. Aunque, desde un primer momento, defendiera un enfoque monista para considerar el lugar de lo humano dentro del universo, la teoría mitológica de la representación de Roger Caillois pecaba precisamente del hecho de figurarse así la emancipación. Es decir que, aunque plantease como telón de fondo a su teoría sociológica un escenario ontológico único (Caillois, 2008, 128), Caillois seguía apoyando su retórica sobre una teoría de la representación con esquema trascendental (como lo vimos con la mitología de Dumézil) y sobre una noción progresista y guerrera de la emancipación política heredada de la figura de la lucha del esclavo contra el amo. Toda la cuestión reside en ver qué desea el esclavo en su búsqueda de la emancipación. Kojève nos dice que su destino es convertirse en amo a su vez. La idea de base de la dialéctica entre el amo y el esclavo tal y como la concibe Kojève es conocida: en el momento del miedo a la muerte, el amo supo mostrar su soberanía frente a la vida, suerte de ser-para-la-muerte (Kojève era un gran lector de Heidegger). Cediendo ante el miedo, el esclavo se queda encerrado en su condición animal, en su ser antropóforo, en su subordinación frente al deseo del amo. En su tendencia hacia el poder del amo, el esclavo, cuyo ser es la naturaleza, *imita* a este último. En este proceso de imitación opera una *Bildung* que, poco a poco, invierte la relación de servidumbre. El esclavo, mediante el trabajo con el que transforma la naturaleza, se emancipa frente a ésta. Esta emancipación supera al ser político humano del amo y se instaura la síntesis entre naturaleza trabajada y autoridad. Así empieza, dice Kojève, lo que llama la *Posthistoria* (Kojève, 1968, 436). La dialéctica entre naturaleza y humanidad, entre positividad y negatividad, pues, culmina en la restauración de una positividad librada de la condición frustrada, puramente negativa, del esclavo (es decir, lo que es lo mismo, de la naturaleza): aquello que no es humano. El problema de esta dialéctica reside en su pérdida de toda objetividad. No acontece una síntesis verdadera, sino que está planteada en términos duales una síntesis fabricada a base de una definición puramente antropológica del ser político humano: el miedo a la muerte y la legitimación de la consiguiente dominación política, necesaria para que subsista la soberanía frente a una latente guerra natural permanente. El movimiento intersubjetivo de la dialéctica entre el amo y el esclavo se encierra en una referencialidad puramente negativa, teniendo de esta manera a la razón como único criterio. Este movimiento intersubjetivo, el *reconocimiento* tal y como lo plantea Kojève, pierde de vista a la objetividad. El mundo objetivo, pues, ya no tiene que ver con el ámbito humano; en efecto, no se constituye por una relación dialéctica con la materia, con la naturaleza, sino por una dialéctica con la propia razón. Ésta, pues, en la metafísica de Kojève, se revela ser la verdadera soberana de la historia. Bajo aires de interpretación marxista y existencialista de Hegel, vemos que Kojève

propone más bien una lectura que hace de la relación entre el amo y el esclavo una antropogénesis sumamente idealista. Como lo recuerda Denis Hollier, este movimiento de coronación de la razón es la matriz de una antropología que parte del dualismo ontológico. Naturaleza y cultura son radicalmente distinguidas ya que el deseo antropogénico implica, precisamente, el deseo de una negatividad, de algo que no existe en ningún otro lugar que no sea la propia razón. Existe entonces una gran desigualdad entre el esclavo, para quien existe solamente el amo, y éste, que, al contrario, mantiene invisible al primero en la frondosidad del orden natural (Hollier, 1995, 66). Por esto, el esclavo desea la *negatividad efectiva* del deseo que le muestra el otro.

Caillois rompió con esta antropología política fundada en el dualismo ontológico cuando empezó a dejar de tratar de frente la definición del ser de lo político. El análisis del carisma le mostró precisamente que, ante todo, el poder se mantiene por el marco conceptual que construye la analogía entre naturaleza y cultura. Esta analogía desdibuja concretamente las fronteras de lo propiamente antropológico. Asimismo, la filosofía de Roger Caillois es una manera de replantear la operatividad estética de esta analogía. En efecto, Caillois plantea una reflexión sobre la aparición de lo que se suele llamar «sujeto» y de su relación con el mundo. Todo lo demás sigue esta primera idea, que empezó a tratar ya en *La Nécessité d'Esprit*, cuando tenía tan sólo 19 años. Para él, el ser humano no puede tener reglas propias, frente a una naturaleza que tendría otras leyes distintas. Ya en *El mito y el hombre*, escribía: «autour de lui et en lui [el organismo], on constate la présence des mêmes structures et l'action des mêmes lois [que las de la naturaleza]» (Caillois, 1938, 121-122). Siempre insistió en vincular el ser humano al mundo, en contra de la cultura humanista moderna. La manera de llevar a cabo esta unión pasó por el hecho de desarrollar un estudio riguroso de su objeto predilecto: la imaginación. Lo original en su obra consiste en haber preguntado por los fundamentos de la vida humana sin nunca querer dar a lo humano una definición estricta, o una esencia. Más bien lo contrario. Redujo «lo humano» a su mínima expresión para luego preguntarse por una posible apertura frente a los problemas de la modernidad política. Una de las aporías de ésta, como lo muestran las recientes teorías populistas, sería la extensión del poder carismático en nuestra cultura política. Gracias a Caillois, se pondría en evidencia que una estructura de poder carismático se generaliza y puede consolidarse a base de una estética en la que se ha reducido el sentido de la imitación – de la mimesis – a su mínima expresión: la imitación de un modelo. René Girard afirma que deseo y mimesis son dos realidades íntimamente ligadas (Girard, 1972, 205). Caillois no dice cosa distinta, retomando de Aristóteles (Caillois, 2008, 732) la idea de que la mimesis es una pasión básica (Caillois, 2008, 737), hecho social total que responde a la existencia sociológica general del juego (Caillois, 1958, 335). Por esto, toda la cuestión del carisma, por tanto, en última instancia, de la mecánica del reconocimiento, reside en ver cómo y a qué se desea imitar. Planteando esto, los trabajos de Caillois, a nuestro modo de ver, ofrecen la posibilidad de pensar *otro modo de representación política*, que no pasaría por la base antropológica del poder carismático. Esta «base antropológica», que hemos rastreado en la lectura kojeviana de Hegel, en resumidas cuentas, es la necesidad de que en política haya reconocimiento de un adversario. Podríamos decir que en esto reside la condición del carisma: la producción de una exterioridad para crear y mantener la comunidad política. Por esto, la base antropológica del carisma siempre es una coproducción: de la comunidad amiga, por un lado, y de la entidad enemiga, por otro. Es en este sentido que decimos que la dialéctica entre el amo y esclavo como antropogénesis sería uno de los fundamentos antropológicos del poder moderno.

