

ISSN: 0213-3563 – ISSN electrónico: 2444-7072

DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202123>

Vol. 23, 2021

*a*

*azafea*

Revista de Filosofía

*Z*

*a*

*F*

**FILOSOFÍA Y  
DISCURSOS DEL ODIO**

*e*

Ediciones Universidad  
**Salamanca**

*a*

# azafea

## Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202123>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 23, 2021

### ÍNDICE

#### MONOGRÁFICO:

#### FILOSOFÍA Y «DISCURSOS DEL ODIIO»

- Gillermo PORTILLA CONTRERAS, *Introducción* ..... 7-9
- Adrián PÉREZ, *Repensando los discursos del odio y sus receptores a través de la animalización y su poder discursivo estigmatizante* ..... 13-38
- María Clara GARAVITO GÓMEZ, *Fundamentalismo, estrategias argumentativas y emociones: una perspectiva desde la cognición de segundo orden* ..... 39-56
- Jon-Mirena LANDA GOROSTIZA, *El delito de incitación al odio (artículo 510 CP): quo vadis* ..... 57-81
- Patricia LAURENZO COPELLO, *Un delito en busca de justificación: la humillación o descrédito de colectivos discriminados* ..... 83-106
- Rafael ALCÁ CER GUIRAO, *Protección de sentimientos religiosos y discurso de odio* ..... 107-134
- Manuel CANCIO MELIÁ, *Discurso terrorista, discurso de odio y el delito de enaltecimiento/humillación (ART. 578 del código penal): ¿riesgo o imposición de una determinada visión del pasado?* ..... 135-164

#### VARIA

- Douglas MOGGACH, *El perfeccionismo postkantiano y la izquierda hegeliana* ..... 167-187
- Francisco Tadeo BACIERO RUIZ, *La filosofía de las instituciones de Arnold Gehlen. Una reivindicación* ..... 189-214

Joan Enric CAMPÀ MOLIST, <i>Francisco de Vitoria y Emmanuel Lévinas: la doctrina sobre los indios y los derechos del otro humano</i> .....	215-231
Nicolás DE NAVASCUÉS, <i>La presencia de Kafka en The Origins of Totalitarianism a través de su ausencia. El hombre Kafka ante el tribunal de la comprensión arendtiana</i> .....	233-254
Eduardo Alberto LEÓN, <i>Una relectura antihumanista del concepto de sujeto en Badiou y Zizek</i> .....	255-275
Inmaculada MURCIA SERRANO, <i>Compromiso y destino en la obra ensayística de Ramón Gaya</i> .....	277-306
E. Joaquín SUÁREZ-RUIZ, <i>Ética y turismo en el marco de las ‘tribus morales’: el potencial moral indirecto de la actividad turística desde una perspectiva evolutiva</i> .....	307-330
Álvaro SAN ROMÁN GÓMEZ, <i>Miguel de Unamuno: del instinto de perpetuación al de comunión</i> .....	331-351
Ricardo Manoel DE OLIVEIRA MORAIS, <i>A manifestação conflitiva da dike no inquérito de Édipo</i> .....	353-373

## RESEÑAS

J. STANLEY, <i>Facha: cómo funciona el fascismo y cómo ha entrado en tu vida</i> , Barcelona, Blackie Books, 2019, 240 pp.....	377-378
M. FISHER, <i>K-Punk, Volumen I. Escritos reunidos e inéditos (libros, películas y televisión)</i> , Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2019, 387 pp. ....	379-381
M. CASTANEDO ALONSO, <i>Muerte, Desastre y accidente. Andy Warhol y el final del sueño americano</i> , prólogo de Domingo Hernández Sánchez, Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universitat Jaume I 2021, 242 pp. ....	382-384
PABLO REDONDO, <i>Pensadores ¡al rincón! El eclipse de la filosofía</i> , Santander, El Desvelo Ediciones 2021, 216 pp.....	385-386
F. HENRIQUES, <i>Filosofia e género: outras narrativas sobre a tradição ocidental</i> , Lisboa, Edições Colibri, 2016, 256 pp. ....	387-389
R. PIÑERO (2021). <i>Vivir en belleza</i> . Salamanca, Sindéresis. 286 pp...	390-392
R. BRASSIER, <i>Nihil desencadenado: ilustración y extinción</i> , Madrid, Materia Oscura, 2021, 461 pp. ....	393-394

# azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202123>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 23, 2021

## TABLE OF CONTENTS

### MONOGRAPHIC:

#### PHILOSOPHY AND «HATE SPEECHES»

Guillermo PORTILLA CONTRERAS, <i>Introduction</i> .....	7-9
Adrián PÉREZ, <i>Rethinking Hate Speeches and their Patients through Animalization and its Stigmatizing Discursive Power</i> .....	13-38
María CLARA GARAVITO GÓMEZ, <i>Fundamentalism, Argumentative Strategies, and Emotions: A Perspective from Higher-Order Cognition</i> .....	39-56
Jon-Mirena LANDA GOROSTIZA, <i>Incitement to Hatred (Article 510 Spanish Criminal Code): Quo Vadis</i> .....	57-81
Patricia LAURENZO COPELLO, <i>A Crime Looking for Justification: Humiliation or Dicit of Discriminated Groups</i> .....	83-106
Rafael ALCÁ CER GUIRAO, <i>Protection of religious feelings and hate speech</i> .....	107-134
Manuel CANCIO MELIÁ, <i>Terrorist Speech, Hate Speech and the Crime of Glorification/Humiliation (Art. 578 of the Penal Code): Is it a Risk or an Imposition of a Particular Previous Vision?</i> .....	135-164

### MISCELLANY

Douglas MOGGACH, <i>Post-Kantian Perfectionism and Hegelian Left</i> .....	167-187
Francisco TADEO BACIERO RUIZ, <i>The Philosophy of Institutions of Arnold Gehlen. A Vindication</i> .....	189-214

Joan Enric CAMPÀ MOLIST, <i>Francisco de Vitoria and Emmanuel Lévinas: The doctrine about Indians and the Rights of the Human Other</i> .....	215-231
Nicolás de NAVASCUÉS, Kafka's Presence in <i>The Origins of Totalitarianism</i> through his absence. The Man Kafka in the Eyes of Arendt's Court of Understanding .....	233-254
Eduardo Alberto LEÓN, <i>An Antihumanism Rereading of the Concept of Subject in Badiou and Žižek</i> .....	255-275
Inmaculada MURCIA SERRANO, <i>Commitment and Destiny in the Essayistic Work of Ramón Gaya</i> .....	277-306
E. Joaquín SUÁREZ-RUIZ, <i>Ethics and Tourism in the Framework of 'Moral Tribes': The Indirect Moral Potential of Tourism Activity from an Evolutionary Perspective</i> .....	307-330
Álvaro SAN ROMÁN GÓMEZ, <i>Miguel de Unamuno: From the Instinct of Perpetuation to the Instinct of Community</i> .....	331-351
Ricardo Manoel DE OLIVEIRA MORAIS, <i>The Conflictive Manifestation of the Dike in Oedipous' Survey</i> .....	353-373

## REVIEW

J. STANLEY, <i>Facha: cómo funciona el fascismo y cómo ha entrado en tu vida</i> , Barcelona, Blackie Books, 2019, 240 pp.....	377-378
M. FISHER, <i>K-Punk, Volumen I. Escritos reunidos e inéditos (libros, películas y televisión)</i> , Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2019, 387 pp. ....	379-381
M. CASTANEDO ALONSO, <i>Muerte, Desastre y accidente. Andy Warhol y el final del sueño americano</i> , prólogo de Domingo Hernández Sánchez, Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universitat Jaume I 2021, 242 pp. ....	382-384
PABLO REDONDO, <i>Pensadores ¡al rincón! El eclipse de la filosofía</i> , Santander, El Desvelo Ediciones 2021, 216 pp.....	385-386
F. HENRIQUES, <i>Filosofia e género: outras narrativas sobre a tradição ocidental</i> , Lisboa, Edições Colibri, 2016, 256 pp. ....	387-389
R. PIÑERO (2021). <i>Vivir en belleza</i> . Salamanca, Sindéresis. 286 pp...	390-392
R. BRASSIER, <i>Nihil desencadenado: ilustración y extinción</i> , Madrid, Materia Oscura, 2021, 461 pp. ....	393-394

*Como si el odio requiriera conservar la capacidad de razonar para calcular mejor cómo proceder contra el odiado, o para mantener los pensamientos que lo alimentan y lo incrementan. Zeki dice que mientras en el amor romántico el enamorado suele ser menos crítico y juzga menos al amado, es más probable que en el contexto del odio el odiador ejercite juicios y cálculos para herir, injuriar o vengarse. La actividad de alguna de dichas estructuras cerebrales responde a las caras odiadas con una fuerza proporcional a la ingensidad del odio manifestado, lo que permite que el estado subjetivo, es decir, el sentimiento de odio propiamente dicho, sea objetivamente cuantificado.*

(Morgado, Ignacio. *Emociones corrosivas*, Barcelona, Ariel, 134)



## INTRODUCCIÓN

Guillermo PORTILLA CONTRERAS  
*Universidad de Jaén*

Es muy frecuente el uso de las redes sociales por parte de la derecha más extrema, por ejemplo, para expresar su repulsa, menospreciar e insultar a determinados sectores de la población. El objetivo prioritario de sus ataques suele ser el feminismo, el colectivo LGTBIQ y la inmigración irregular. La cuestión a debatir es si esa, reiteradamente expresada, aversión por los miembros de aquellos grupos, merece una sanción penal o debe formar parte del contenido del derecho a la libertad de expresión. Entendemos que todas las incitaciones directas e indirectas a la violencia o discriminación contra esos colectivos ya se encuentran sancionadas penalmente; al igual que ocurre con las acciones o expresiones que lesionan la dignidad individual o la del sector al que pertenece la víctima. Si los mensajes de odio que comunican un sentimiento de hostilidad ya se sancionan a través de los delitos de injurias, humillación a colectivos y el trato degradante ¿qué sentido tiene la regulación penal autónoma de la incitación directa e indirecta al odio?

A veces, el Derecho penal, lejos de ejercer la tutela de derechos fundamentales, se convierte en su peor adversario, en un nuevo censor que prohíbe aquellos mensajes o textos que resultan nocivos a la ideología, religión o ética dominantes por su crítica política, opinión corrosiva, o, simplemente, por ir contracorriente. En nuestros días, el escritor, el librero, el editor, el cantante, el compositor, está sometido a una jurisdicción de sospecha y a leyes propias del terrorismo que no suele castigar lo que se hace sino lo que se piensa, o a reprimir la esencia íntima del sujeto. Pues bien, parte de las figuras previstas en los artículos 510, 525, 578 del Código penal, integradas en lo que suele denominarse «discurso del odio», que van a ser analizadas monográficamente en este número de la revista, simbolizan ese desprecio por la libertad de expresión, creencia e ideología, que facilita la prisión de disidentes, cantantes o titiriteros. Salvo los supuestos de incitación directa a la violencia o discrimi-



minación contra determinados colectivos vulnerables que sí merecen protección penal, la mayoría de las conductas sancionadas no son más que participaciones intentadas, actos preparatorios, tentativas de inducción. Son tipos penales de peligro abstracto o aptitud abstracta en los que es difícil descubrir el bien jurídico lesionado o puesto en peligro.

Como decía, para hablar de estas materias se ha seleccionado un grupo de especialistas que, sin duda, representan la mejor doctrina jurídica desde una mirada también filosófica. También incluimos dos artículos que analizan dichos discursos desde la constitución de “cerebros colectivos” que actúan como burbujas que lesionan la posibilidad de un “cerebro mundial” y desde lo que caracteriza a algunos de ellos, que es la lógica de la dominación. En estos dos, el lenguaje y la coherencia de las creencias pasan a tener protagonismo.

La primera investigación, pues, la de González Pérez, indaga sobre la animalización como estrategia discursiva deshumanizante que, no solo ha sido empleada para denostar a colectivos humanos sino también para odiar a los animales no humanos. Se denuncia la contradicción de una cultura dominante que, al tiempo que se escandaliza ante manifestaciones específicas del discurso del odio, desde su perspectiva antropocéntrica es incapaz de percibir situaciones cotidianas de abuso, violencia y explotación del animal.

En el estudio de Garavito se analiza el problema del fundamentalismo y sus rasgos esenciales. Uno de ellos es la autogeneración de una burbuja cognitiva por el temor a cuestionar su propia identidad. Otro es la nula capacidad de conectar con los interpretados como diferentes. La tercera particularidad del fundamentalismo autoritario es el uso de la dicotomía amigo/enemigo. Finalmente, la autora concluye identificando al odio como un sentimiento característico de los discursos autoritarios y fundamentalistas.