Ahora bien, decíamos al principio que la dominación carismática encuentra en el

pensamiento de Roger Caillois precisamente una configuración distinta a la dualidad existencial. ¿Cómo? ¿Qué modelo carismático propone Roger Caillois? Entender las fundamentaciones del poder carismático como *producción de una mitología política* implicó ver que lo sagrado es aquello que delimita el ámbito de acción propio al poder. El análisis que Caillois llevó a cabo de la guerra mostró una cosa fundamental: la guerra, en la Modernidad, pasó a ser el único tiempo sagrado (Caillois, 1963, 195). Curiosamente, como Carl Schmitt acerca de la decisión sobre la excepción, Caillois afirma que el soberano carismático es aquel que gobierna prometiendo milagros y provocando el advenimiento de una vivencia en la que acontece el tiempo mítico: la guerra. Esto, por otro lado, permite entender que no existe una guerra que no sea guerra política. Con estas consideraciones, Caillois entiende, pues, que nuestra época debe conseguir pensar nuevas formas religiosas para frenar lo que llama la «fatalité de la guerre démocratique» (Caillois, 1963, 115). ¿Cómo escapar a la sed de tiempos de excepción y de ética guerrera? ¿Cómo dejar de lado la construcción de discursos sobre el hipotético deber ser que, quizás, desdibujará otro paisaje político? ¿Cómo, en resumidas cuentas, *desear*, con todo lo que implica este verbo, otro *nomos* del mundo político en el que habitamos? Porque, al final, esto es lo que está en juego en Caillois: la transformación de la teleología de la mecánica imitativa que opera en el reconocimiento. Para ello, lo hemos dicho, Caillois plantea *otra encarnación* del poder carismático. Ya no propio a la dominación política y su legitimación, el carisma se amplía a más cuerpos que componen el mundo. Junto a la transformación de la teleología ocurre una subversión fundamental de la metafísica moderna: la de la facultad de juzgar y discernir. Como lo mostró Kant, la analogía, operada mediante la imaginación, entre juicio estético y juicio teleológico permite al ser humano situarse con único medio que es a la vez un fin en sí. Como sabemos, ésta es la definición kantiana de lo bello: la expresión de un fin en sí. Pues bien, esto es lo que la transformación de la mecánica analógica, que da lugar al reconocimiento de lo bello, viene a cambiar. Siguiendo su punto de partida monista, Caillois hace de la voluntad humana una particularidad que, desde un punto de vista puramente estético, no le otorga ningún privilegio. Caillois reduce el papel del humano dentro del universo al de mero freno perceptivo. Partiendo de una circulación de atribución del valor y del sentido que le supera – en tanto que el humano no decide acerca de su atribución – la mirada humana se deja apasionar por la creación de belleza natural. No *reconoce* la belleza, sino que ésta nace de una analogía entre dos formas que muestran momentáneamente la unicidad y redundancia del universo, al que pertenece el ser humano. Esta pasión por el juego analógico es lo que Caillois llama «el demonio de la analogía» (Caillois, 2008, 742). Para él, esta fascinación pasional por el encuentro entre dos imágenes es lo que caracteriza a la poesía. Ésta tiene su fuente, dice Caillois, en esta tentación por homologar (Caillois, 2008, 737). Esta vivencia poética es, ni más ni menos, un choque poético; una catarsis provocada por la poesía que le sirve a Caillois de base afectiva para definir otra finalidad y otras reglas para el juego que es la religión (Caillois, 1958, 208). En su teoría del juego, Caillois había definido cuatro tipos de juegos según el principio que les gobierna, correspondientes a cuatro afectos básicos propios a los juegos: *Agôn* (competición), *Alea* (azar), *Mimicry* (simulacro) e *Ilinx* (vértigo). Añade a esto una afinidad esencial entre estos principios: el *Agôn* con el *Alea*, y la *Mimicry* con el *Ilinx*; mérito y suerte, por un lado, simulacro y vértigo, por el otro (Caillois, 1958, 150-158). Pues bien, la religión política moderna y su terreno privilegiado, la guerra, habría roto este equilibrio tradicional de los principios de los juegos e impulsado la unión entre vértigo y competición. La teoría mimética de Caillois vuelve a colocar la competición en el plano del azar, estético en este caso. En un universo único, independientemente de su finalidad o de su origen, todas las formas son

susceptibles de ser juzgadas bellas. Prestarse al juego pasivo del demonio de la analogía, pues, es correr el riesgo de vivir el choque poético, y de experimentar mediante la mimesis un vértigo propio al juego de la estética «general», en el sentido de que abarca todas las formas por igual. Estas son las coordenadas que permiten a Caillois la ampliación del papel de la mimesis propia a su teoría estética. Suponer el universo único y redundante implica que el arte es una variación de la naturaleza. Del mismo modo, las formas naturales, desde un punto de vista meramente estético, pueden ser consideradas con el mismo criterio que el arte. Caillois, que siempre tuvo como enemigo a un cierto romanticismo artístico que defendía la pureza espiritual en el arte (como era el caso de los surrealistas), pues, generaliza la circulación de lo bello a todas las formas, independientemente de su origen o finalidad. En sus palabras: «Les structures naturelles constituent le départ et la référence ultime de toute beauté imaginable, encore que la beauté soit appréciation humaine. Mais comme l'homme appartient lui-même à la nature, le cercle se referme aisément et le sentiment que l'homme éprouve de la beauté ne fait que réfléchir sa condition d'être vivant et de partie intégrante de l'univers» (Caillois, 2008, 814). Consecuentemente, el arte se vuelve un caso particular de la naturaleza, una de sus muestras. Incluso el arte contemporáneo, debido a las aportaciones de las ciencias, que desvelan en un grado siempre superior las formas de la materia, tanto las ínfimas como las presentes a escala cósmica, pierde su autonomía frente al mundo. El arte, pues, ya no imita a la naturaleza. Se borra la distinción entre origen y copia, modelo e imitación. La exploración estética que permite este juego imitativo responsable de la experiencia estética catártica implica la movilización de la subjetividad en su conjunto. Es más, aparece como tal mediante la experiencia de pérdida que le provoca el hecho de conocerse, de repente, como resultado del encuentro fortuito entre formas del universo que, en una fina mezcla de azar e imitación, convergieron en un encuentro agonístico vector de vértigo y placer. La imitación sublimada, en este sentido, deja de ser privilegio humano.

La ciencia estética inventada que Caillois propone para averiguar este plano metaestético son las llamadas *ciencias diagonales*: un juego categorial y poético que permite al poeta proponer, mediante el lenguaje, analogías que entran en el juego imitativo general. «Des sciences diagonales sont à naître – dice –, qui composeraient les aberrations que les chercheurs constatent ça et là dans les compartiments où ils sont contraints d'opérer» (Caillois, 2008, 917). Mediante estas ciencias inventadas, Caillois prosigue deliberadamente la historia de los errores científicos que, según él, permiten plantear posibles redundancias formales ahí donde la especialización técnica dejó de lado la analogía estética en provecho de otro criterio, que buscaba otra finalidad. La propuesta de estas ciencias diagonales se resume por la suspensión de todo otro criterio que no sea estético para proponer una técnica – la poesía, médium de creación de analogías – que no tenga otra finalidad que la propia existencia y la búsqueda del placer catártico mediante el cual el ser humano aparece como interrelación coyuntural de elementos del mundo. Esta imitación sin finalidad transforma completamente la noción de belleza que maneja la estética cailloisiana. En efecto, lo bello se vuelve aquello que provoca este juego y demuestra al ser humano su pertenencia radical al mundo. «*Bello* es lo que, sin concepto, place universalmente», decía Kant (Kant, 2007, 133). La semejanza analógica implica la movilización de la ley que Caillois considera al origen de la generalización de la capacidad mimética: la disimetría (Caillois, 2008, 811). Para Caillois, la omnipresencia de procesos disímétricos en el universo explica que la mirada humana quede fascinada por analogías entre ámbitos alejados que, *a priori*, no tenían por qué aparecer. Estos acercamientos son el fruto de la poesía. Por esta razón, la semejanza se libera de su yugo modelo-copia: «ce n'est plus sur une ressemblance éventuelle que je puis compter, mais sur

l'équivalent des effets qui font l'objet des recherches nouvelles et qui sont d'ordre exclusivement plastique, sans référence aucune aux figures qui meublent l'univers visible» (Caillois, 1970, 52). Es decir que la analogía mimética acontece cuando se manifiesta un desequilibrio, una ruptura de las formas estéticas. Es este desequilibrio que es reconocido por la imaginación. Por esto, la mimesis general aplicada por Caillois hace de lo bello la expresión de un fin en sí: formas que, siguiendo la ley de la disimetría, expresan su pertenencia al mundo. Es esta expresión que provoca la fascinación de la mirada humana. Dice Caillois que semejantes aberraciones ejercen sobre el ser humano una fascinación privilegiada: «Elles lui apparaissent – sigue – comme les manifestations par excellence de ce que j'ai cru pouvoir nommer *fantastique naturel*. Leur indéniable, constante et mystérieuse vertu de séduire revendique peut-être, par le détour d'une obscure réversibilité, le droit que s'est acquis une zoologie maudite à la reconnaissance de son ultime et ingrat bénéficiaire» (Caillois, 1970, 97). La imitación, pues, en vez de ser vinculada a la lucha y la competición, como en el encuentro entre enemigos, se vuelve el medio de la poesía (entendida en el sentido de creación de imágenes justas – esto es, de metáforas – que expresen la unidad que averiguan ociosamente las ciencias diagonales). La mimesis, sometida en la estética carismática a la finalidad de superación y de victoria sobre el adversario, acaba siendo un fenómeno completamente inútil, completamente desapegado de toda finalidad. *Transformar la mecánica del reconocimiento, pues, también transforma su base afectiva y los motivos del placer estético.*