En el trabajo de Landa Gorostiza se lleva a cabo un análisis genérico del ámbito de prohibición del artículo 510 y su evolución según la jurisprudencia del Tribunal Supremo. Late en este artículo una profunda crítica a las tesis individualistas del daño que pretenden reforzar el principio de igualdad. Sólo, explica Landa, en el ámbito de una interpretación colectiva del daño se pueden seleccionar los grupos de sujetos pasivos vulnerables, así como construir el Derecho penal propio de un Estado social y democrático de Derecho basado en la sanción de hechos y no de ideas.

El siguiente estudio es el de Copello, que examina el delito de humillación, menosprecio o descrédito de colectivos discriminados del artículo 510.2 a) del Código penal. Es un delito muy impreciso que puede ubicarse entre los

delitos contra el honor y los delitos contra la integridad moral. De las dos opciones interpretativas seguidas por los Tribunales, Lorenzo se decanta por aquélla que sitúa la finalidad de este tipo penal en la tutela de ciertos colectivos vulnerables en razón de la etnia, nacionalidad, orientación sexual o cualquier otra de las características de identidad. Su propuesta final, al igual que la de Landa, es muy restrictiva, apelando a la afcción de un concreto colectivo vulnerable, esto es, a la necesidad de que el acto sancionado exprese objetivamente una minusvaloración del grupo al que pertenece la víctima.

El artículo de Alcácer Guirao se dedica al contenido y a la legitimidad del delito de escarnio a los sentimientos religiosos del artículo 525. Tras descartar que los sentimientos religiosos tengan una entidad suficiente para merecer la protección penal, el autor cuestiona la excesiva vaguedad de este delito ante la imposibilidad de establecer criterios objetivos que sinteticen la lesividad exigible. En cuanto a la alternativa de recurrir al artículo 510, de no aplicarse el artículo 525, Alcácer deja muy claro que un grupo religioso hegemónico nunca podrá ser víctima idónea del discurso de odio, por lo que los miembros de la religión católica no pueden ser sujetos pasivos de este precepto.

Finalmente, Cancio Meliá aborda la investigación del delito de enaltecimiento del terrorismo (artículo 578). Su estudio no pretende pronunciarse sobre la legitimidad o ilegitimidad de esta figura y su permanente conflicto con la libertad de expresión. Su objetivo es otro, aclarar si esta figura puede encuadrarse en el sistema típico de los delitos de terrorismo. El autor demuestra a lo largo de este trabajo que la previsión del artículo 578 es superflua y simbólica ya que las conductas tipificadas no se adscriben al discurso terrorista. Es más, en el caso de un verdadero discurso terrorista delictivo, tal conducta ya se encuentra regulada por otros tipos penales específicos.



*a*

Z

MONOGRÁFICO

*a*

F

*e*

*a*



## REPENSANDO LOS DISCURSOS DEL ODIO Y SUS RECEPTORES A TRAVÉS DE LA ANIMALIZACIÓN Y SU PODER DISCURSIVO ESTIGMATIZANTE

*Rethinking Hate Speeches and their Patients Through  
Animalization and its Stigmatizing Discursive Power*

Adrián PÉREZ  
*Magíster en Universidad de Salamanca*

Enviado: 24 de agosto de 2021  
Aceptado: 13 de septiembre de 2021

### RESUMEN

A lo largo de nuestra historia, diferentes grupos de individuos han sido duramente perseguidos y estigmatizados en virtud de imágenes animalizantes. No obstante, pese a que este desprecio cobra todo su sentido si atendemos al profundo rechazo, odio y asco, que acompaña a determinadas iconografías animales empleadas para mancillar a estos grupos de humanos, menores han sido los esfuerzos académicos por reconocer a los animales como auténticos receptores de los discursos y sus consecuencias. Tomar en consideración si verdaderamente estos pueden serlo y en qué términos, son los objetivos principales de esta investigación.

*Palabras clave:* Discursos del odio; explotación; instrumentalización; ética animal.

### ABSTRACT

Animalization has usually been conceived as one of the most powerful hate speech strategies. This is partly due to the fact that it operates by reducing and comparing certain minority human groups with the most undesirable, execrable and wretched animal iconographies; and spreads contempt and other forms of hatred in order to dehumanize the other. Even though this strategy carries biases and prejudices based on a deeply rooted specist tradition that only see creatures like cockroaches, pigs, rats or ticks, as filthy

plagues or dirty vermins, animals themselves have not been contemplated as real hate speech receivers. Understanding if we can, or we cannot hate animals with our speeches, is the main purpose of this paper.

*Key words:* Hate speech; exploitation; instrumentalization; animal ethics.

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde la literatura especializada en los discursos del odio se ha prestado un interés particular a la animalización como estrategia discursiva deshumanizante. Comparar al otro con un animal, y más concretamente, con aquellos revestidos por una iconografía profundamente denostada en nuestra cultura como ratas, ratones, cucarachas o garrapatas, parece haberse convertido en una maniobra recurrente orientada a humillar y menoscabar la integridad moral de aquellos contra los que se dirige (Patterson, 2008; Kovacevic, 2017; Schuster, 2019; Pons, 2015). Atendemos a una herramienta extremadamente dúctil y versátil, que, desde una sobredimensionada presencia en nuestra tradición, ha sido empleada para desprestigiar a grupos tan variados como políticos, mujeres u homosexuales entre muchos otros.

Tomando en consideración la profunda complejidad que atraviesa a esta asociación estigmatizante, y sin la intención de desestimar ninguna de las intrincadas aristas que la constituyen, podemos afirmar sin ambages que uno de los campos de análisis que mayor atención académica ha recibido en virtud de sus estrepitosas consecuencias, lo encontramos en diferentes discursos del odio vertidos durante determinados conflictos bélicos tales como guerras, dictaduras o genocidios. Diego Andrés Andueza Kovacevic (2017) ha destacado que algunos de los más importantes a este respecto podemos rastrearlos en la Alemania nazi de Hitler, son estos la Italia fascista de Mussolini o la dictadura militar chilena de Pinochet. Siendo estos tan solo tres ejemplos de una lista mucho más amplia de conflictos armados, donde de manera clara, las atribuciones animalescas han sido empleadas para arremeter de forma violenta contra el enemigo.

El genocidio ruandés constituye claramente otro de los ejemplos más representativos en los que la animalización ostentó un papel relevante, y así nos lo hace saber Yona Schuster a través de su investigación. Para corroborar este planteamiento, la autora expone cómo durante este los tutsis fueron frecuentemente equiparados a serpientes, hienas, ratas, cucarachas y otros insectos. Una serie de atribuciones que facilitarían el exterminio al disminuir el sentimiento de culpabilidad de sus perpetradores a través de imágenes animaliza-

das que no contemplaban estar aniquilando a otro igual, a otro humano, sino a una forma de existir devaluada e insignificante. Schuster (2019) sostiene que cuando los medios de comunicación pro-hutu alentaban a la población a acabar con esas *inyezi* (cucarachas), actuaban concienzuda y premeditadamente relacionándolos con un animal que “provoca una sensación de asco y desagrado tan fuerte, que matarla es una reacción casi inmediata, automática; se rastrea hasta eliminarse” (p. 39). Todo ello apunta a que la selección de los ejemplares elegidos para menospreciar, vejear y perseguir a los tutsis, no se produjo en ningún caso de manera arbitraria o azarosa, pues estos fueron comparados con un conjunto de criaturas a las que la población receptora del discurso parecía estar ya acostumbrada a temer, perseguir y odiar.

A mi parecer, otra de las investigaciones que con mayor rigor y seriedad recoge el empleo de estas y otras imágenes animalescas utilizadas para someter y menospreciar al enemigo, lo encontramos en el pensamiento de Charles Patterson (2008), quien sostiene que “denominar animales a la gente es siempre una señal ominosa porque les predispone a ser humillados, explotados y masacrados” (p. 58). En ese sentido, junto con los ejemplos hasta aquí presentados, este autor expone otra serie de casos verdaderamente representativos donde dicha estrategia ha sido empleada con fines hostiles como en las guerras de *Injun* en Filipinas, del Golfo, de Vietnam, o en los procesos colonizadores de América y África. Remitiendo a este último contexto, Patterson expone cómo los africanos fueron comparados ya desde el siglo XVI con simios y “otras bestias” por los viajeros europeos, que acostumbraban a describirlos como criaturas feas, horrendas y sucias. Pero no solo eso, en su estudio también rastreamos otra serie de pronunciamientos, discursos y textos publicados por auténticas afamadas y bien reconocidas eminencias de los siglos XVII, XVIII y XIX como Charles Lyell, Edward Long, Thomas Herbert o Georges Cuvier, quienes vilipendiaron de manera pública y recurrente a diferentes tribus africanas como los bosquimanos o los hotentotes. Tomando como referencia a este último científico y pionero de la ciencia anatómica comparada, Patterson (2008) describe al detalle cómo:

Quando la mujer africana conocida como “la Venus hotentote” murió en París, Cuvier escribió que hacía morritos con sus labios exageradamente carnosos, lo hacía “exactamente en el mismo modo en que he observado hacerlo a los orangutanes” y que se movía con un aire “que le recordaba a un simio a uno”. Sacó la conclusión de que tenía las características de un animal. “No he visto jamás una cabeza humana que se pareciese tanto a la de un mono como la de esta mujer” (Gould, 2003, p. 69) (en Patterson, 2008, p. 60).



Otros investigadores como Steve Best (2015) o el recientemente mencionado Kovacevic (2017), aunque remitiendo a otros contextos, han reforzado este planteamiento. Ambos aseveran que, una vez determinados colectivos humanos se ven redimensionados y degradados mediante las estigmatizaciones que rodean al denigrado espectro animal, también quedan potencialmente expuestos a las mismas formas de control, dominio o explotación que hemos empleado para someter a estos últimos, y que han gozado en Occidente de una apabullante permisibilidad y tolerancia. O en otras palabras, en los discursos del odio que emplean esta estrategia discursiva, las lógicas de dominación instrumental que justifican y legitiman la subordinación, inferioridad y servidumbre de los animales, actúan como auténticos sustentáculos que impulsan un nuevo proyecto discursivo que pretende desplazar a nuevos grupos de humanos al mismo plano devaluado en el que ya se encontraban recluidos estos seres sintientes. Tales aportaciones apuntan a que la animalización alcanza su máximo potencial discursivo al extender, y no al crear, un odio previo y unas connotaciones peyorativas y denigrantes provenientes de una ignominiosa iconografía animal. La existencia de un imaginario fuertemente especista, antropocéntrico y sólidamente aceptado, parece erigirse como un claro antecedente que no puede eludirse si se busca comprender de manera crítica cómo ha operado esta herramienta en los discursos.

Estimo, sin embargo, que las investigaciones tradicionales han tendido a abordar el odio hacia los animales solo de manera colateral y residual en la medida que este incidía sobre los grupos humanos excluidos, y no tanto desde el verdadero interés en sí mismo que realmente presenta. Pese a que, como veremos, el estatuto de receptor de los discursos del odio ha quedado deliberadamente limitado a los seres humanos, la hipótesis aquí sostenida repara en que también podemos odiar a los animales al menos desde un sentido despectivo y cosificador. Es decir, la animalización no solo ha sido empleada para denostar a grupos y colectivos humanos como los hasta aquí expuestos.

Ratas voladoras o cucarachas de aire son tan solo dos etiquetas dentro de un maremágnum de atribuciones estigmatizantes bajo las cuales nuestra cultura popular ha calificado de manera recurrente a las palomas. Dos expresiones que además, no solo se han visto atravesadas por un profundo y abrupto sentimiento de rechazo que contempla a las tres como seres abyectos, sucios y deleznable, sino también por una clara declaración de intenciones por perseguirlas arremetiendo contra ellas de forma violenta e indiscriminada. Prueba de ello son las beligerantes técnicas de exterminio empleadas y legitimadas durante décadas, y cómo en su obstinado ejercicio por erradicarlas y aniquilarlas a cualquier precio, no tomaron en consideración parámetros tan relevantes como el sufrimiento animal provocado, o las posibles implicaciones

que algunos de los insecticidas y tóxicos empleados pudieran provocar en la naturaleza y el medio ambiente. Actualmente algunos de los frecuentemente utilizados, como el endrin, el aldrin o el cholrdane, han sido expresamente prohibidos por tales motivos (Ogg *et al.*, 2006).

Plantear que este incesante asedio ha podido perpetrarse en nuestro pensamiento de forma tan prolongada sin la existencia de un discurso altamente sistematizado que lo haya estructurado, promovido e impulsado, resulta cuanto menos cuestionable. Y con ello, también resultaría problemático negar los claros paralelismos existentes entre las retóricas genocidas recientemente presentadas, y aquellas otras que durante tanto tiempo buscaron exterminar, arrollar y aniquilar a determinados grupos y especies animales en virtud del intenso odio que se sentía –y se siente en la actualidad– hacia ellos.

Como tendremos oportunidad de contrastar, los ejemplos a los que podemos recurrir para mostrar la existencia de estas conflictivas similitudes son francamente inagotables. Para comenzar, podemos remitir a los propios manuales y escritos destinados a la promoción de técnicas de exterminio de algunos animales de plaga como los recientemente expuestos –ratas, cucarachas...–, y cómo su persecución y hostigamiento se ve fomentada en virtud de sesgos, prejuicios y caricaturizaciones. El “Manual para el control de cucarachas” es uno de los casos más evidentes al respecto, ostentando una relevancia particular algunos de los capítulos y epígrafes que lo componen tales como “¡Que muerdan el polvo!”, o “Conozca a su enemigo”, así como un conjunto de imágenes burlescas que muestran de manera clara que la persecución de estas criaturas también se ha producido a través de atribuciones estigmatizantes, que tal y como acontecía durante los genocidios, apuntan a justificar y a problematizar el exterminio (Ogg *et al.*, 2006).

Pero más extensamente, el discurso del odio hacia los animales puede rastrearse de modo mucho más explícito en determinadas publicaciones digitales en la Red en las que estos animales son cruelmente torturados (The UZ, 2021a; Neild D, 2019). Una serie de vídeos de acceso público en portales web como *YouTube*, materializan los discursos del odio en un maquiavélico proyecto audiovisual. Entre los más destacados podemos distinguir vídeos en los que ratones vivos son atravesados por cuchillas y clavos (Wilderness xyz, 2019; The UZ, 2021b), u otros en los que cucarachas son lanzadas violentamente contra la pared o perseguidas con sopletes hasta quedar completamente calcinadas (Kõivupuu, 2021). Detrás de tales acontecimientos se esconde una comunidad de internautas que plasma con sus comentarios el profundo odio que comparten con el creador del vídeo, así como su imperiosa necesidad por continuar deleitándose con un contenido que parece no atisbar límite alguno a la morbosidad y al sadismo.

No obstante, también podemos distinguir entre los discursos en sí mismos y otros actos o expresiones prácticas cuyo móvil también es el odio, pero donde este último puede tener un origen completamente ajeno al discurso. Sabiendo esto, si bien no resulta imprescindible comprender los vídeos aquí presentados como auténticos discursos, la aperturidad comunicativa y espacio dialógico sobre el que los espectadores proyectan sus macabras y maquiavélicas fantasías, difícilmente podría ser catalogado como algo distinto a un execrable discurso del odio. Como tendremos oportunidad de comprobar en el apartado final de esta investigación, la tortura y el odio han encontrado un espacio público en el que proliferar sin oposición, y tal acontecimiento exige una revisión ulterior que nos permita hacerle frente de manera efectiva.

Ahora bien, con la intención de poder atender críticamente a tales hipótesis, hemos de aclarar previamente cuáles han sido las argumentaciones vertidas que han impedido presentar a los animales como auténticos receptores de los discursos, así como reflexionar sobre si este desplazamiento continúa siendo justificable a día de hoy sin apelar a convicciones sesgadas o a creencias subjetivas.

## 2. DISCURSOS DEL ODIOS: UNA DELIMITACIÓN CONCEPTUAL

Con independencia del enfoque metodológico –filosófico, jurídico, psicológico, etc– desde el que se aborde una aproximación a los discursos del odio, un punto de convergencia que emerge en todos ellos y que merma las posibilidades por establecer una definición consensuada y universalizable de los mismos, consiste en la seria dificultad por acomodar, de manera clara y estable, unos criterios lo suficientemente precisos como para discernir dentro de un profuso y heterogéneo sustrato social, no solo qué prácticas han de quedar recogidas de manera irrevocable bajo este prisma conceptual, sino también cuáles no lo hacen y los motivos y justificaciones que puedan avalar tal decisión sin erigirse en una propuesta unilateral y sesgada (Bazzaco *et al.*, 2018).

En gran medida, según lo han entendido Edoardo Bazzaco *et al.* (2018), dicha coyuntura obedece al preponderante cariz restrictivo bajo el que determinadas propuestas –sobre todo de corte legalista– han acotado su objeto de estudio, llegando este en ocasiones a limitarse al discurso del odio punible donde solo las expresiones y manifestaciones más graves tienen cabida. Cuestión que podía llegar a invisibilizar otros controvertidos escenarios donde los académicos vaticinan auténticos discursos del odio, teniendo una centralidad particular el acontecido en las escuelas y medios digitales. Dos escenarios en

los que la exposición prolongada y constante por parte de niños y adolescentes a comentarios vejatorios y hostiles, puede desembocar en perniciosos resultados donde la gravedad de cada una de ellas, por separado o en su conjunto, no conforma la dimensión principal o el criterio más apropiado para comprenderlos. Ello ha dado pie a propuestas más flexibles y dinámicas, pero que igualmente han sido objeto de crítica por dilatar enormemente su objeto de estudio al convertirse en aproximaciones más generales y menos precisas. Eso sí, no por ello menos relevantes para nuestra investigación.

Los discursos han sido habitualmente contemplados como proyecciones estandarizadas, estigmatizantes y cargadas de prejuicios hirientes, que persiguen deliberadamente subordinar a un “grupo” mediante actitudes, comentarios o comportamientos vejatorios o humillantes. Son entendidos como la hoja de ruta que vehicula un arsenal argumental peyorativo atravesado por una lógica vertical, jerarquizada y enfrentada –superior / inferior, amigo / enemigo– que moldea la realidad con sus categorías y justifica la aniquilación del otro en todas sus dimensiones –física, moral...–. Esta propuesta es coherente con el planteamiento de Ángela Sierra (2007), quien además complementa dicha aproximación apuntando que “filtran principios, vuelven nítidas las opciones, aclaran las filias y también las fobias, anticipan los pros y los contras, proporcionan argumentos para estar de acuerdo y también razones para el desacuerdo” (p. 8).

Pese a estas vicisitudes y discrepancias, los académicos también sostienen que existen otros parámetros asumibles por el grueso de la literatura académica que, posibilitando cierto orden y coherencia, confieren al concepto una utilidad social que de otro modo podría verse diluida. Nuevamente, Edoardo Bazzaco *et al* (2018) expresan que:

A pesar de no existir acuerdo sobre la definición exacta de discurso del odio, sí hay acuerdo sobre el hecho de que toda expresión de odio debe de ser discriminatoria contra personas a las que se percibe como diferentes, “los otros”, y que sea así por su razón de origen, religión, género, orientación sexual, u otras características o condiciones personales (p. 9).

Con arreglo a este planteamiento, si bien estimo enteramente justificada la referencia a la otredad periférica como un parámetro vertebral en la comprensión del funcionamiento de los discursos del odio, no considero satisfactoria la fórmula antropocéntrica bajo la cual los académicos la han presentado. Tal convicción se encuentra sustentada en diversas líneas de investigación que de manera elocuente han evidenciado el cómo las retóricas del poder sobre la que se asientan los discursos que analizaremos en las próximas páginas,

también han arremetido violentamente –y bajo los mismos procedimientos– contra los animales y la naturaleza.

### 3. ECOFEMINISMO Y RETÓRICAS DEL ODO

El ecofeminismo es un movimiento social y una corriente de pensamiento que ha insistido firmemente en este planteamiento, y que desde su naturaleza crítica e insurreccional, nos invita a repensar cuán injustificado resultaría no comprender gran parte de las exorbitantes atrocidades cometidas en nombre de intereses antropocéntricos como auténticos discursos del odio. Para corroborar esta hipótesis podemos remitir al pensamiento de diferentes investigadoras como Val Plumwood (1993), Carolyn Merchant (1980), Carmen Velayos (2013), Alicia Puleo (2015) o Greta Gaard (1997), quienes han examinado minuciosamente las retóricas del dominio y exclusión de la otredad en el pensamiento occidental, apuntando a que sus diferentes manifestaciones –hacia las mujeres, hacia los homosexuales, hacia otras etnias...– no han de ser entendidas como átomos aislados o partículas disonantes que actúan en diferentes órdenes de realidad sin interactuar entre sí. El discurso misógino, las actitudes homófobas o las emergentes en virtud de connotaciones raciales –entre otras–, antes que cristalizarse en el sustrato práctico en su forma pura o no contaminada, conforman una aleación estigmatizada que toma partes prestadas de cada uno de sus eslabones orientándolas hacia un objetivo común que arremete de forma indiscriminada contra la totalidad devaluada (Plumwood, 1993). Esta misma línea sigue la investigación de Alicia Puleo (2015) cuando sostiene que en esa masa informe que constituye la otredad se encuentran tanto las mujeres como los animales. Una aglutinación de seres desplazados de los centros de consideración moral que precisamente quedan definidos en virtud de las “carencias” e insuficiencias que manifiestan con respecto a una estructura de corte patriarcal cómodamente posicionada en las relaciones de poder. En estos términos expone que:

La mujer aparece como figura caracterizada por la emocionalidad y la debilidad de la que hay que diferenciarse para ser superior, incommovible e imperturbable. [...] Mujeres, esclavos y animales son lo Otro de lo Uno. Son definidos por la carencia de aquello considerado superior: el intelecto, el espíritu (Puleo, 2015, pp. 125-28).

En los mismos términos lo ha entendido María José Guerra Palmero (2011) apuntando que, la exclusión de las mujeres, incorpora también en su discurso un firme rechazo hacia los animales y hacia la naturaleza en su

conjunto sin la cual no puede entenderse. La mujer ha sido construida culturalmente como un ser atávico e irracional, como un ser dependiente de la inmediatez de sus impulsos y de la apetencia insubordinada de sus emociones. Estos parámetros que la acercaban a la naturaleza y a lo animal, y así nos lo hace saber Guerra (2011) apuntando que siempre ha sido “asimilada a la serpiente seductora y venenosa o a la coneja reproductora, tildada de zorra y comparado su discurso con el parloteo del loro” (p. 28).

Pero también del revés. Según argumentan diferentes autores entre los que destacan Pichardo *et al.* (2013), la simbología e iconografía que ha rodeado a la mujer en Occidente no solo se ha empleado para someterlas a ellas. El estigma de “lo femenino” se extiende hacia otros grupos a los que se pretende menospreciar y humillar, tal y como habitualmente ha sucedido con los homosexuales. En estos términos lo expresa en su investigación a propósito de los discursos homófobos, poniendo claros ejemplos donde si un niño “prefiere hacer ballet en lugar de jugar al fútbol o si se divierte con juegos y juguetes que se marcan como de chicas, se enfrentará a agresiones homófobas —especialmente a través del insulto maricón—” (Pichardo *et al.*, 2013, p. 7).

Val Plumwood, una lógica y pensadora ecofeminista australiana que ya hemos mencionado anteriormente, indica cómo ser más mujer, más naturaleza, más animal, o lo que es lo mismo, ser menos hombre, han sido distintas manifestaciones de una misma construcción cultural sesgada, prejuiciosa y fragmentaria, que según ella, trató de justificar en occidente la superioridad y dominio de unos seres sobre otros. La investigadora afirma que el origen de tal coyuntura ha de rastrearse siglos atrás, en el surgimiento del pensamiento filosófico dualista: un auténtico armazón conceptual jerárquico y vertical que comprende las sustancias que componen la realidad como antagónicas e irreconciliables, y que al tiempo que las sumerge en escalas de valor infundadas, conduce de manera irremediable a un auténtico cisma o fractura ontológica disfrazando sus tendenciosas creencias bajo aparentes verdades de corte apodíctico, inamovibles e indubitables, que legitiman la opresión. Los dualismos —hombre / mujer, hombre / naturaleza, racional / irracional, civilizado / primitivo, mente / cuerpo...— no han de ser entendidos como burdas oposiciones de sustancias. Estos se encuentran estrechamente asociados a formas sistemáticas de dominio y explotación cuya existencia se sostiene en virtud de un rechazo constante del otro (Plumwood, 1993). En los mismos términos lo ha entendido Javier Romero Muñoz remitiendo al pensamiento de Plumwood, exponiendo la importancia de esta lógica del dominio del siguiente modo:

Hay que tener en cuenta que los dualismos no son simplemente sistemas

de ideas abstractas, sino que tienen sus arraigos con la dominación y se vinculan con expresiones y justificaciones sociales y culturales. De esta manera, los conjuntos de dualismos se refuerzan mutuamente impregnando la cultura de una sociedad determinada mediante una línea divisoria que atraviesa todo un sistema conceptual. [...] Como señala Val Plumwood, estos dualismos “deben verse como formando un sistema, una estructura entrelazada” (Plumwood, 1993, p. 43; en Romero, 2021, p. 7).

Las mujeres, la naturaleza, los animales, las minorías –y en suma la otredad periférica en su conjunto– quedaron anquilosadas al par devaluado de esta relación binómica donde su existencia es definida desde la negatividad y distanciamiento que ostentan en relación con el par vencedor: el único merecedor de consideración moral fruto de su magnánima y excelsa esencia.