La teoría cailloisiana de la imaginación incide tanto en la particularidad humana de la voluntad como la finalidad del conocimiento. Dado que el universo es finito, la subjetividad se vuelve una especie de freno para las imágenes del mundo que pasa por el eterno retorno de la imaginación sobre ella misma. En definitiva, la mimesis generalizada por la poética acaba esparciendo el carisma en la naturaleza. Caillois encuentra una base material mística a las imágenes, suerte de origen a la vez que destino que da un sentido materialista al eterno retorno. Éste sería el sentido de lo que llamó la *escritura de las piedras*. La subjetividad, en el juego mimético, se haría portadora de una fuerza mística inherente al cosmos. Participaría de un reconocimiento en el que opera una noción de belleza que nace de la informidad, y no de una oposición moral a la fealdad. «Quelque chose m'a poussé – escribe en su último libro – à mimer les pierres par le seul moyen dont je disposais : le langage» (Caillois, 2008, 176). La mimesis general llevó a Caillois a suponer que la propia escritura, el lenguaje humano, no era sino partícipe de una escritura mucho más general, también propia a la materia. Para él, las piedras son la materia en cuya carne se hallan huellas de todas las vidas que existieron. Lo que llama *escritura de la piedras* es un sinónimo de las estructuras estéticas que ordenan el mundo (Caillois, 1970, 90). Para Caillois, escribir consiste en acercarse de las piedras mediante frases «qui en répètent les structures, la rudesse, la stupeur, et dont j'imaginais également qu'elles s'imprégnaien de leurs subtiles promesses ou qu'elles trouvaient quelque gage dans l'impassible permanence minérale : je découvrais l'occasion d'un va-et-vient qui me comblait. J'abandonnais un peu de moi-même dans ma manière de percevoir ou d'exprimer les sentiments et les choses» (Caillois, 2008, 176-177). Origen del tiempo (Caillois, 1975, 83), las piedras para Caillois son aquel estamento que vincula la vida humana a la materia. La metáfora del río Alfeo, con la que titula su libro más autobiográfico, ilustra esta condición: la vivencia estética catártica da constancia de la trágica pertenencia de una manifestación disímétrica de la materia cuyo conato le lleva a regresar a la impasibilidad mineral. En este punto, podemos volver a plantear la aportación de Caillois a los debates actuales sobre el liderazgo carismático. En efecto, ¿qué concluir de toda esta mística

materialista? Como dijimos, la ampliación de la noción de mímesis por la ciencia *sui generis* poético-racional que inventa Caillois implica el esparcimiento del carisma. Son susceptibles de ser carismáticas todas las cosas que componen el universo.

Lo interesante consiste en ver que Caillois propone una técnica para pensar el trazado de las fronteras del sujeto de tal forma que toda la relación al poder y a la representación sea diferente al destino que implica el mito de la dialéctica amo-esclavo: la liberación del esclavo y su voluntad de poder, mediante una guerra de liberación, hacia la soberanía. Poniendo en tela de juicio el marco conceptual del carisma, Caillois entabla una verdadera crítica de la economía política de las fronteras de la antropología filosófica. De esta manera, pone en tela de juicio la producción de los límites de la subjetividad y su estructuración como elemento relacional de la materia única. Como vimos, en Caillois, la imaginación ya no es una facultad metafísica, sino aquello que aparece expresado en los cruces de las formas estéticas, puntos de encuentro que conforman un plano estético general en el que se individua la mirada humana. Es decir que el acto imaginativo es el reflejo de una situación de poder en el que antropología y política, asimismo, no pueden ser aisladas con claridad. En definitiva, el pensamiento de Caillois abre una pregunta sobre el ser de lo humano, es decir sobre una posible «ontología antropológica». Aunque la antropología como ciencia muestra más bien una completa relatividad de las lógicas del sentido a través del estudio de la cultura, hoy en día reflexiones supuestamente antropológicas sirven a menudo de comodín ideológico para establecer analogías entre humanidad y naturaleza que apoyan retóricamente la legitimación de un estado de hechos. De algún modo, la obra de Caillois se erige en contra de un tal uso de la antropología. Su pensamiento introdujo en pleno siglo XX una perspectiva política que hizo del acto de pensar una herramienta que no tenía otra finalidad que la existencia humana como tal. Por esto, la filosofía de Roger Caillois participa de una reflexión crítica sobre los límites éticos, jurídicos y políticos de la «humanidad». Desmonta la ficción del «como si» carismático, y subraya el origen profundamente religioso de la coproducción de la analogía que erige las fronteras de los distintos ámbitos del universo. Estas fronteras sirven a situar tanto lo humano como las pautas estéticas de la ficción de su devenir. En otras palabras, y por terminar, en Caillois, la religión y el poder se vuelven un asunto al alcance de cualquiera, y de cualquier cosa, dando de qué pensar a los estrategas y expertos de la política.

Bibliografía

- Bataille, Georges (1973), *Œuvres complètes. Tome I*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (1963), *Bellone ou la pente de la guerre*, La Renaissance du Livre, Bruselas.
- Caillois, Roger (1958), *Les jeux et les hommes*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (1970), *L'écriture des pierres*, Albert Skira, Ginebra.
- Caillois, Roger (1939), *L'homme et le sacré*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (1938), *Le mythe et l'homme*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (2008), *Œuvres*, Gallimard, París.
- Caillois, Roger (1975), *Pierres réfléchies*, Gallimard, París.
- Dumézil, Georges (1948), *Mitra-Varuna - Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Presses Universitaires de France, París.

- Girard, René (1972), *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, París.
- Guastalla, René (1940), *Le mythe et le livre*, Gallimard, París.
- Hegel, Wilhem Georg (2004), *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hollier, Denis (1995), *Le Collège de sociologie. 1937 – 1939*, Folio, París.
- Kant, Immanuel (2007), *Crítica del Juicio*, Tecnos, Madrid.
- Kojève, Alexandre (1968), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París.
- Mauss, Marcel (2013), *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París.
- Schmitt, Carl (2009), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- Weber, Max (1964), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

La productiva contribución de la Sinología a la enseñanza de la Filosofía

Gabriel TEROL ROJO

Universidad de Valencia

Introducción

No pretendiendo destacar la relevancia y utilidad de los Estudios Asiáticos, en general, y de la docencia de Sinología, en particular, puesto que la realidad académica internacional en esos términos ha mejorado notablemente, este artículo de innovación educativa en filosofía sugiere una reflexión sobre las potencialidades que aportan la inclusión de temáticas sinológicas en los estudios de Filosofía. Sin dejar de reconocer, no obstante, las ventajas que conllevan una mayor consolidación de los Estudios Asiáticos entre la oferta universitaria internacional, el propósito de este trabajo centra su área de especialización en la Filosofía arguyendo su necesidad por la rigurosa relevancia de China a nivel mundial, aceptando un consenso generalizado por su valor estratégico económico-comercial y la apuesta por una educación que mejore la relación bilateral¹, y porque el tratamiento tradicional al respecto básicamente relegado a cuestiones muy puntuales o a la omisión, perjudica más que ayuda en el contexto actual de mundo global.

Reconociéndonos en el proceso de superación del diálogo intercultural, desde un punto de vista saidiano, obviar la superación de un “orientalismo” invitaría a fomentar un irracionalismo al no atender aquello que se etiqueta como “Asia Oriental” como un objeto de estudio en sí (cuestión que se desarrollará más adelante). De manera que parece aconsejable una docencia académica, desde las diferentes especialidades y metodologías científicas, que proponga una lectura directa y una instrucción rigurosa y precisa de la cultura asiática, de sus manifestaciones específicas y, especialmente, de su pensamiento filosófico.

¹ Fisac Taciana, 2008.

Entre lo Oriental y lo asiático

La designación de la materia que comprendería la Sinología se enmarcaría en nomenclaturas que merecen una breve explicación y una breve reflexión sobre su historia. El concepto de “Estudios Asiáticos” ha venido a ser el término mayoritariamente aceptado para etiquetar un conjunto de saberes y conocimientos que venían identificándose con la figura de quien tratase, escribiese, investigara o enseñara sobre alguna cuestión relacionada con Asia y que se le conocía, por ello, como “orientalista”.

Académicamente se dio el caso de sustituir el etiquetado formal por el de “oriental”, con las consecuentes contrariedades. Como es comprensible, el concepto “oriental” es aún más abierto que el de “asiático” y se compromete con las regiones del norte de África, Egipto y el propio continente asiático, por otro lado, justificativo de la ampliación a estas zonas en los menesteres de estudio y formación. Por ello mismo, no es de extrañar que también las lenguas y culturas de estas regiones y, en demasiadas ocasiones el propio continente africano, se englobaran en estas etiquetas y en la propia oferta docente.

En definitiva, destaca que el concepto de Estudios Orientales tradicionalmente, se ha asociado a estudios clásicos, de lengua y literatura, mientras que los Estudios Asiáticos se han referido, con más frecuencia, al análisis sobre ciencias sociales y humanidades en la región de Asia.