Cabe estimar, sin embargo, una importante apreciación. Y es que, dado que la investigación de la teórica australiana se dirige enfáticamente a escudriñar las relaciones de dominio hegemónicas en occidente, podría colegirse que no necesariamente detrás de toda expresión de poder puede rastrearse un insidioso e inescrutable discurso del odio. Las diferentes argumentaciones que proponen la superioridad del hombre frente a la mujer, por ejemplo, podrían desembocar en actitudes androcéntricas o paternalistas antes que misóginas. Tal afinamiento si bien puede asumirse hasta cierto punto sin ambages, no resulta del todo convincente para analizar determinados contextos como los discursos supremacistas y aquellos proferidos durante conflictos bélicos –genocidios, dictaduras, conflictos armados, guerras...– que más allá de presentarse como auténticos discursos del poder y del odio, son también enteramente coherentes con la crítica desarrollada por la académica ecofeminista.

Ambos ingredientes –dominio y odio–, pese a que han sido categorías analíticamente distinguidas por la literatura académica, en tales conflictos se funden en un mismo proyecto contra la totalidad, conformando una relación simbiótica y no meramente retroalimentaria. El dominio provee a este último con dispositivos del poder que le permiten transformar sus proyecciones y fantasías teóricas en hechos prácticos, al tiempo que el odio participa en la relación como un motor que ante cualquier sublevación arremete de forma despiadada y automática, impidiendo así que las relaciones de poder puedan verse subvertidas. En la misma línea lo ha entendido Ángela Sierra (2007), quien afirma que en estos casos:

La destrucción del objeto odiado parece ser la mejor garantía. Si realmente se odia, la indiferencia o el rechazo parecen medidas insuficientes porque se vive bajo la posibilidad amenazadora de que el objeto aparezca en el mundo cotidiano y no pueda ser sometido a control. El control es uno de los aspectos sintomáticos de las retóricas del odio (p. 8).

Como analizaremos en las próximas páginas, muchos de estos discursos, como el genocida alemán o ruandés, el proferido durante la masacre de Nankín o en la dictadura chilena de Pinochet, son representaciones fidedignas de esta arquitectónica que emplaza a la otredad periférica en un plano de subordinación absoluto. Pero, y más importante, un escenario donde de manera irrefutable el odio hacia los animales actúa como un auténtico sustento sin el que difícilmente pueden entenderse las dinámicas de exclusión de los grupos humanos. La animalización como estrategia deshumanizante en tales acontecimientos no solo nos conducirá a reivindicar el papel de estos seres sintientes en los discursos del odio; también abrirá la puerta a comprender que expresiones como “los exterminaremos como ratas”, o “los aplastaremos como cucarachas”, alcanzan su poder discursivo al transportar un odio previo hacia estos seres, así como los motivos y justificaciones que naturalizan su exterminio (Schuster, 2019).

#### 4. DISCURSOS DEL ODIOS PROYECTADOS DURANTE CONFLICTOS BÉLICOS

La aproximación de Yona Schuster (2019) al genocidio ruandés acontecido el pasado siglo en la región de los Grandes Lagos de África Central (1994), es quizá uno de los ejemplos más representativos que corroboran lo hasta aquí expuesto. En su investigación, Schuster presenta la importancia que ostentaron los medios de comunicación pro-hutu en la construcción del enemigo tutsi, y cómo los discursos que abiertamente incitaban a la violencia contra este último, pretendieron allanar el camino hacia su total exterminio mediante la animalización. Diferentes revistas, programas y emisoras de radio como Televisión Libre des Mille Collines o la revista Kangura son pruebas fehacientes de este conflictivo escenario a las que remite la investigadora. Así lo expone:

En los medios de comunicación pro-hutu se detectó la asociación de los tutsis con cucarachas, serpientes, ratas, hienas, entre otros [...]. Sin embargo, el referente inyenzi (cucaracha) fue el protagonista de este repertorio [...] Identificar a los tutsis como cucarachas demuestra que la intención de los medios de comunicación era inculcar en los hutus el deseo de perseguirlos hasta aniquilarlos. La animalización era efectiva porque hacía que el asesinato del enemigo fuera más fácil de ejecutar, pues reducía el sentimiento de culpa en los perpetradores; lo convertía en un acto justificado y natural (Schuster, 2019, p. 38).



Un examen detenido de estas retóricas del odio apunta a que no solo es necesario comprender que entre el hombre y el animal existe una frontera ontológica que los separa y distingue. Además, es necesario que, entre emisor y receptor, se hable un lenguaje universal del odio donde la simbología e iconografía que rodea a las cucarachas sea también compartida. Ambos tienen claro que pueden erradicarlas sin levantar crítica de ningún tipo. El discurso animalizante no parte de cero. Pese a que el odio hacia las ratas y otros seres es también culturalmente construido –sin que ello suponga negar la importancia de argumentaciones de corte innatista que puedan moderar esta hipótesis–, estos discursos del odio dan por sentado que el mensaje no da pie a equívocos o interpretaciones ulteriores. No hace falta enseñar cómo o por qué hay que exterminar a las cucarachas, pues los receptores del discurso ya contaban con los motivos y justificaciones para hacerlo. La estrategia discursiva de la animalización en tal contexto no cobra sentido sin un discurso previo donde hombres y cucarachas no pueden convivir. No hay espacio para la coexistencia. La cohabitabilidad es inadmisibile, y ello se expresa en los mismos términos tanto en la persecución de las cucarachas como en los grupos de humanos reducidos a la misma dimensión (Schuster, 2019).

Las implicaciones que de aquí se sustraen no son únicamente aplicables al escenario ruandés, pues su carga explicativa permite aproximarnos a la tónica común bajo la que los discursos en los conflictos bélicos han operado. Prueba de ello es la investigación de Martí Pons (2015) a propósito de la masacre de Nankín cometida por los japoneses en la Guerra en el Pacífico (1937-1945) que apunta en la misma dirección. Como él mismo indica, los japoneses fueron insistentemente educados para contemplar al enemigo chino como una auténtica plaga que había que erradicar, y así expresa que les enseñaban que “debían de ser tratados como perros, cucarachas o basura. El proceso de animalización llegó a tal punto que entre las tropas niponas se popularizó el uso del término *chankoro* (cerdo)” (Pons, 2015, p. 47).

Tales afirmaciones quedan claramente ratificadas por el ya mencionado Charles Patterson (2008), quien además refleja cómo los propios japoneses fueron también duramente perseguidos y animalizados durante la II Guerra Mundial. A tenor de lo expuesto, la terminología simiesca se convirtió en el estandarte principal de esta campaña del odio donde estos últimos fueron frecuentemente denominados como “liliputienses monos de dientes salidos y miopes”, “monos uniformados”, “simios nipones”, “*japes*” –concepto derivado de *japanese ape* (mono japonés)– o “monos amarillos”. El investigador también remite a otros estudios y aportaciones como las del historiador John Dower (1988), quien ya había recopilado anteriormente algunos de los epítetos animalescos empleados para vilipendiar, menospreciar y humillar al

enemigo japonés, y que mostraban de manera clara que las imágenes animalizantes iban más allá de su comparación con simios, babuinos o gorilas. Así las cosas, recurrentemente eran designados como “perros, ratones y ratas, víboras y serpientes de cascabel, cucarachas, alimañas o, más indirectamente, el rebaño japonés” (Patterson, 2008, p. 75). Estas y otras caricaturizaciones y proyecciones estigmatizantes eran promocionadas por los medios de comunicación que, tal y como indica Patterson, distorsionaban la cruda y hostil realidad de la guerra transformándola en un satírico objeto de disfrute y entretenimiento. Así expresa que:

En el número de enero del año 1942 la revista inglesa *Punch* incluyó una caricatura de página entera titulada “La gente simiesca”, donde se representaba a monos en la selva, columpiándose con lianas, ataviados con cascos y rifles en bandolera. [...] A finales de 1942 el *New Yorker* publicó una caricatura que luego llegó a un público más amplio al ser reproducida en el *Reader's Digest*. Representaba a soldados de infantería agachados en posición de tiro frente a una espesa jungla llena de monos y varios francotiradores japoneses. [...] La revista de la Infantería de Marina *Leatherneck* muy gráficamente representaba a los japoneses como grandes y grotescos insectos con ojos rasgados y dientes salidos a los que las tropas estadounidenses debían erradicar (Patterson, 2008, pp. 77-8).

Desde este enfoque, obviar que determinados grupos de animales humanos y no humanos han sido perseguidos a través de una iconografía animal profundamente mancillada, resulta cuanto menos problemático. No obstante, como tendremos oportunidad de atestiguar en el próximo apartado, la explotación animal y las auténticas barbaridades cometidas contra estos en nuestra cultura han sido justificadas desde muy diferentes formas. Esta cuestión dificulta sobremanera una lectura sencilla de nuestro cometido: demostrar la existencia de discursos del odio contra los animales. Así, según expone Gary Francione (2004), lo que algunos describen como tortura animal, otros lo perciben como parámetros necesarios, naturales y asumibles para nuestra supervivencia.

Es por ello que antes de aproximarnos a los discursos del odio específicamente vertidos contra ratas y cucarachas, resulta necesario comprender cuál ha sido la relación entre instrumentalización, explotación y odio en nuestra cultura. Todo ello con la intención de suscitar una reflexión que permita dar respuesta a la siguiente incógnita: si ante unos mismos hechos unos perciben auténticas e innecesarias torturas, tal y como ha sucedido en relación a la experimentación animal o el consumo de animales, ¿en qué convierte a aquellos discursos que la defienden, justifican y promocionan?

## 5. INSTRUMENTALIZACIÓN, EXPLOTACIÓN Y ODO

En la actualidad, y apoyándonos en las investigaciones desarrolladas desde la ética animal por referentes en la disciplina como Oscar Horta (2012) o Steve Best (2015), podemos sostener que gran cantidad de prácticas relacionadas con animales no humanos sobre las que se ha construido nuestra cultura, como la caza y pesca, la ganadería, o la investigación científica, presentan infinidad de implicaciones morales al someter a estos seres sintientes a padecimientos innecesarios, tratamientos crueles y auténticas torturas en vida. La alimentación forzada en la producción de *foie gras* o la reclusión en jaulas para experimentar con animales que no volverán a pisar la naturaleza a la que acabamos de remitir, son tan solo algunos ejemplos que parecen conformar la norma antes que la excepción. Muchas de estas implicaciones nos pasaron desapercibidas décadas atrás, pero otras proliferaron sin oposición alguna siendo concienzudamente justificadas y toleradas al no querer renunciar a intereses de corte antropocéntrico –generalmente económicos– que de otro modo se hubieran visto comprometidos.

No resulta extraño concebir que, ante una instrumentalización tan exacerbada, hayan surgido sólidas críticas que apuntan en múltiples direcciones tratando de abarcar la totalidad en defensa de estos seres sintientes. Algunas de ellas se han dirigido contra supuestas necesidades fisiológicas, como lo es el consumo de carne, donde encontramos teóricas como Carol Adams (1990) que han puesto de relieve la cruda realidad que se esconde tras las industrias cárnicas. Otros académicos y auténticos referentes en la disciplina como Gary Francione (2004) expresan cómo la tortura animal se encuentra enmascarada bajo argumentaciones instrumentalistas y pragmáticas, que consideran que su explotación queda justificada mediante una comprensión de los animales reducida a meras propiedades del hombre que pueden ser utilizadas para consumo, experimentación, etc. Como explica en su investigación, y como apuntábamos líneas atrás, en las industrias cárnicas se han cometido verdaderos abusos a los que se les ha negado deliberadamente el reconocimiento y estatuto de tortura por parte de sus perpetradores. Más concretamente apunta que:

Los animales destinados al consumo son mutilados de formas que incuestionablemente causan un intenso dolor que catalogaríamos como cruel e incluso como tortura. Estas prácticas, sin embargo, están permitidas porque la agricultura animal se encuentra altamente aceptada e institucionalizada. Además, precisamente aquellos que apoyan tales prácticas no las perciben como tales,

sino como actos normales y necesarios (Francione, 2004, p. 16).

No es ni mucho menos necesario adoptar una posición abolicionista para reprochar las injusticias cometidas en este ámbito, ni tampoco catalogarlas como discursos del odio para desentrañar su conflictiva estructura. Lo que en cualquier caso ha de quedar claro es que no existe un interés de orden superior por el que el hombre pueda justificar cualquier tipo de trato con los animales; es decir, que le permita legitimar los fines y además aproblematizar los medios.

Pero no podemos achacar de manera exclusiva a las industrias el sufrimiento animal provocado en su vertiente gastronómica. Pensemos, por ejemplo, en una práctica que de manera distendida ha frecuentado los hogares de nuestro territorio, como lo es hervir mariscos –moluscos, bivalvos y otros invertebrados– vivos para consumo personal. En este caso, resultaría bastante cuestionable contemplar su génesis desde un impulso orquestado con fines hostiles. No obstante, en términos de sufrimiento, es potencialmente equivalente realizarlo por diversión u odio que por cualquier otro motivo e inclinación. La polémica alcanza una dificultad estratosférica, pues nos permite reflexionar acerca del propósito que realmente tendría reprochar de manera aislada aquellos discursos que invitasen a hervir animales por odio, sin adentrarnos en una crítica mucho más profunda que abarque también a la instrumentalización. Cabe preguntarse si odio e instrumentalización, en su promoción de la tortura, no son sino dos afluentes que desembocan en un mismo resultado pernicioso.