En este marco, reconociendo la necesidad didáctica de ciertos conceptos y de sus connotaciones, en nada azarosas, que delimitan, etiquetan y categorizan lo oriental en beneficio del no-asiático, el propio concepto de erudición orientalista parte de una posición y un planteamiento colonialista en el cual los “orientales” y lo “oriental” se mistifican y alienan en beneficio del interés y percepción europeos. Lejos de tratarse de un asunto finiquitado en o por las obras de Said, merece cierta atención, proyectado en nuestros intereses, un desarrollo mayor. En primer lugar, y dando por sentado que la intención de este profesor palestino de Literaturas Comparadas era la de circunscribir un discurso en torno a la colateralidad entre el mundo islámico y el occidental, representado éste por las potencias herederas del imperialismo griego y romano, se concluye que el propio reconocimiento de su aceptación estereotipó una crítica hacia ese Oriente lejano, allende el mundo islámico, y consolidó un prejuicio común compartido por el poder colonial categorizador.

Desde ese ámbito, definir un discurso orientalista vendría a etiquetar una cultura que niega o anula la esencia de aquella que pretende menospreciar. Said señala esta acción cultural en parámetros bien definidos en su obra de 1992, *Cultura e Imperialismo*, mencionando, en primer lugar, prácticas como las artes descriptivas, las de comunicación y representación las cuales, desde su justificación más estética, gozan de “gran importancia en la formación de actitudes, referencias y experiencias imperiales”² y en segundo lugar, la relevancia de estos hechos con la consolidación de una identidad nacional, imperial; a fin de cuentas, dominadora.

En este marco, la generalidad de las pautas consolidadoras de sentido vendrían de la mano de la relación que, básicamente Francia y Gran Bretaña, mantuvieron durante el siglo XIX en su expansión imperialista más allá de las tierras bíblicas, más allá de la India. El orientalismo que se consolida en este período y que va a servir de canon referencial para las relaciones futuras, toma fuerza desde la pretensión de dominación, reestructuración y autoridad; y aunque sirva como ejercicio retrospectivo, la actualidad no está muy lejos de padecer estos tópicos, en mayor o menor medida.

² Said Edgar W., 1996, 12.

En cuanto a la utilidad de estos análisis referenciales en relación con el conocimiento de ese Occidente, en el que vivimos y que constituimos, y el conglomerado cultural que denominamos Asia Oriental, podemos resumir que el estereotipo, el exotismo y la anulación de toda relevancia, racionalidad y con ello, seriedad, sirven de guía para arrinconar una cultura, para dominarla³. Obviamente, si desde parámetros culturales se categorizan realidades difusas, nuestro filtro para percibir dichas realidades va a estar manipulado y deteriorará nuestro juicio.

En este contexto, es habitual generalizar en torno a la apelación de una actitud, que más allá de determinar la naturaleza de las cosas, se interrogara por aquello que está aceptado y parece evidente⁴. Resultaría aconsejable tratar sobre las virtudes de una crítica del eurocentrismo, de los regímenes de verdad del colonialismo, del nacionalismo y de la modernidad y con ello, estas perspectivas podrían servir para torpedear estereotipos populares y para nada accidentales. Y a pesar de que todo ello, posiblemente, requiera otro lugar y otra forma, puede ser conveniente su mención y su toma como premisa que dirija nuestras lecturas posteriores intentando, lógicamente, seguir un método que dé la espalda a estas tradiciones.

Por consiguiente, es la actual una época de ruptura categorial donde la relación entre Oriente y Occidente se ha regido por identidades forjadas por la segunda, y en la que el exotismo y los tópicos se imponían sobre la primera. Incluso los primeros intentos de academizar sobre Oriente tomaron una forma de oferta cultural comprometida con esos tópicos de exotismo. Culturalmente, ello es, desde las manifestaciones culturales de masa, las más generales, se siguen pautas que convenían a los intereses idealistas y de identificación en donde el prejuicio social y el tópico y estereotipado prejuicio espiritual y guerrero se forjaron para consolidar una figura, la del occidental o la de lo occidentalizado, como la mejor de ambas. La clásica tesis de Said (2004) de que Oriente es un constructo creado por la imaginación europea, alimentó desde la historia, la tradición de pensamiento y desde unas imágenes y un vocabulario que lo consolidan como una realidad y una presencia en y para Occidente, siendo lo más peculiar de todo, su insistencia en no reconocer dicha fabricación y manifestar su mera representación. Afortunadamente, en nuestro país han proliferado centros de conocimiento e investigación comprometidos con la actualización de este saber, concretando con respecto a China, y el deterioro de estos clichés con argumentos académicos: destaca algún espacio y reconocimiento en obras enciclopédicas⁵ y, por otro lado, el interés por formar a un creciente alumnado en Filosofía, Historia, Geografía, Lenguas, Literatura y Economía y, cualquier otro saber académico de la denominada Asia Oriental. Parece relegado, pues, a un pasado lejano, la época de un mínimo profesorado, como *rara avis*, formado en estos temas, investigador y/o escritor.

Con tal propósito se comenzó por el reconocimiento de los llamados “Estudios de Área” que la universidad americana potenció en plena guerra fría y que posibilitó su presencia universitaria y la formación de estudiantes con un perfil destacadamente multidisciplinar, a saber: Lengua, Historia, Literatura, Sociedad, Política, Relaciones Internacionales, etc; con la obvia utilidad de obtener especialistas en “regiones estratégicas”. La realidad actual es muy distinta, pero sobre estos orígenes podemos apuntar dos criterios concluyentes: por un lado, el hecho paradójico, de que los Estudios de Área están siendo utilizados, en el marco de centros de saber mucho más consolidados en la zona asiática, como potenciadores y conservadores de

³ Arrigi Giovanni & Silver Beverly J., 2001.

⁴ Pániker Agustín, 2005, 17-55.

⁵ Garrido Manuel; Valdés Luís M. & Arenas Luís (coords.), 2005.

las diferencias culturales, acentuando estratégicamente diferencias en lugar de explicarlas, muy al estilo de las críticas de Said, y por otro, el cambio del carácter estratégico, política o militarmente, por el de carácter económico y comercial. Al hilo de este segundo punto, se entiende porqué ciertos países europeos, extensible al llamado Occidente, han conseguido deslocalizarse y expandirse con mayor éxito, industrial y comercialmente, en Asia, concretamente en China, y señalar esta carencia de formación y de apuesta por formar un alumnado especializado como una de las más importantes razones para explicar la ralentización de una estrategia de expansión en Asia Oriental. La conclusión es que, objetivamente, resulta muy conveniente considerar a Asia Oriental como un objeto de estudio propio. La sociedad global demanda una cierta oferta académica universitaria rigurosa al respecto, y una población universitaria que pretenda estar actualizada no debería culminar sus estudios sin una oferta sobre temas asiáticos en sus diferentes especialidades. Merece, en este punto, una mención especial la comprometida labor del Centro de Asia y África del Colegio de México, auténtico referente en lengua castellana de la promoción y estudio de cuestiones sinológicas, entre otras, y su excelente plantel docente.

¿Qué es la Sinología?

Realmente, este objeto académico es complejo. Huelga argumentar sobre la necesidad de un saber multidisciplinar académico sobre Asia Oriental en general, pero ni siquiera del que trata este trabajo, uno de sus representantes más destacados, tiene una sólida tradición entre nuestros estudios universitarios. El propio concepto de “Sinología” resulta una etiqueta funcional para aunar estudios diversos que se asocian a todo lo cultural, social, lingüístico y representativo de China que merece una explicación.

Definir la Sinología es algo que ha suscitado cierta controversia. Este trabajo sugiere hacer ciertas distinciones e introducir algunos conceptos novedosos para definir, con exactitud, el nuevo territorio especializado.

Se debe entender “Sinología” como la disciplina referente al estudio de la lengua y la cultura china, incluyendo aquí la Literatura y la Historia, ejercida por especialistas no chinos. De manera que el propio concepto ya denota un ejercicio externo al propio ámbito de estudio. Él mismo, así como el de “sinólogo”, fueron acuñados en 1838⁶ y denota esa ambivalencia que ha caracterizado esta cuestión. Un análisis histórico más pormenorizado facilitará comprender las dificultades que presenta una definición clara y distintiva.

Siguiendo la tradición actual francesa en la línea de los trabajos del comteano, lexicógrafo y filósofo Émile Littré, el sinólogo (*sinologue*) se especializaría en la lengua e historia de China, mientras que el “hablante chino” (*sinisant*) lo haría con respecto a la lengua y a la cultura.

La tradición anglosajona reconoce una clara sinónima hasta el siglo XX entre la Sinología y la Filología china. Alcanzado el siglo pasado, la primera se diferenciaría de la segunda por incluir una cierta miscelánea, desde la Historia y la Epigrafía hasta la filosofía china. En estos términos el sinólogo (*sinologist*) es su especialista.

La tradición germánica reconoce el origen de la especialidad en el siglo XVI y considera a la Sinología como el estudio de la lingüística y la cultura china, incluyendo en esta última, la Filosofía y la Historia. Su especialista es el sinólogo (*sinologe*).

Por su parte, la tradición española y en castellano presenta un peculiar escenario. Por un

⁶ Honey David B., 2001.

lado, los estudios más comprometidos y rigurosos apuntaron una característica omitida en estudios similares europeos de diversa índol⁷. Esta característica, justificada documentalmente, sostiene el carácter pionero sinológico de los trabajos españoles⁸. Básicamente, la traducción del *Ming Hsin Pao Chien* al español en 1595 “resultó ser de extrema importancia, ya que representa el inicio de la investigación occidental del sistema de valores sociales chinos basándose en el estudio de un texto chino”⁹. A pesar de ello, “se abre un amplio lapso de tres siglos en la sinología española en los que apenas encontramos otra cosa que gramáticas y diccionarios de la lengua china (...) Habrá que esperar hasta bien avanzado el siglo XX para encontrar otros nombres propios que representen la apertura en nuestro país de una nueva fase de interés por la cultura china y para que la satisfacción de ese interés deje de depender en exclusiva de traducciones hechas a partir de otras lenguas europeas”¹⁰. Con esta biografía, se puede concluir que la sinología española comparte el criterio de la europea entendiendo su competencia académica en una mezcolanza de lengua y cultura china, no llegando a distinguir áreas de especialización o campos científicos concretos.

Analizada la historia del concepto que nos ocupa podemos tratar de interpretarlo directamente.

Del griego Σίνα-λογία, tendríamos en el concepto la referencia histórica de los primeros chinos que al identificarse como “los pertenecientes a los Qin” en referencia al marco dinástico del momento, la latinización de esa referencia vendría a identificarlos como los “Qin-nos”. Partiendo, pues, de la convicción de que el espectro de la “sinosfera” puede haber interesado en una u otra medida a todo el que no fuera chino, y del reconocimiento de que no deja de ser un concepto impuesto desde el Occidente categorizador y ordenante, es lógico entender que el propio concepto reciba distintas acepciones. Mientras que para los japoneses el término es conocido como *Shinagaku* o *Kangaku*, en China se asocia a los denominados *Guoxue* y propiamente, a la Sinología se la enmarca dentro de los *Hanxue*, también denominados *Zhongguo yanjiu*¹¹.

Para Occidente la Sinología, como disciplina que encuentra su objeto de estudio, se originaría con el regreso de Marco Polo (siglo XIII) o en la figura de Ibn Battuta (siglo XIV) pero, ciertamente, el estudio sistemático no se iniciaría hasta el siglo XVI dentro del proceso de cristianización que los padres Ricci y Ruggieri emprenden en las provincias de Guangdong y Guangxi en 1587. Es en este contexto donde se asienta la teoría del carácter pionero español.

Desde este momento una infinidad de nombres propios de diversas nacionalidades se responsabilizan de la tarea de dar a conocer el fenómeno cultural chino. Entre los misioneros, por tanto, empezó a potenciarse la figura de los sinólogos y sinólogas, a pesar de que su institucionalización disciplinaria, con consistencia, no llegó hasta el siglo XX. La relevancia económico-comercial de toda Asia, así como la expansión hacia el continente asiático, potenció a estos investigadores hasta el punto de no ser infrecuente su presencia como consejeros políticos.

En el pasado más reciente de la actualidad han proliferado debates abiertos relacionados,

⁷ Frèches José, 1975; puede ser una buena prueba de ello.

⁸ López José L., 1978.

⁹ Knauth Lothar, 1970, 2.

¹⁰ Terol Gabriel, 2015, 268-69.

¹¹ Literalmente: “Estudios chinos” o “Estudios Hán” (支那 シナ学-漢學), “Estudios del país/nacionales” (国学), “Estudios Hán” (汉学) y “Estudios de China” (中国研究), respectivamente.

justamente, con la naturaleza científica de lo que se denomina “Sinología” y aunque las voces críticas todavía persisten¹², resulta conveniente para nuestros intereses un punto de vista que parece repetirse y que será útil para encajar el propósito de este trabajo. El objeto de estudio que compromete a la Sinología es poliédrico y heterogéneo. Merece la pena identificarlo como un *Ganzheit* (una totalidad) en lugar de un *Gesamtheit* (algo acabado)¹³, algo que es un todo y una parte a la vez, un “holón”¹⁴. En ese sentido, parece evidente que cualquier extracción que salga de la esfera de lo sinológico deberá atender a sus vinculaciones ineludibles. Ello, sin duda, apela a una inquietud filosófica, a una reflexión filosófica integradora.

Relación entre Sinología y Filosofía

Con todo, se extraen ciertas peculiaridades formales de la disciplina académica que se entiende con la etiqueta de Sinología. Por un lado, se trata de un estudio único, por su evolución, en su especie y por su variedad. La Sinología, y desde ella su propia historia, no es un estudio sistemático, y ha carecido de un método científico al uso. La importancia de clarificar los conceptos básicos para su adecuada asimilación debería constituir su principal preocupación y, de hecho, la biografía de esta disciplina está repleta de esfuerzos unilaterales, que no científicos ni sistemáticos, en los que las personales interpretaciones de sus protagonistas han servido para mistificar la cultura china. En la mayoría de los casos, esto se debió al atrevimiento de muchos por escribir sin capacidades suficientes para hacerlo desde un criterio de valor científico, académico y de rigor, como es el caso de Allan Watts.

Desde esta perspectiva, se constata la irrefutable tarea de potenciar dos estrategias de investigación para paliar esta histórica miopía: por un lado, ahondar en una lectura, desde la superación de esta tradicional interpretación de dominación y subordinación, de la historia de los temas principales en el marco de la Sinología y, por otro, potenciar la interpretación directa de las obras chinas, poniendo especial énfasis en las propias obras sistemáticas y rigurosas que sirven de vademécum.

De forma similar a como el impulso asiático por occidentalizarse germinó desde la cultura nipona, se propondría un ejercicio de lectura científica y académica desde el respeto a la identidad cultural. Una muestra de este interés japonés por asimilar la modernidad occidental puede encontrarse en su importación y asimilación del concepto mismo de “Filosofía”, adaptado a sus intereses como *Tetsugaku*. Siguiendo el símil, esa propia noción del quehacer filosófico, pasó a ser interpretada por la cultura china bajo el concepto de *Zhexue*. Adviértanse las considerables diferencias de partida, puesto que mientras los japoneses consideraron que no existía una filosofía japonesa anterior a la filosofía moderna, los chinos decidieron aplicar el concepto a su propia tradición reinventada, adaptándola a los criterios que veían representados, principalmente en la filosofía alemana llegada vía Japón, y aspirando a refirmar la existencia de una tradición y de una filosofía china.

Por ello, destaca que la intelectualidad china mostró un elevado interés en adquirir la quintaesencia occidental, el pensamiento filosófico. Varios ejemplos testifican este interés, desde los esfuerzos por encontrar en *Mengzi* al Kant chino, con una relectura en términos kantianos de sus obras por Mou Zongsan, hasta la revalorización de la figura de Confucio, no

¹² Kuijper Hans, 2000 y 2015, respectivamente.

¹³ Kuijper Hans, 2014, 17.

¹⁴ Koestler Arthur, 1968.

sólo como el gran pensador nacional, sino como el encargado de constituir, desde la importancia y la perennidad del corpus confuciano, la tradición intelectual y la historia institucional del imperio chino desde el siglo II a.n.e.

Reconociendo la admiración china por el filosofar occidental y dado que más adelante este trabajo ofrece un repaso biográfico sobre la historia de la adaptación de la Filosofía al ámbito académico, tanto en Occidente como en China, cabría plantear ahora la propuesta de productiva contribución de la Filosofía china en un currículo de Filosofía. Siendo esta una sugerencia que prima la libertad de ordenación, elección de autores, textos y cuestiones filosóficas, se ofrece como una alternativa troncal. Con ello, no pretende encorsetar, ni dirigir sino enmarcar y categorizar un contenido muy considerable de recursos desde donde extraer detalles o panorámicas, a criterio del interés docente.

Tres itinerarios destacarían inicialmente en la propuesta productiva contribución de la Sinología, léase filosofía-pensamiento chino, a la Filosofía, interprétese inicialmente como Historia de la Filosofía; asumiendo, no obstante, que múltiples problemas filosóficos concretos podrían reforzarse con interpretaciones y perspectivas chinas, y con ello enriquecería aún más la contribución de la Sinología a la Filosofía. Las secciones principales que vienen a ser un modelo absolutamente adaptable y variable serían: fundamentos religiosos de Asia oriental, el pensamiento chino clásico: escuelas y evolución, y el pensamiento chino en el siglo XX. Una mención especial merece la Lógica. A continuación, desarrollo con más detalle, dentro de los límites de este trabajo, estos bloques.