Podemos poner todavía más ejemplos que dinamitan cualquier comprensión aislada de ambos conceptos, donde quizá uno de los más representativos son las prácticas culinarias que determinados internautas publican en las plataformas digitales como *YouTube*. En ese sentido, la coreana 쏘영 Ssoyoung (s.f.) –un canal con más de 6 millones de suscriptores– publica asiduamente vídeos que difícilmente pueden no ser catalogados como auténticos abusos y torturas. En estos secciona calamares por la mitad, desmiembra gambas y langostinos con sus propias manos, ingiere pulpos, los trocea o incluso los quema en una parrilla. Llega al extremo de propinarles golpes, o verterles salsa mientras estos se retuercen. Insisto, todo ello mientras los animales están aun en vida (쏘영 Ssoyoung, 2019 y 2020 a y b). Pero la actitud de la youtuber es completamente opuesta a la esperada. En sus publicaciones sobreactúa como si de una comedia dramaturgica se tratase: sonríe constantemente a cámara y disfruta de lo que hace durante todo el vídeo, convirtiendo este en un estrambótico escenario aderezado con música divertida y coloridos y animados carteles en los que explica detalladamente qué y cómo actuará en

cada vídeo. Tanto en este último como en los próximos ejemplos a los que atenderemos la complejidad es todavía mayor. Y, ello se debe a que ya no apuntamos a supeditar el sufrimiento animal a meras necesidades fisiológicas –teniendo en cuenta que tampoco las hemos justificado en ningún caso–. Los vídeos de **쏘영** Ssoyoung acumulan cientos de millones de reproducciones en su totalidad, convirtiéndose así en un verdadero espectáculo audiovisual donde el sufrimiento animal es buscado premeditadamente para entretener a los espectadores. Un entretenimiento que en ningún caso es ajeno a nuestra cultura.

La tauromaquia es quizá uno de los ejemplos más representativos a la que los investigadores han remitido de manera recurrente para corroborar este planteamiento. Un estremecedor espectáculo que según Violant Doncos *et al* (2009) adopta la forma de un crimen legal que ha estado promocionado e impulsado en programas de televisión durante años. Esta y otras prácticas cuanto menos cuestionables han convivido en nuestro sustrato social, como lanzar cabras y pavos desde lo alto de un campanario –generalmente a una lona– durante las fiestas de algunos pueblos, y que todavía en la actualidad están debidamente documentadas en diferentes plataformas digitales como la recientemente mencionada. Remontándonos al año 1992, encontramos una publicación donde una jauría de personas en Manganeses de la Polvorosa, al cántico de “la puta de la cabra”, festejan mientras un ejemplar es zarandeado por una soga al cuello desde lo alto de dicha estructura (Miguel G, 2015). Dicha criatura se verá precipitada instantes después para el deleite de un espectador que como hemos indicado, aguardaba con júbilo.

Con el paso de los años se fue sustituyendo –o al menos intentándolo– el empleo de criaturas vivas por muñecos. Cuestión que es predicable de otras fiestas y actividades como el día de los gansos o gansos de Lekeitio que, además, con su visceralidad, pone de relieve cómo el sufrimiento no es el único parámetro alrededor del que orbita la ética animal (eitib, 2013). En la actualidad, ver cómo un ganso muerto es brutalmente degollado en lo que se denominan “alzadas”, suscita a todas luces una seria revisión de la relación que tenemos con los seres que nos rodean.

Pese a que desde este punto nos vamos a aproximar al incuestionable discurso del odio hacia determinados animales como las cucarachas y las ratas en *You Tube*, no podemos perder de vista que su estudio no es ajeno a la instrumentalización y explotación animal. En ese sentido, aunque algunos no consideren la defensa, promoción o justificación de las actividades recientemente expuestas como discursos del odio, cabe preguntarse si acaso esto no puede suceder únicamente si se sostienen criterios subjetivos y argumentos unilaterales que, solo se aplican de manera arbitraria y conveniente para los

intereses de una especie en concreto.

## 6. EXTERMINIO DE RATAS Y CUCARACHAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Como venimos apuntando, el odio hacia las ratas y cucarachas es relativamente sencillo de rastrear. Entre otras cosas, ello se debe a que los propios creadores de contenido publican sus vídeos en esta plataforma bajo títulos como “Golpeando, electrocutando y matando a una cucaracha” (Kevin Danduro, 2019) o “quemando cucarachas” (Vaporfiend, 2008). Es un escenario en el que, tanto aquel que lo publica como el receptor del vídeo, participan activamente en la construcción del discurso. Detrás de vídeos en los que las cucarachas son calcinadas, abrasadas y perseguidas con sopletes caseros, o aplastadas y golpeadas hasta la muerte, se esconde un impaciente espectador que alienta al primero a continuar deleitándole con “hazañas” cada vez más retorcidas, morbosas y abominables.

No obstante, y como indicamos al comienzo de esta investigación, si bien la comprensión de los vídeos en sí mismos como discursos puede suscitar dudas, los comentarios publicados en estos no parecen seguir la misma tónica. Por tanto, desde este punto, nos pronunciaremos a propósito de los comentarios vertidos en prácticas tan retorcidas como las que se explicarán en las próximas páginas. Sabiendo esto, podemos remitir al canal Funny Experiment (s.f.), que cuenta con diferentes vídeos en los que pega a las cucarachas al suelo y las tortura inyectándoles con una jeringuilla ácido sulfúrico, desinfectante a base de peróxido, o alcohol. Veamos algunos de los comentarios vertidos en esta publicación:

¿Podrías grabar otro cortándoles las antenas o las patas? A mí también me encanta torturar insectos” (Giraffe, 2019), “Por favor, graba uno usando gasolina y prendiéndole fuego con un mechero” (Jad3d, 2020), “Yo venía a verlas explotar” (Gokhen Alter, 2020), “Gracias por hacerle un favor a la humanidad (Hershy 2021), “Ugg la has tocado con las manos” (A Google User, 2021) (en Funny Experiment, 2019).

En la misma línea encontramos otro vídeo en el que el autor se ensaña hasta el extremo de carbonizar a una cucaracha tras más de 30 segundos abrasándola con un soplete (Kõivupuu, 2021). Los comentarios en esta publicación no son muy diferentes al anterior. Podemos destacar algunos de los más distinguidos:

Como alguien que odia profundamente a las cucarachas, esto me llena de

éxtasis” (CrimsonTurtle Gaming, 2021), “¿Pueden las cucarachas sentir dolor? Dios, espero que sí” (The Deer Zone, 2021), “Me estaba riendo muchísimo mientras reducías a la cucaracha a átomos” (3T-90AM), “Esto es muy interesante y entretenido. El sonido de las cucarachas ardiendo es muy relajante” (nwa 4w, 2021), “Odio a los insectos con toda mi alma, por lo que ver esto es muy satisfactorio” (Shikikan KillZone, 2021) (en Kõivupuu, 2021).

Con las ratas son predicables idénticas implicaciones. Así, en “trampas para ratones en acción” (Chris Gilliam Man Stuff, 2020), una recopilación de ejecuciones en vivo de roedores, encontramos nuevamente comentarios hirientes que apuntan también a una retroalimentación entre el creador y el receptor: un disfrute mutuo en el que ambos se alimentan del odio. Tal regocijo se manifiesta claramente en comentarios como los aquí recogidos:

Deberían vender trampas que las aniquilasen de las formas más inhumanas posibles. Algo que de verdad las destrozase por completo” (Omar, 2021), “Gracias por destruir esta plaga” (Father Gabriel Stokes, 2021), “Buen vídeo. Tienes que hacer una segunda parte que dure más (JTO o, 2021) (en Chris Gilliam Man Stuff, 2020).

Tiene que quedar claro que no se trata de vídeos aislados. Bajo la etiqueta de “animal de plaga” se cometen auténticas barbaridades que arremeten de las formas más crueles que uno pueda imaginar. Un auténtico espectáculo que busca premeditadamente cometer la ejecución más retorcida y cruel, y que, cuanto más repulsiva, brutal y desmesurada resulte, más tráfico digital genera. El usuario “The Uz” (s.f.) traslada este caso al extremo llevando más de un año publicando ejecuciones mediante trampas caseras que fabrica él mismo –e invita a crear a los demás–. Un ejemplo bastante representativo publicado en su canal consiste en un mecanismo rotatorio vertical tensado con potentes gomas elásticas y cargado con afilados clavos. Una vez el ratón muerde el cebo, se activa una palanca con objetos punzantes que lo atraviesan y levantan haciéndolo girar al tiempo que lo estampan contra un bloque de madera cada vez que el mecanismo da una vuelta de 360°. Finalmente, cuando las gomas se destensan por completo, el ratón queda suspendido en el aire con la boca y un ojo atravesado formando una pompa de sangre (The Uz, 2021a). Tal vídeo es nuevamente alabado por muchos de sus fieles seguidores. Así se lo hacen saber:

Esta es una de las mejores trampas que has hecho [...] Me encanta cómo has conseguido que la trampa empale al ratón con los clavos, y que con el mecanismo rotatorio sea golpeado contra la madera y lo atraviere aun más profun-

do. Me encanta tu contenido, sigue así” (Jonathan Yang, 2021a). “Lláname raro, pero me reído un montón cuando finalmente el ratón queda atravesado” (Glover King, 2021) “Es una buena trampa si quieres ver toda tu casa cubierta de sangre de ratón” (Jim Domoradzki, 2021). “¡Qué precisión! Un clavo le atravesó el ojo y el otro la boca. ¡Épico!” (Jonathan Yang, 2021b) (en The Uz, 2021a).

Por una cuestión de espacio resulta completamente inabarcable analizar una por una las diferentes manifestaciones de estos discursos, pero todos ellos apuntan hacia la aniquilación de los ratones empleando cualquier medio posible, y cuanto más llamativo, doloroso y sanguinolento, mejor. Sin embargo, no podemos olvidar que el exterminio de animales ha contado –y sigue contando– en nuestra cultura con un sólido apoyo promocionado incluso en la televisión y medios de comunicación tradicionales. Y además, no lo han publicitado de manera neutral ni procurando que este se produjese de la manera menos intrusiva y dañina posible. Muy al contrario, un comercial de la famosa marca Raid (2021) cuyo lema es “Los mata bien muertos, protege a tu familia”, es uno de los ejemplos más claros cuya simbología es aplicable a los diferentes anuncios de la misma temática. Comienza del siguiente modo:

Las cucarachas... Nadie quiere verlas, y si las ves, quieres librarte de ellas porque donde hay una muchas más pueden acechar en las sombras. No solo es su apariencia desagradable, sino que además llevan suciedad y heces a la superficie de todo tu hogar (Raid latinoamérica, 2021).

Más extensamente, las cucarachas siempre han sido presentadas en los anuncios como seres putrefactos, desaliñados y con apariencia mugrienta y sucia. Otro comercial de la misma marca donde las dos protagonistas son apodadas “sucía rachita” y “racha rastrea” –conceptos provenientes del término cockroach en inglés– apunta en la misma dirección (Entretenimiento y Comerciales, 2016).

Si en este punto su comprensión como discurso del odio resulta problemática, se debe a que tras estos anuncios existe un claro espíritu por banalizar el exterminio animal. Cuando se caricaturiza a las cucarachas y otros insectos mediante dibujos animados en los anuncios, se pretende crear un proyecto eufemístico que esconda la realidad de lo que sus productos realmente producen. Y, de este modo, se convierten en un enmascaramiento edulcorado del exterminio. No se dirigen de forma honesta al espectador mostrándole qué hay detrás del veneno que descompondrá los intestinos de la rata que lo devore, o que arrasará con todo rastro de vida a su paso. Sin embargo, pese a que no se percibe la misma explicitud que en los casos analizados anterior-



mente en *YouTube*, los resultados que produce no son tan dispares.

La problemática se torna ya prácticamente insondable si además comprendemos que tal instrumental –insecticidas, pesticidas y raticidas anunciados– también es aprovechado por otros internautas que en sus vídeos expresan el odio que sienten hacia tales criaturas. Esta cuestión invita cuanto menos a la reflexión, y es que, con independencia de si uno considera los anuncios televisivos que promueven el exterminio como verdaderos discursos del odio, sus medios comercializados son empleados también para el disfrute del espectador y del creador del vídeo que se recrean con sus resultados. Como hemos apuntado en el apartado anterior, odio e instrumentalización no son realidades tan disímiles ni en cuanto a los fines buscados, ni en relación a los medios empleados, y, ni mucho menos, al daño y sufrimiento que se permiten provocar.