Fundamentos religiosos de Asia oriental

Este primer bloque agruparía todo lo relacionado con la cultura china desde los Ritos y prácticas religiosas de las primeras dinastías hasta las Cien escuelas de Pensamiento, pasando por el primer autor importante Confucio y el surgimiento del daoísmo religioso, ello es: desde el siglo XXI a.n.e. hasta el siglo III a.n.e. La amplia bibliografía existente posibilitaría profundizar tanto textualmente como documentalmente¹⁵, así como cualquier contenido concreto de este extenso período o bien presentarlo como una panorámica de la antigüedad. En ese sentido, ofrecería una notable complementariedad a cualquier Historia de la Filosofía Antigua y tanto sus competencias como sus resultados de aprendizaje se verían considerablemente reforzados. La génesis del pensamiento filosófico occidental resultaría contrastada con la génesis de un pensamiento filosófico alternativo, y en muchos sentidos de similares inquietudes. La hermenéutica de los textos chinos resultaría de gran utilidad, entre otras cuestiones, para ampliar la comprensión de binomios clásicos: mito-logos, rito-religión, religión-filosofía, etc.

El pensamiento chino clásico: escuelas y evolución

Dentro de este bloque el abanico de posibilidades se amplía formalmente. La abundante existencia de manuales y obras generales sobre la filosofía china¹⁶ propicia una docencia sobre ella desde la más general de las panorámicas hasta el seguimiento de problemas

¹⁵ Entre otros los trabajos de: Gernet Jacques, 1972; Cheng Anne, 1997; Maspero Henry, 2000; Prevost Antoni *et al.*, 2005.

¹⁶ Destacando los trabajos de: Fung Yu-lan, 1983; de Barry W. Theodore & Lufrano Richard J., 2000; Mou Zongshan, 2003.

filosóficos, temáticas, o revisiones periódicas a discreción.

Un período que comprende desde el siglo II a.n.e hasta el siglo XIX únicamente puede ser práctico en el sentido de englobar el desarrollo del pensamiento clásico hasta el moderno, a saber: el desarrollo del confucianismo y del daoísmo, la expansión y adaptación del budismo chino hasta su conversión en el Zen japonés y toda la filosofía medieval china, así como el desarrollo de la filosofía política china vinculada con el comunismo.

En estos términos las confluencias con las filosofías occidentales de este extenso período son innombrables y posibilitan una infinidad de ayudas con respecto a cualquier problema filosófico de calado: desde la ontología y la metafísica, hasta la gnoseología y la antropología o la teología y la teoría política, sin obviar la ética y la filosofía moral.

Si tomamos el daoísmo como ejemplo, los trabajos multidisciplinares que han proliferado en las últimas décadas¹⁷ dan cuenta de un formalismo académico en el tratamiento de esta doctrina china que hacen posible cualquier diálogo filosófico con él.

El pensamiento chino contemporáneo

En último lugar, el pensamiento chino correspondiente al siglo XX hasta nuestros días vendría definido por una profunda inquietud y necesidad nacional, estrechamente vinculada al reinado de los últimos emperadores. La dicotomía entre una actitud continuista y otra reformadora y modernizadora del país, determina una producción filosófica y crítica sin parangón, especialmente interesante para otras culturas y sociedades. El enriquecimiento filosófico que puede sustraerse de esta reflexión política, social y cultural es indudable. Es en este momento cuando la filosofía occidental, con nombres propios, se extiende por el país. Su lectura, estudio y análisis propician no pocas versiones chinas y adaptaciones de clásicos filosóficos como es el caso de Li Zehou, activo contribuyente a la reflexión estética y a la introducción de Kant en China y creador de una crítica a la relación del hombre y su entorno como herramienta desde donde criticar al maoísmo¹⁸. Las fuentes para estudiar este tercer bloque son también múltiples y sus diversas versiones¹⁹ muy interesantes. Especial atención merece, el creciente interés que en la comunidad académica internacional ha suscitado la filosofía moderna china. Para su desarrollo y estudio, revistas como *Modern Chinese Philosophy* de la Universidad Nacional de Australia han abierto la posibilidad de debatir y dar a conocer la reflexión académica y defienden, con ello, la sobresaliente importancia que el filosofar chino ofrece a la filosofía universal.

La Lógica en China

Para plantear la existencia de la Lógica en la tradición filosófica china utilizaré la reflexión al respecto que investigadores japoneses iniciaron a partir de 1900. Trabajos recientes²⁰ permiten a este artículo resumirlos para ofrecer una síntesis.

Tratar del interés del desarrollo de la Lógica en la filosofía china pasa por repasar su biografía. De todos los trabajos especializados sería la sistematización de Kuwaki Gen'yoku²¹, la primera en interesarse y destacar la preocupación por la Lógica en la filosofía

¹⁷ Principalmente: Schiper Kristofer & Verellen Franciscus (ed), 2004 y Pregadio Fabrizio (ed), 2008.

¹⁸ Fisac Taciana, 2005, 980.

¹⁹ Destacando: Briere, Octave, 1956; Li Zehou, 1988; Chen Chung-Ying & Bunnin Nicholas (ed), 2002.

²⁰ Makeham John (ed), 2012, 88 y ss.

²¹ Gen'yoku Kuwaki, 1900.

china antigua. Según el investigador japonés, el pensamiento y la teoría lógica menciana representó un hito en el desarrollo del pensamiento lógico chino no sistemático, de modo similar a la aportación de los sofistas griegos a su tradición, destacando entre su aportación el uso de las “analogías” o “razonamientos”. Su comparación entre éste y Confucio, por un lado y el Laozi y el Zhuangzi, por otro, concluye en que estos últimos ofrecen contribuciones más significativas en torno al uso y análisis de las paradojas y las contradicciones. Sin embargo, es Mozi quien destaca entre todos en el desarrollo del pensamiento lógico de la China antigua. Xunzi le resulta especialmente interesante, básicamente en las reglas formales para pensar, y no duda en compararlo con Aristóteles. Para el investigador japonés, lo más relevante de la teoría xunciana es su “teoría de la concepción”, un estudio que descarta ocuparse de las normas de la argumentación para centrarse en la creación de los “conceptos” con los que argumentar. Con ello, los especialistas japoneses, que no tardarían en ser avalados por sus colegas chinos, iniciaron una tendencia que se ha extendido internacionalmente con respecto a la Lógica en China destacando tres puntos: La relevante importancia de la Lógica en un estado previo al desarrollo de la Filosofía en China, la posibilidad de localizarla en textos concretos de las grandes figuras de la filosofía antigua china (Pre-Qin) y el fracaso continuador de la tradición lógica después de Xunzi²².

Para los intereses de este trabajo parece razonable apostar por la complementariedad que los textos de los clásicos Pre-Qin de la filosofía china complementarían el estudio de las teorías relacionadas con el análisis y la evaluación de argumentos, dentro de la perspectiva clásica occidental de la lógica, la dialéctica y la retórica. Entre las competencias beneficiadas destacables destacarían las de aplicar conocimientos ordenados y coherentes, la interpretación de datos relevantes y el desarrollo de habilidades para la argumentación eficaz.

Síntesis biográfica de la filosofía como especialidad en Europa y China: la filosofía china

Tratar el contexto de la filosofía como disciplina y la actualidad de la filosofía china con la finalidad de despejar sus ventajas en la filosofía universal, exige repasar brevemente cuál es su desarrollo y su recorrido en China.

La filosofía china (*Zhongguo zhixue*) empieza a constituirse como disciplina académica a principios del siglo XX. El trabajo del profesor John Makeham del departamento de Estudios chinos de la ANU, permite tener una buena panorámica de este proceso²³. Lo que sigue a continuación es un resumen del mismo destacando como punto de partida el proceso formal para la adaptación de la filosofía china como una disciplina académica, ello es, la categorización y adaptación del conocimiento chino para su conversión en una nueva especialidad académica de filosofía. Obviamente, esta ordenación facilitará mucho las temáticas señaladas en los tres bloques que este trabajo proponía como referencia desde donde afrontar un estudio de la filosofía china.

El siglo XX trajo a China muchos cambios desde Occidente. Entre ellos, una alteración en el tratamiento socio-cultural chino de la intelectualidad, el conocimiento y la ciencia. Como mencionaba anteriormente, la crisis socio-política que China sufriría con el derrocamiento imperial acarreo una crisis epistemológica, en donde la filosofía occidental no encontró con qué ni con quién medirse. Sus paradigmas, conceptualizaciones, técnicas y categorías

²² Makeham John (ed), 2012, 89.

²³ *Op cit.*, 1-35.

sencillamente no servían para clasificar la tradición filosófica china. En ese marco, del término neo-confuciano *gewu qiongli* (“conocimiento de los principios a través de la investigación”) o el de *lixue* (“principios para el estudio”) utilizado por los jesuitas, se pasó al de *zhexue* (“filosofía”) usado por primera vez en 1887. De manera que, inicialmente, se tradujo y se adaptó lo chino a lo occidental. El misionero protestante Ernst Fabber en una obra que publicó sobre las universidades alemanas introdujo el término *zhixue* (“la ciencia de la sabiduría”) y habló de sus disciplinas: *xuehua* (retórica), *xinglixue* (metafísica), *luxi* (lógica), doctrinas del espíritu (psicología y epistemología), ciencias naturales, teología, ética, estética y filósofos famosos. Wang Guowei sugirió el uso preferente de *lixue*, en detrimento de *zhexue*, pero la coincidencia de éste primero con “ciencias naturales” en Japón, lo desaconsejó. A pesar de todo, el segundo se tomaría como el más habitual en Occidente, sin tener en cuenta las contradicciones que presenta, y en la actualidad se sigue haciendo uso de él, obviando con demasiada facilidad que no es estrictamente “filosofía”²⁴.

Si por otro lado consideramos que en el siglo XX en Europa se disciplina y profesionaliza el conocimiento mediante la creación de estructuras institucionales permanentes que son diseñadas para producir tanto nuevos conocimientos como profesionales de estos y que el proceso es similar en Japón, todo lo que acontece en China resulta ser una adaptación a los cambios que internacionalmente se estaba llevando a cabo²⁵. No será hasta mediados del siglo XIX que la Filosofía surge como una disciplina en Europa y América, y no es hasta el siglo siguiente que se profesionaliza académicamente, partiendo del hecho de que desde la Edad Media existiría como un conocimiento menor frente a las consolidadas facultades de Derecho, Medicina y Teología.

Los orígenes de esta transformación pueden hallarse en las adaptaciones de la universidad alemana en la segunda mitad del siglo XIX, en donde Humboldt asocia al ámbito de la universidad, enseñanza e investigación. A ello hay que sumarle el legado kantiano, el cual sitúa a la Filosofía en el centro de la universidad, y la contrapartida hegeliana, quien destaca la Historia de la Filosofía como parte sustancial de aquella. Precisamente esta interpretación hegeliana causó un gran impacto en China.

En el ámbito anglosajón, tomando como referencia la universidad de Oxford, y distinguiéndola de la Historia y la Poesía, la Filosofía se enseñaría en forma de estudios de una sección llamada “Ciencia” del curso de Artes, en la primera mitad del siglo XIX. La primera aparición de la Filosofía como materia universitaria aparece en la década de los cincuenta²⁶ y durante el resto de ese período la actividad relacionada con esta especialidad va a desempeñarlas personas independientes como Mill, Carlyle o Spencer. La definitiva profesionalización de la disciplina se alcanza con la abolición de las pruebas religiosas para la celebración de los puestos en Oxford y Cambridge²⁷. Mientras tanto, en EEUU durante la última mitad del siglo XIX la enseñanza de Filosofía consistía principalmente en filosofía moral, una mezcolanza de metafísica, ciencias sociales y religión. Hacia 1870, comenzó a separarse de la Teología y con el nuevo siglo vino a caracterizarse institucionalmente como profesión académica.

El caso francés se resume con el cierre de las universidades con la Revolución francesa y el renacimiento de la Filosofía en la década de los 70 del siglo XIX, apareciendo en el sistema

²⁴ *Op cit.*, 4 y 5.

²⁵ Wallerstein Immanuel *et al.*, 1996, 7.

²⁶ Rée Jonathan, 1978, 14 y 15.

²⁷ Hamlyn David W., 1992, 97.

universitario establecido en la Tercera República y formando parte del currículo de bachillerato como obligatoria hasta la actualidad.

El caso español seguiría pautas similares al francés, destacando su pretendida eliminación actual entre las asignaturas obligatorias de bachillerato.

Por su parte, en China, serían las revistas profesionales las primeras expresiones de esa profesionalización, multiplicándose a partir de 1911; así como el surgimiento de asociaciones especializadas, el establecimiento de asignaturas propias en diversas universidades y el desarrollo de normas formales de cualificación profesional. En el caso concreto de la filosofía china serán especialistas concretos quienes abran el camino para dotar de rigor y academicidad esta especialidad, muy especialmente Hu Shi, Jin Yuelin y Feng Youlan, todos ellos doctores por la Universidad de Columbia. La primera asociación profesional de filósofos chinos se crea en la Universidad de Pekín en 1918, pero no es hasta 1935 que se crea una de índole nacional, trabajando ya no para una única universidad sino para todo el país. Hasta ese momento la expansión académica de la Filosofía, con la consecuente creación de departamentos, habría alcanzado sólo a media docena de universidades: Universidad de Pekín (1912), Universidad de Dongnan (1921), Universidad de Xiamen (1922), Universidad de Zhongshan (1924), Universidad de Tsinghua (1926) y la Universidad de Yanjing (1930). Adviértase que hasta 1935, la principal dedicación de estos centros no pasaría de la realización de una historia de la filosofía china tamizada por el marxismo²⁸ y que merece un reconocimiento especial el trabajo de Xiong Shili y Liang Shuming quienes pudieron mantener un cierto grado de independencia, incluso después de 1949, permitiendo el desarrollo de una filosofía al margen del régimen totalitario, algo que no puede reconocérse a otros como Feng Youlan²⁹.

Finalmente, una evaluación institucional proporcionará un buen criterio sobre la dimensión de la filosofía china en la universidad de este país. Para ello, es necesario entender que la evolución de la tradición neoconfuciana fue la responsable de que, inicialmente, se establecieran Academias especializadas. Los orígenes de estas secciones académicas dedicadas a la filosofía china lo eran decantándose por el estudio de la filosofía política, ello es, por un estudio y una re-edición de los clásicos en donde el reclutamiento de especialistas se realizó con el objetivo de comparar el patrimonio filosófico chino clásico, en términos políticos; para explicar y desarrollar el patrimonio filosófico chino y revitalizar, en el contexto occidental, el pensamiento tradicional político de China. Los estudios interesados en esta temática fueron dirigidos por la dirección de los encargados de estas Academias de múltiples universidades, especialmente: Zhang Dongsun, Yap Key-chong, Xiong Shili o Ma Yifu. La dirección institucional de este proyecto nacional se dirigió desde la Universidad de Pekín. El currículo inicial de esta institución con respecto a la Filosofía versaba sobre ética, Educación, Psicología, moral interpersonal, Biología y un repaso por los grandes maestros del período Zhou-Qin. La evolución de éste, rápidamente, destacó la inclusión de los Estudios de los Clásicos y el Estudios de los Maestros junto con diez temas obligatorios asemejándose, de ese modo, al modelo europeo. La revisión de estos programas de enseñanza en el principio del siglo XX, constituirían los currículos oficiales hasta 1912. A partir de esa fecha la universidad de Pekín instauró la clasificación de cuatro divisiones académicas: Letras, Derecho, Ciencias e Ingenierías. La primera tuvo cuatro subdivisiones: el departamento de Filosofía, Historia, Literatura china y Literatura inglesa, y aunque originalmente se pensó en especializar a la

²⁸ Schulz Zinda Yvonne, 2012, 311 y ss.

²⁹ Meynard Thierry, 2012, 188.

primera en filosofía china, occidental e india; finalmente se fragmentó en dos ramas: filosofía china y filosofía occidental. Un año más tarde se especificaron las temáticas curriculares, de manera que dentro de la filosofía china se designaron los siguientes temas: Filosofía china, Historia de la filosofía china, Estudios religiosos, Psicología, Ética, Lógica, Epistemología, Sociología, Generalidades de la filosofía occidental, de la filosofía india, Estudios pedagógicos, estéticos y su historia, Biología, Antropología y Etnología, Psiquiatría y Generalidades de Lingüística. Curiosamente, los contenidos de la primera asignatura coincidían con los de Estudios de los Clásicos del plan anterior: el Libro de los cambios, Escritos de Mao, el Libro de las Ceremonias, el Libro de los Ritos, los Anales de primavera y otoño, los comentarios al Gongyang y Guliang, las Analectas, el Mencio y los maestros del período Zhou-Qin, así como los Principios de Aprendizaje del período Song-Ming. En 1919 y con Cai Yuanpei como rector (presidente) de la universidad de Pekín, esa sección de Filosofía cuyo nombre *Zhexuemen*, connotaba filosofía china (*Zhongguo zhexuemen*), pasó a llamarse *Zhexuexi*, incluyendo formalmente un contenido en filosofía china y otro en filosofía occidental.