Para finalizar, contemplamos un último caso que corrobora lo hasta aquí expuesto. Se trata de un vídeo donde el autor comienza sosteniendo el profundo odio que siente hacia las cucarachas, estimando que estas sean, con casi toda seguridad, una de las criaturas más desagradables del planeta (leokimvideo, 2017). Vídeo en el que, tras capturar un ejemplar –suceso que ya de por sí debería contemplar su exterminio como innecesario, dado que estando atrapada no puede generar ningún supuesto “mal”–, procede a rociarle insecticida por encima. En esta publicación encontramos los siguientes comentarios: “Estás haciendo un trabajo fantástico. Que Dios te bendiga” (Fatmooselips 31, 2018) “No eres el único que odia a las cucarachas, yo también lo hago” (Drew Thornton, 2019), “Mi solución contra las cucarachas: alcohol y un mechero” (huy luu, 2019) (en leokimvideo, 2017).

## 7. CONCLUSIONES

Invisibilizar al otro contemplándolo como algo distinto y alejado de consideración moral de cualquier tipo es, sin duda, uno de los ejercicios más comunes y eficaces empleados desde las retóricas del odio. No obstante, a la hora de analizar los discursos dirigidos contra los animales la problemática se acentúa, y ello se debe a que la instrumentalización y explotación cuentan en este contexto con un consistente apoyo tanto a nivel institucional como social. Tal y como indica Francione (2004), muchas de las atrocidades que cometemos contra los animales han quedado legitimadas apelando a una supuesta “necesidad” de orden superior que, desde un espectro puramente subjetivo y conveniente para nuestra especie, sitúa nuestros intereses incluso por encima de la barbarie. Es decir, ateniéndonos a su planteamiento, nos

encontramos ante la problemática de que prácticamente cualquier acto, por muy cruel, vil o despótico que nos resulte, puede quedar justificado si se opone ante un interés de corte antropocéntrico lo suficientemente respaldado culturalmente.

Uno de los escenarios donde con mayor claridad puede contrastarse esta hipótesis lo encontramos, como ya hemos visto, en las industrias cárnicas –y más concretamente en los mataderos–, donde la servidumbre de estos seres sintientes alcanza cuotas estratosféricas. En este punto, podemos retomar el pensamiento de Charles Patterson (2008) cuando remite a una de las más célebres citas de Theodor Adorno que corrobora este planteamiento, y desde donde se entiende que instrumentalización, explotación y odio, presentan en nuestra sociedad una estrechísima relación. Así expone que “Auschwitz empieza cuando uno mira a un matadero y piensa: son sólo animales” (traducción de Blanke, 1995, p. 48) (en Patterson, 2008, p. 96).

A tenor de lo expuesto, recriminar la existencia de auténticos discursos del odio vertidos específicamente contra los animales, supone un punto de inflexión que aspira a revertir las profundas incoherencias internas de una cultura fuertemente especista que, al tiempo que afirma oponerse seriamente ante determinadas formas de exclusión y rechazo, incuba en lo más hondo de su ser un categórico desprecio e indiferencia ante otras formas de abuso y tortura. Por ello, desde esta investigación se apuesta por una reflexión crítica que no desemboque en un enclave conformista y selectivo que únicamente se oponga ante las manifestaciones más explícitas y nauseabundas imaginables en tanto que estas no interfieran con sus privilegios e intereses. Precisamos de un frente que se oponga eficazmente ante determinados actos sumamente deleznable como la tauromaquia o los vídeos de *YouTube* aquí expuestos, pero que al mismo tiempo no se encuentre inerte ante prácticas rutinarias en los mataderos como las técnicas *halal* o *kosher* –entre otras– donde se expone a los animales a un sufrimiento exacerbado.

En suma, si apostamos por una perspectiva más horizontal e inclusiva que nos permita erradicar los discursos del odio y sus funestas consecuencias de nuestra sociedad, no podemos obviar en ningún caso que nuestra relación con los animales ha estado –y está– profundamente atravesada por la esclavitud y la servidumbre.

## 8. REFERENCIAS

- ADAMS, C. (1990). *La política sexual de a carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*. Madrid, Ocho y Cuatro ediciones, 2016 (traducción del equipo editorial).  
BAZZACO, E. y JUANATEY, A. y Lejardi, J. y Palacios, A. y Tarragona, L. (2018). *¿Es odio? Manual práctico para reconocer y actuar frente a discursos y delitos de odio*.

- Barcelona, Institut de Drets Humans de Catalunya, SOS Racisme Catalunya.
- BEST, S. (2015). *Los zoológicos y el fin de la naturaleza*. Resistencia AntiEspecista y Kanaj Ediciones.
- BLANKE, C. (1995). *Da krähte del Hahn: Kirche für Tier? Eine Streitschrift*. Eschbach, Verlag am Eschbach.
- CHRIS GILLIAM MAN STUFF, C. G. (2020, 19 de Noviembre). *Mouse Traps in Action* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab\\_channel=ChrisGilliamManStuff](https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab_channel=ChrisGilliamManStuff) (última consulta: 25.07.2021).
- Comentarios citados en esta publicación:
- Father Gabriel Stokes en Chris Gilliam Man Stuff. (2020, 19 de Noviembre). *Mouse Traps in Action* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab\\_channel=ChrisGilliamManStuff](https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab_channel=ChrisGilliamManStuff)
- JTO o en Chris Gilliam Man Stuff. (2020, 19 de Noviembre). *Mouse Traps in Action*. [Vídeo]. YouTube [https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab\\_channel=ChrisGilliamManStuff](https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab_channel=ChrisGilliamManStuff)
- Omar en Chris Gilliam Man Stuff. (2020, 19 de Noviembre). *Mouse Traps in Action*. [Vídeo]. YouTube [https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab\\_channel=ChrisGilliamManStuff](https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab_channel=ChrisGilliamManStuff)
- CrimsonTurtle Gaming, en Kōivupuu. (2021, 9 de febrero). *When the cockroach comes out to play:* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab\\_channel=K%C3%B5ivupuu](https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab_channel=K%C3%B5ivupuu) (última consulta: 25.07.2021).
- eitb. (2013, 6 de septiembre). *Vídeo: Gansos de Lekeitio 2013, todo tipo de alzadas* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=sPZ7GBLW2y8&t=63s&ab\\_channel=eitb](https://www.youtube.com/watch?v=sPZ7GBLW2y8&t=63s&ab_channel=eitb) (última consulta: 25.07.2021)
- Entretenimiento y Comerciales. (2016, 24 de octubre). *RAID MAX 'Trailers de Cucarachas' (2016)* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=zR7LsnrV-OI&ab\\_channel=EntretenimientoyComerciales](https://www.youtube.com/watch?v=zR7LsnrV-OI&ab_channel=EntretenimientoyComerciales) (última consulta: 25.07.2021)
- FRANCIONE, G. (2004). "Animals-Property or Persons?". *Rutgers Law School (Newark)*, 21, pp. 1-45.
- Funny Experiment. (s. f). *Inicio* [Canal de YouTube]. YouTube. Recuperado el 5 de Junio de 2021, de Funny Experiment - YouTube (última consulta: 25.07.2021)
- Funny Experiment. (2019, 6 de Junio). *[Kill cockroaches series]The first: What happens when a cockroach is injected* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab\\_channel=FunnyExperiment](https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab_channel=FunnyExperiment) (traducción personal) (última consulta: 25.07.2021).
- Comentarios citados en esta publicación:
- Giraffe en Funny Experiment. (2019, 6 de junio). *[Kill cockroaches series] The first: What happens when a cockroach is injected* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab\\_channel=FunnyExperiment](https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab_channel=FunnyExperiment) (traducción personal).
- Gokhen Alter en Funny Experiment. (2019, 6 de junio). *[Kill cockroaches series]*

- The first: What happens when a cockroach is injected* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab\\_channel=FunnyExperiment](https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab_channel=FunnyExperiment) (traducción personal).
- Google User en Funny Experiment. (2019, 6 de junio). [*Kill cockroaches series*] *The first: What happens when a cockroach is injected* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab\\_channel=FunnyExperiment](https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab_channel=FunnyExperiment) (traducción personal).
- Hersh en Funny Experiment. (2019, 6 de junio). [*Kill cockroaches series*] *The first: What happens when a cockroach is injected* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab\\_channel=FunnyExperiment](https://www.youtube.com/watch?v=ydggGSJcDCY&ab_channel=FunnyExperiment) (traducción personal).
- GAARD, G. (1997). "Toward a queer Ecofeminism". *Hypatia*, 12, pp. 137-156.
- GUERRA, PALMERO, M. J. (2011). "La (des)conexión mujeres y naturaleza". *Icono14*, 9, pp. 21-38.
- HORTA, O. (2012). "Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo". En *Animales no humanos entre animales humanos*, editado por Jimena Rodríguez Carreño, pp. 191-226. Madrid, Plaza y Valdes.
- JAY, Gould, S. (2003). *La falsa medida del hombre*. Barcelona, Crítica.
- JONATHAN, TANG, en the UZ. (2021, 5 de Febrero). *Spear Super Mouse Trap / rat trap, rotating mouse trap* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&ab\\_channel=theUZ](https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&ab_channel=theUZ) (traducción personal) (última consulta: 25.07.2021).
- DANDUORO, K. (2019, 18 de febrero). *Smashing, Electrocute & Killing The Cockroach - 14 February 2019* [Video]. YouTube. Smashing, Electrocute & Killing The Cockroach - 14 February 2019 - YouTube (última consulta: 25.07.2021)
- KOVACEVIC, D. (2017). "La animalización como mecanismo de deshumanización en la dictadura militar chilena (1973-1990)". *Revista Iationamericana de Estudios Críticos Animales*, vol. 1, pp. 151-179.
- KÖIVUPUU. (2021, 9 de Febrero). *When the cockroach comes out to play* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab\\_channel=K%C3%B5ivupuu](https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab_channel=K%C3%B5ivupuu) (última consulta: 25.07.2021).
- Comentarios citados en esta publicación:
- CrimsonTurtle Gaming en Kõivupuu. (2021, 9 de febrero). *When the cockroach comes out to play* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab\\_channel=K%C3%B5ivupuu](https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab_channel=K%C3%B5ivupuu)
- KillZone en Kõivupuu. (2021, 9 de febrero). *When the cockroach comes out to play* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab\\_channel=K%C3%B5ivupuu](https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab_channel=K%C3%B5ivupuu)
- nwa 4w en Kõivupuu. (2021, 9 de febrero). *When the cockroach comes out to play* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab\\_channel=K%C3%B5ivupuu](https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab_channel=K%C3%B5ivupuu)
- TheDeerZone en Kõivupuu. (2021, 9 de febrero). *When the cockroach comes out to play*

- [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab\\_channel=K%C3%B5ivupuu](https://www.youtube.com/watch?v=Yq8o4vkDBY4&ab_channel=K%C3%B5ivupuu)
- Leokimvideo. (2017, 15 de junio). *Giant Cockroach Vs Mortein Rapid Kill Bug Spray Does It Work* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=7ZLqwN6a55M&ab\\_channel=leokimvideo](https://www.youtube.com/watch?v=7ZLqwN6a55M&ab_channel=leokimvideo) (traducción personal) (última consulta: 25.07.2021)
- Comentarios citados en esta publicación:
- Drew Thornton en leokimvideo. (2017, 15 de junio). *Giant Cockroach Vs Mortein Rapid Kill Bug Spray Does It Work* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=7ZLqwN6a55M&ab\\_channel=leokimvideo](https://www.youtube.com/watch?v=7ZLqwN6a55M&ab_channel=leokimvideo) (traducción personal)
- Fatmooselips 31 en leokimvideo. (2017, 15 de junio). *Giant Cockroach Vs Mortein Rapid Kill Bug Spray Does It Work* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=7ZLqwN6a55M&ab\\_channel=leokimvideo](https://www.youtube.com/watch?v=7ZLqwN6a55M&ab_channel=leokimvideo) (traducción personal)
- huy luu en leokimvideo. (2017, 15 de junio). *Giant Cockroach Vs Mortein Rapid Kill Bug Spray Does It Work* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=7ZLqwN6a55M&ab\\_channel=leokimvideo](https://www.youtube.com/watch?v=7ZLqwN6a55M&ab_channel=leokimvideo) (traducción personal).
- MERCHANT, C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- MIGUEL G. (2015, 26 de septiembre). *Paletadas - Pateo de la Cabra en Manganese de la Polvorosa [25-01-1992]* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=8Zf7faJX0yE&ab\\_channel=MiguelG](https://www.youtube.com/watch?v=8Zf7faJX0yE&ab_channel=MiguelG) (última consulta: 25.07.2021).
- MÍNGUEZ, VIOLANT, D. y RAMALLETE, ESTEBAN, C. y Gual, Ortiz, G. (2009). *La tortura como espectáculo*. (Trabajo de Fin de Grado). <<https://ddd.uab.cat/record/80140>> [consulta: 08.07.2021].
- NEIL D en, How Mouse Trap. (2019, 29 de Agosto). *Glue Trap Mice - Top 1 glue trap - Homemade mouse trap* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=Yu7KznIco\\_4&ab\\_channel=HowMouseTrap](https://www.youtube.com/watch?v=Yu7KznIco_4&ab_channel=HowMouseTrap) (última consulta: 25.07.2021).
- OGG, B. y OGG, C. y FERRARO, D. y JEFFERSON, D. (2006). *Manual para el control de cucarachas*. Lancaster County: University of Nebraska–Lincoln.
- Omar, en Chris Gilliam Man Stuff. (2020, 19 de noviembre). *Mouse Traps in Action* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab\\_channel=ChrisGilliamManStuff](https://www.youtube.com/watch?v=HvwIFkySGCg&ab_channel=ChrisGilliamManStuff) (última consulta: 25.07.2021).
- PATTERSON, C. (2008). *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*. Lleida, Milenio.
- PICHARDO, G. J. y Molinuevo, B. y Medina, P. y Martín, N. y López, M. (2013). “Actitudes ante la diversidad sexual de la población adolescente de Coslada (Madrid) y San Bartolomé de Tirajana (Gran Canaria)”. En Ministerio de Educación (ed.), *Premios Nacionales de Investigación Educativa y Tesis Doctorales 2007*, pp. 287-320, Madrid: Ministerio de Educación.
- PLUMWOOD, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Taylor & Francis e-Library.
- PONS, VÁZQUEZ, M. (2015). *El camino hacia la barbarie: historia contemporánea del*