Con este repaso histórico comparto las conclusiones generales que extrae el trabajo de Makeham sobre la filosofía china en su proceso formal de transformación en una disciplina académica³⁰, destacando que: las diferencias semánticas históricamente argumentadas para distinguir *zhexue* de filosofía proporcionan la posibilidad de legitimar la forma de hacer filosofía en China, por su modo de ser entendida y practicada. En ese sentido, el concepto chino ampliaría el alcance del concepto occidental. Por otro lado, resulta evidente que la adaptación académica a las nuevas categorías del conocimiento propicia una recuperación más que un abandono del pasado. La tendencia maoísta china a olvidarse de lo antiguo, resulta quebrantada con una sistematización y academización del pasado. Por último, el repaso curricular presentado destaca la importancia de la filosofía china, la occidental y la india en los programas académicos chinos. Ello puede servir de invitación a adaptar, desde la ampliación, currículos actuales occidentales.

Conclusiones

Las exigencias socio-económicas de la actualidad parecen reivindicar una conveniente adaptación educativa a ellas. Por un lado, parece que nadie duda de la relevante aportación de un sólido conocimiento cultural aplicado al ámbito económico y comercial, especialmente asociado a las profusas e interesadas relaciones con China. Por otro, también las exigencias curriculares de las universidades parecen notablemente más sensibles a cambios y adaptaciones. En este sentido, merece la pena atender a las nuevas tendencias de la filosofía actual y, no sólo crear un vínculo de colaboración con los nuevos medios de expresión y de comunicación sino también reconocer las ventajas de incluir a la filosofía china, sin excluirla de su contexto sinológico, entre sus materias.

Resaltar el valor de los procedimientos sin dejar de prestar atención a los contenidos es una característica que ha guiado a la educación formal desde la Retórica de Aristóteles. La búsqueda de la verdad socrática por encima de un extenso repertorio de técnicas para argumentar y discutir, no deja de ahondar en la línea kantiana de enseñar a filosofar más que Filosofía. En esos términos, considerar a todos los sistemas de filosofía como historia del uso

³⁰ Makeham John (ed), 2012, 15.

de la razón, resulta una contundente herramienta para el ejercicio filosófico. A propósito de la actualidad, las potencialidades de la filosofía china en el marco de la Sinología y de por supuesto, otras filosofías asiáticas (sin ser estrictamente excluyente), aportarían una novedad textual y de orientación que, no sólo enriquecería el acervo del estudiante, sino que dinamizaría las estrategias pedagógicas de la Filosofía, así como la consecución de sus más importantes competencias. Entre las evidentes ventajas que aporta la filosofía china: continuidad histórica, amplio desarrollo de temas filosóficos, rigor y, especialmente, la profusa existencia de un refuerzo textual original; la sitúan en un lugar privilegiado, quizás sólo comparable con la india y con menos desarrollo histórico, la japonesa. Por ello, resultaría una prioridad tomarla cuanto antes como refuerzo a una estricta y rigurosa formación filosófica que fomente el filosofar, el llevar a cabo reflexiones filosóficas certeras, a partir del filosofar universal.

Bibliografía

- Arrigi, Giovanni & Silver, Beverly J. (2001), *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Akal.
- de Barry, W. Theodore & Lufrano, Richard J. (2000), *Sources of Chinese Tradition*, (2 vols), New York, Columbia University Press.
- Briere, Octave (1956), *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898-1950*, Trans. Laurence G. Thompson, London, George Allen and Unwin.
- Chen, Chung-Ying. & Bunnin, Nicholas (ed). (2002), *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Cheng, Anne (1997), *Histoire de la pensé chinoise*, Paris, Éditions du Seuil. (trad. esp. Publicada en Barcelona, Bellaterra. 2000).
- Fisac, Taciana (2005), “El pensamiento chino en el siglo XX”, en Manuel Garrido, Luís Valdés y Luís Arenas (coords.), (2005), 973-989
- (2008), “La importancia de la cultura en las relaciones económicas entre España y China”, *Huarte de San Juan. Geografía e historia*, 15, 133-140.
- Frèches, José (1975), *La Sinologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Fung, Yu-lan. (1983), *A Hisytority of Chinese Philosophy*, Princeton University Press.
- (1991), *Selected Philosophical Writings of Fu Yu-Lan*, Beijing, Foreign Languages Press.
- Garrido, Manuel; Valdés, Luís M. & Arenas, Luís (coords.), (2005), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra.
- Gen'yoku, Kuwaki (1900), “Shina Kodai ronri shisō hattatsu no gaisetsu” [Una visión general del pensamiento ético de la China antigua], *Tetsugaki zasshi*, 163, 742-743.
- Gernet, Jacques (1972), *Le Monde Chinois*, Paris, Librairie Armand Colin. (*El mundo chino*, trad. Esp. Dolor Folch, Barcelona, Crítica, 1999.)
- Hamlyn, David W. (1992), *Being a Philosopher: The History of a Practice*, London, Routledge.
- Honey, David B. (2001), *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*, New Haven, American Oriental Society.
- Knauth, Lothar (1970), “El inicio de la Sinología occidental: las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien”, *Estudios Orientales*, V, 1, 1-21.
- Koestler, Arthur (1968), *The Ghost in the Machine*, New York, Penguin Group.
- Kuijper, Hans (2000), “Is Sinology a Science?”, *China Report*, 36, 3, 331-354.

- (2014), “What’s Wrong with the Study of China/Countries”, *Asian Studies* II (XVIII), 1, 151-185
- (2015), “The Scandal of Sinology”, *Academia Edu*, (<https://goo.gl/gjxA2n>).
- Li, Zehou (1988), *Zhongguo xiandai sixiang shi lu* [Historia del pensamiento chino moderno], Taibei, Feng Yun shidai chuban gongsi.
- López, José L. (1978), “Los españoles, pioneros en la transmisión del pensamiento chino a Europa (Apuntes para una Sinología Española)”, *Gades. Revista del colegio universitario de Filosofía y Letras de Cádiz*, 1, 37-54.
- Makeham, John (ed), (2012), *Learning to Emulate the Wise. The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, Hong Kong, The Chinese University Press.
- “Introduction”, en John Makeham (ed), (2012), 1-35.
- “The Role of Masters Studies in the Early Formation of Chinese Philosophy as an Academic Discipline”, en John Makeham (ed), (2012), 73-101.
- Maspero, Henry (1950), *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, Paris, Paul Demiéville. (trad. esp. Pilar González España & Rosa María López, Madrid, Trotta, 2000).
- Meynard, Thierry (2012), “Introducing Buddhism as Philosophy: The Cases of Liang Shuming, Xiong Shill, and Tang Yongtong” en John Makeham (ed), (2012), 187-216.
- Mou, Zongshan. (2003), *Spécifités de la philosophie chinoise*, trad. Ivan Kamenarovic & Jean-Claude Pastor, Paris, Le Cerf.
- Pániker, Agustín (2005), *Índika*, Barcelona, Kairós.
- Pregadio, Fabrizio (ed), (2008), *The Encyclopedia of Taoism*, 2 vol, London & New York, Roudledge.
- Prevosti, Antoni *et al.* (2005), *Pensamiento y Religión en Asia Oriental*, Barcelona, Editorial UOC.
- Rée, Jonathan (1978), "Philosophy as an Academic Discipline: The Changing Place of Philosophy in an Arts Education", *Studies in Higher Education* 3, 1, 12 y ss.
- Said, Edgar W. (1996), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- (2004), *Orientalismo*, Barcelona, Ediciones Libertarias/Prodhufi.
- Schiper, Kristofer & Verellen, Franciscus (ed), (2004), *The Taoist Canon. A Historical Companion to the Daozang*, 3 vol, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Schulz Zinda, Yvonne (2012), "Marxist Views on Chinese Traditional Philosophy Pre-1949" en John Makeham (ed), (2012), 311-344.
- Terol, Gabriel (2015), “El Daoísmo en Occidente y el desarrollo de la Sinología”, *La Epistemología subjetiva del Daoísmo primitivo*, Tesis doctoral. Facultad de Filosofía, Universidad de Valencia, 3, 99-304.
- Wallerstein, Immanuel *et al.* (1996), *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press.