- Imperio de Japón y su relación con las atrocidades en la guerra del pacífico*. (Trabajo Fin de Grado). Barcelona, Universitat Pompeu Fabra. Barcelona.
- PULEO, A. (2015). Ese oscuro objeto del deseo: cuerpo y violencia. *Investigaciones Feministas*, vol. 6, núm. 122, pp. 122-138. [https://doi.org/10.5209/rev\\_INFE.2015.v6.51383](https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51383)
- Raid Lationamérica. (2021, 31 de marzo). *Raid MAX® - Mata cucarachas!* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=PidGtMjkC4k&ab\\_channel=RaidLatinoam%C3%A9rica](https://www.youtube.com/watch?v=PidGtMjkC4k&ab_channel=RaidLatinoam%C3%A9rica) (última consulta: 25.07.2021).
- ROMERO, J. (2021). "Comprender la "lógica del dominio": la perspectiva ecofeminista de Val Plumwood como eje transversal en los estudios de género". *Cuestiones transversales relativas a la innovación en la docencia y en la investigación de las ciencias sociales y jurídicas*. Madrid, Dykinson, S.L., (en imprenta).
- SCHUSTER, LÓPEZ, Y. (2019). *El poder asesino de la palabra: papel de los medios de comunicación en la promoción de la violencia en conflictos entre hutus y tutsis de la región de los Grandes Lagos en África Central*. (Trabajo Fin de Grado). Bogotá, Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá.
- SIERRA GONZÁLEZ A. (2007). "Los discursos del odio". *Cuadernos del Ateneo*, 24, pp. 5-17.
- Tye Uz. (s. f). *Inicio*. [Canal de YouTube]. YouTube. Recuperado el 5 de Junio de 2021, de the UZ - YouTube (última consulta: 25.07.2021).
- The Uz. (2021a, 5 de febrero). *Spear Super Mouse Trap / Rat Trap, Rotating Mouse Trap* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&t=2s&ab\\_channel=theUZ](https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&t=2s&ab_channel=theUZ) (última consulta: 25.07.2021).
- Comentarios citados en esta publicación:
- Glover King en The Uz. (2021a, 5 de Febrero). *Spear Super Mouse Trap / Rat Trap, Rotating Mouse Trap* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&t=2s&ab\\_channel=theUZ](https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&t=2s&ab_channel=theUZ)
- Jim Domoradzki en The Uz. (2021a, 5 de Febrero). *Spear Super Mouse Trap / Rat Trap, Rotating Mouse Trap* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&t=2s&ab\\_channel=theUZ](https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&t=2s&ab_channel=theUZ)
- Jonathan Yang en The Uz. (2021a, 5 de Febrero). *Spear Super Mouse Trap / Rat Trap, Rotating Mouse Trap* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&t=2s&ab\\_channel=theUZ](https://www.youtube.com/watch?v=YaOO2N04UfY&t=2s&ab_channel=theUZ)
- TheUZ. (2021b, 30 de enero). *Mouse Trap, Making A Dangerous Mouse Trap With Nails* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=auuNWCUCE9k&ab\\_channel=theUZ](https://www.youtube.com/watch?v=auuNWCUCE9k&ab_channel=theUZ) (última consulta: 25.07.2021).
- VELAYOS CASTELO, C. (2013). La frontera animal-humano. *Arbor*, 189(763), a065. <https://doi.org/10.3989/arbor.2013.763n5002>.
- VAPORFIEND. (2008, 24 de noviembre). *Cockroach flambe* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=1j2UoIRuaQk&ab\\_channel=vaporfiend](https://www.youtube.com/watch?v=1j2UoIRuaQk&ab_channel=vaporfiend) (última consulta: 25.07.2021)
- Wilderness xyz. (2019b, 29 de agosto). *Most creative, Most amazing wooden mouse trap, New type of mousetrap, using wood and rubber band* [Vídeo]. YouTube.

- [https://www.youtube.com/watch?v=bgbybo7Di8&t=2s&ab\\_channel=wildernessxyz](https://www.youtube.com/watch?v=bgbybo7Di8&t=2s&ab_channel=wildernessxyz) (última consulta: 25.07.2021)
- 썸영 SSOYOUNG. (s. f). *Inicio* [Canal de YouTube]. YouTube. Recuperado el 2 de Mayo, de 2021, de <https://www.youtube.com/c/Ssoyoung/featured> (última consulta: 25.07.2021)
- 썸영 SSOYOUNG. (2020a, 7 de febrero). *ENG SUB) Dancing Live Squid (Raw Squid + Braised Squid) Eating Sound Ssoyoung* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Y3qELp9F9dI> (última consulta: 25.07.2021)
- 썸영 SSOYOUNG. (2020b, 30 de enero). *ENG SUB) Octopus & mudfish Mukbang Eatingsound Seafood Ssoyoung* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=NcChbIdrdaA>
- 썸영 Ssoyoung. (2019, 19 de octubre). *ENG SUB) The Most Crazy Raw Shrimp Mukbang Eatingsound Realsound* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=PbRn5\\_johZg&ab\\_channel=%EC%8F%98%EC%98%81Ssoyoung](https://www.youtube.com/watch?v=PbRn5_johZg&ab_channel=%EC%8F%98%EC%98%81Ssoyoung) (última consulta: 25.07.2021)

## FUNDAMENTALISMO, ESTRATEGIAS ARGUMENTATIVAS Y EMOCIONES: UNA PERSPECTIVA DESDE LA COGNICIÓN DE SEGUNDO ORDEN.

*Fundamentalism, Argumentative Strategies, and Emotions:  
A Perspective from Higher-Order Cognition*

María Clara GARAVITO GÓMEZ  
Universidad Nacional de Colombia

Recibido: 16 de junio de 2021  
Aceptado: 17 de octubre de 2021

### RESUMEN

Se examina el problema del fundamentalismo desde el punto de vista de la cognición de segundo orden, es decir, los sistemas compuestos por más de un solo individuo. Se propone que estos sistemas funcionan bien si 1) son diversos, es decir, recogen en sí diversas perspectivas y heurísticas; y 2) tienen cohesión, es decir, las diferentes partes que los componen se escuchan entre sí. El fundamentalismo se caracteriza tanto desde el punto de vista del autoritarismo en autores como Robert Altemeyer y Teodoro Adorno, como desde teorías de la cognición autoritaria y democrática, como la de Solomon Schimmel y Humberto Maturana, como de los fundamentos de la política y emociones morales de Johnatan Haidt. Este se entenderá como un esfuerzo activo, que incluye sentimientos como el odio, de no participar en el cerebro mundial, entendido como un sistema de segundo orden que incluye a todos los seres humanos.

*Palabras clave:* fundamentalismo; cognición colectiva; cognición corporizada; burbujas cognitivas; acrobacias pseudocognitivas; emocionar.

### ABSTRACT

This paper examines the problem of fundamentalism from the point of view of higher-order cognition; that is, of cognitive systems composed by



more than one human being. It is proposed that second-order brains work well if 1) they are diverse; that is, it contains diverse perspectives and heuristics; and 2) if they have cohesion, that is if the different parts listen to each other. Fundamentalism is characterized by the idea of authoritarianism in authors such as Robert Altemeyer or Theodor Adorno, by theories of authoritarian and democratic cognition in Solomon Schimmel and Humberto Maturana, and by the idea of political foundations and moral emotions of Johnathan Haidt. Fundamentalism is understood as an active effort that involves feelings such as hate, of evading to participate in the World Brain, namely, the higher-order system that gathers to all human beings.

*Key words:* fundamentalism; collective cognition; Solomon Schimmel; Julius Evola; Robert Altemeyer; Theodor Adorno.

## 1. INTRODUCCIÓN

En contra de ciertas expectativas ilustradas de un progreso estable y duradero hacia una sociedad regida por la razón, asistimos en el presente al surgimiento y resurgimiento de fundamentalismos de variadas estofas. Para quienes hemos asumido la meta de participar en la construcción de sociedades diversas y pluralistas, los fundamentalismos presentan el problema de ser al mismo tiempo una manifestación y un ataque a la diferencia; ellos presentan el problema de en qué medida se debe tolerar la intolerancia (cfr. Guiora, 2014).

¿Qué se entiende por fundamentalismo? En principio, un síndrome, una colección de rasgos de personalidad que tienden a encontrarse consistentemente en los mismos individuos. Tanto Adorno *et al.* (2006), después de la Segunda Guerra Mundial y preocupados por la posibilidad de que los Estados Unidos sean presa del fascismo; como Altemeyer (2006), a finales del siglo XX preocupado por el poder creciente de la derecha religiosa en el partido republicano y la política estadounidense en general, encuentran que los individuos *potencialmente fascistas* (para Adorno), o *autoritarios* o de *derechas* (para Altemeyer) son muy respetuosos con la autoridad, convencionales (en el sentido de querer ser como la norma de su grupo de referencia), tribalistas (en el sentido de tener actitudes muy positivas hacia el grupo de referencia y muy negativas hacia grupos exteriores), presos del miedo y dispuestos a convertir el miedo en agresión cuando dicha agresión es sancionada por alguna autoridad. Como se puede ver, el fundamentalismo no es propio de algún

credo en particular; inclusive se podría argumentar que, por ejemplo, ciertos defensores de la economía de mercado caen en actitudes fundamentalistas.

Para los propósitos de este texto, interesan en particular los rasgos *cognitivos* de este síndrome. Las personas autoritarias suelen aferrarse acriticamente a ciertos dogmas. Altemeyer caracteriza la mente autoritaria como un armario en el que se guardan diferentes creencias sin preocupación alguna porque sean coherentes entre sí (2006, 75); y hace notar que los autoritarios utilizan su capacidad de pensamiento crítico de manera selectiva, sólo contra aquellas ideas que amenazan sus dogmas (2006, 78). El psicólogo Johnathan Haidt (2003) aborda las emociones morales que están a la base del pensamiento político de derecha extrema, con lo que se reconoce que la forma de pensar de los sujetos autoritarios también incluye estrategias de difusión de emociones, especialmente asociadas al odio. En este artículo usaremos los términos *fundamentalista* y *fundamentalismo* para hablar de los hábitos cognitivos autoritarios, o de individuos potencialmente fascistas, y sus implicaciones para las cogniciones de segundo orden.

Aquí presentamos una reflexión sobre el tema desde la perspectiva de la cognición de segundo orden, es decir, la que corresponde a los grupos sociales; haciendo abstracción de las razones axiológicas por las que se debe abrigar la diversidad. Concebimos los mecanismos sociales de toma de decisiones (que incluyen la academia, la esfera pública, los mecanismos democráticos, etc.), como cerebros compuestos de cerebros, y lo que de ellos resulta es entendido como *inteligencia cívica*, de acuerdo con Schuler (2001). Desde ahí nos preguntamos por el papel que tienen los fundamentalismos en la salud de dichos cerebros colectivos. A manera de horizonte, tenemos en mente la noción de “cerebro mundial” (*cf.* Schuler, 2001), esto es, el mecanismo, en la medida que existe, que tiene la humanidad para tomar decisiones colectivas. Si bien este cerebro mundial remite a procesos cognitivos mucho más abstractos que los de segundo orden que se pueden detectar fácilmente en un grupo de trabajo, una familia, o inclusive una ciudad, consideramos que es necesario tenerlo en mente, porque hoy en día la humanidad se enfrenta a retos globales (tales como la crisis ambiental, las pandemias o la desigualdad global), que tendrá que afrontar como humanidad total.

Entender el fundamentalismo desde la comprensión de la sociedad como un sistema cognitivo tendrá diferentes retos que desarrollaremos a lo largo del artículo. Inicialmente, se responde a la pregunta: ¿Cómo estudiar esos cerebros de segundo orden? De acuerdo con el cibernético Stafford Beer (1995), todo sistema viable, esto es, capaz de permanecer en el tiempo gracias

a su propia organización, tiene una serie de rasgos invariantes, trátase de una célula, un ser humano, una empresa o un nicho ecológico. Los sistemas viables, en tanto son capaces de adaptarse a un entorno cambiante, son *ipso facto* sistemas cognitivos; y, de nuevo, tienen rasgos que no varían. Por ello, es posible usar el *modelo del sistema viable* (VSM por sus siglas en inglés) propuesto por Beer (1995) para pensar la cognición de segundo orden; y resulta válido acudir a la analogía con el cerebro para entender los procesos cognitivos de los grupos sociales. En este texto no se aportarán argumentos *directos* a favor del VSM, pero esperamos que mediante el desarrollo del problema del fundamentalismo se muestre su pertinencia.

Posteriormente, y en el interés de entender el fundamentalismo en términos de esos sistemas viables, especialmente en su caracterización como un sistema cognitivo, abordaremos las nociones de “acrobacias pseudocognitivas” de Schimmel (2008) y de “burbujas cognitivas” (Bula, Garavito y González, 2021). Con estas dos nociones nos referimos a dos rasgos fundamentalistas. Al igual que un sistema cognitivo individual, el colectivo también se apropia de mecanismos que evitan la disonancia cognitiva que resulta cuando se evalúa al propio grupo con el mismo rasero que se evalúa a otros. Estos mecanismos buscan proteger una identidad cerrada, jerárquica, autocontenida y no susceptible a la autocritica y al cambio. Al respecto, señalaremos algunas ideas sobre el efecto de tales rasgos fundamentalistas en los grupos sociales.

Finalmente, nos aproximaremos a estrategias que recientemente se entienden como cognitivas (por ejemplo, Colombetti, 2014). Nos referimos a aquellos recursos afectivos que buscan difundir ideas, principios e imaginarios, altamente efectivos en decisiones políticas. Así, se plantea que los sistemas cognitivos de segundo orden también involucran a los cuerpos individuales y a las experiencias intercorporales en la toma de decisiones. Y, sobre todo, planteamos que ciertas estrategias discursivas buscan, mediante la resonancia afectiva, guiar a la acción con el convencimiento de que está siendo dirigido por argumentos perfectamente racionales. Consideramos que todo sistema viable debe considerar esa dimensión emocional, siguiendo algunas perspectivas de sistemas como la de Humberto Maturana (1995).

## 2. COGNICIÓN DE SEGUNDO ORDEN Y EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTALISMO

Haciendo a un lado consideraciones axiológicas, ¿no funcionaría mejor el cerebro social si las tareas de toma de decisiones se dejaran a los expertos?

Según John Dewey, “Los individuos de la masa sumergida puede que no sean muy sabios, pero hay una cosa de la que saben más que cualquier otra persona, esto es, dónde les aprieta el zapato, los problemas que los hacen sufrir (traducción nuestra)”<sup>1</sup>. Este argumento se puede formular de forma más rigurosa y más general desde la cibernética: un sistema que administre a otro, debe tener una cantidad igual o mayor de variedad (esto es, la cantidad de estados posibles de un sistema) que el sistema que administra (*cf.* Beer, 1974, 21-22): la variedad regulativa debe alcanzar a la variedad sistémica. Cualquier cerebro humano tiene una variedad limitada por su estructura física (la cantidad combinatoria de estados posibles de sus neuronas; sin duda una cantidad muy alta pero no infinita); si dicho cerebro tiene la tarea de administrar un sistema cuya variedad lo supera (por ejemplo, una empresa, una ciudad, o el mundo), debe reducir drásticamente dicha variedad para lograr la tarea. Y las medidas autoritarias son estrategias frecuentemente usadas para restringir el comportamiento de los componentes del sistema que ha de ser administrado.

Ahora bien, se ha insistido en que una buena administración tiene que ver con la competencia. Walter Lippman critica el gobierno ciudadano porque, según él, los ciudadanos no son omnicompetentes en las materias concernientes a su propio gobierno, por lo que sería irresponsable dejar que gobiernen. Entonces necesitamos ese administrador competente (y, por ende, autoritario). Pero la crítica al gobierno ciudadano se puede volcar contra sí misma: las élites *tampoco* pueden ser omnicompetentes (Shuler, 2001, 162) Más bien hay que deshacerse de la idea de omnicompetencia como condición para el gobierno; la variedad regulativa necesaria se consigue a través de la participación ciudadana, de modo que el administrador no gobierna sólo, sino ayudado por los gobernados. Es de esta manera en la que podemos garantizar una administración que no implique el sacrificio de la variedad.

Obviamente, el decretar la participación no garantiza una cognición de segundo orden que sea suficiente para gobernar. Es necesario entender la *arquitectura* apropiada para estos procesos de segundo orden y la forma en que deben estar organizados. Para pensar dicha arquitectura volvamos a Beer: en el VSM los sistemas de primer y segundo orden están a su vez conformados por diferentes niveles de organización. No nos detendremos en todos esos niveles y cómo se aplican a una sociedad, pero detallemos uno de esos nive-

1. “The individuals of the submerged mass may not be very wise, but there is one thing they are wiser about than anybody else can be, and that is where the shoe pinches, the troubles they suffer from” (Dewey, 1950, p. 348).

les, el del subsistema 5. Este está dedicado a pensar la identidad de un sistema viable (lo que, en individuos y colectivos humanos, tendría que ver con la pregunta ‘¿cómo se debe vivir?’). De acuerdo con Beer, este subsistema funciona como un *multinodo* (1995, 205); esto es, como una colección descentralizada de operadores cognitivos. En una sociedad, esos operadores son los individuos, con un esquema de conectividad que cambia según la historia del multinodo, es decir, que cambia con las relaciones históricas de los individuos. Ellos además tienen la capacidad de afectarse mutuamente, de modo que determinados fenómenos pueden producir un efecto de bola de nieve (unos nodos activan a otros, otros a otros más) llegando a ocupar el centro de atención del multinodo. Así describe Daniel Dennett la conciencia en el cerebro: cierto fenómeno activa un grupo de neuronas, que activan a otras y a otras más, hasta que el fenómeno gana “fama cerebral” (2001); una experiencia consciente puede empezar en cualquier parte del multinodo, siempre y cuándo un nodo –individuo o neurona– logre contagiar a los demás. Estos procesos de contagio, además, modifican la estructura de conexiones del multinodo.

Un subsistema 5 determinado por la historia de interrelaciones de los individuos, supone una arquitectura abierta cuyo espacio de problema (¿cómo se debe vivir?) es indefinido. Se puede contrastar esta arquitectura con la de funciones más básicas (por ejemplo, los reflejos incondicionados) a los que conviene una arquitectura cerrada: en principio, el problema de si hay que retirar la mano cuando tocamos algo muy caliente está resuelto, por lo que se puede instalar una maquinaria con una conectividad fija que, sencillamente, cumpla la tarea. Efectivamente, en el cerebro humano, los procesos de administración del aquí y el ahora (subsistemas 2 y 3) tienen estructuras más fijas y limitadas. Pero el problema de la propia identidad de un sistema implica la exploración de un espacio muy grande de posibilidades, por lo cual es deseable explorarlo mediante un multinodo grande y diverso, siempre y cuando tenga la suficiente conectividad para que esta variedad pueda aprovecharse. Para no extendernos en el modelo de Beer, resumimos estas ideas en una fórmula aproximada: el poder de la cognición (de cualquier orden) es el producto de su variedad (cantidad y diversidad de nodos) y su cohesión (qué tan conectados están esos nodos).

Scott Page (2007a, 2007b) explica desde una perspectiva matemática, enriquecida con datos empíricos, el valor de la diversidad para la cognición: para problemas suficientemente complejos, un grupo diverso de no expertos encuentra mejores soluciones que un grupo de expertos. Los expertos tienden

a converger en sus perspectivas y heurísticas, de modo que casi da lo mismo tener un solo experto que varios, lo que los hace converger en algún óptimo local, es decir, en una solución adecuada, pero no la mejor. Por otro lado, en el grupo diverso hay múltiples perspectivas cuya interacción evita que la solución se asiente en un óptimo local, y hace más probable encontrar el óptimo global. Las diversas perspectivas no se suman de forma meramente aritmética, sino que hay superaditividad: un descubrimiento realizado mediante la heurística *a* puede hacer posible uno mediante la heurística *b*, que de otro modo hubiera sido inútil para el problema (Page, 2007a, 13).

Por ejemplo, el descubrimiento de la matemática que rige el comportamiento de flocado en los grupos de pájaros o peces de ciertas especies (de modo que se mueven como un todo), no fue descubierto por biólogos, sino por Craig Reynolds (1987), un experto en gráficas computarizadas que ha trabajado en películas como *Tron* o *Batman Regresa*. Por un lado, Reynolds se acercó al problema desde el punto de vista de lograr una imagen convincente; por otro, los biólogos ahora pueden aprovechar su trabajo desde su perspectiva propia. A partir de estas ideas, Page proporciona argumentos convincentes para, por ejemplo, aplicar políticas de diversidad en la contratación en empresas. Ahora bien, el mismo Page (2007b, 239 y ss) es perfectamente consciente de que las ventajas teóricas de la diversidad para la cognición colectiva sólo se hacen efectivas cuando la diversidad no amenaza la cohesión de un grupo de trabajo. Las diferencias culturales, lingüísticas, e inclusive de perspectivas y heurísticas generan su propio ruido; y, sobre todo, un grupo diverso también tendrá preferencias diversas, es decir, diferencias respecto a los resultados deseados. Todo esto, como cualquier persona ha experimentado alguna vez en su vida, puede hacer que un grupo compuesto incluso de personas diversas e inteligentes, pueda funcionar, como cognición de segundo orden, de forma muy estúpida. De nuevo tenemos la misma fórmula: la inteligencia de un colectivo es el producto de la diversidad y la cohesión.

Ahora bien, si la diversidad puede producir patologías, la homogeneidad no está exenta de ellas. En concreto, los grupos de expertos con perspectivas y heurísticas similares pueden caer en el *groupthink*, una forma de cognición sesgada por el deseo de convergencia con otros miembros del grupo. Las malas decisiones de política exterior, como la fallida invasión a la Bahía de Cochinos, o la escalada de hostilidades en Vietnam, tomadas por el expertísimo gabinete de John F. Kennedy, los llamados “*best and brightest*”, se han atribuido al fenómeno del *groupthink* (Janis, 1980; Halberstam, 1993). De nuevo, podemos acudir a la arquitectura general del multinodo planteada por

Beer: los multinodos se previenen de decisiones fallidas mediante funciones antagonistas. Esto ocurre tanto en cerebros biológicos (donde sistemas como el simpático y parasimpático funcionan como controles mutuos), como en colectivos humanos bien organizados, donde, por ejemplo, la división financiera sirve para atenuar los sueños locos de la división de planeación (*cfr.* Beer, 1995, 110). Con una idea de la arquitectura adecuada de una cognición de segundo orden (diversidad, cohesión y funciones antagonistas) podemos pasar a examinar los rasgos fundamentalistas y su rol dentro de los sistemas de segundo orden.

### 3. PRIMER RASGO DEL FUNDAMENTALISMO: ACROBACIAS PSEUDOCOGNITIVAS

Schimmel caracteriza los esfuerzos cognitivos que llevan a cabo los fundamentalistas para defender sus creencias como “acrobacias pseudocognitivas” (2008, 29). Esto se puede ilustrar con el caso de los fundamentalistas bíblicos. El fundamentalismo bíblico norteamericano se define a sí mismo por su adherencia a tres principios, que la Biblia es 1) inerrante, en tanto palabra de Dios, 2) cierta en sentido literal, y 3) clara en su sentido para cualquier lector (los dos últimos principios siendo en buena medida una reacción a los altos estudios bíblicos venidos de Europa, más propios de un protestantismo liberal) (Schimmel, 2008, 101-102). En la práctica, 2 y 3 se sacrifican para preservar 1: por ejemplo, las contradicciones internas que rendiría una lectura literal de la Biblia se solucionan mediante el “dispensacionalismo”, esto es, la idea de que Dios ha revelado su palabra de forma progresiva y conectada en múltiples dispensaciones adecuadas a diferentes periodos históricos; entonces, las contradicciones entre una y otra parte de la Biblia se resuelven diciendo que pertenecen a una dispensación diferente (Schimmel, 2008, 104) (p. ej, la diferencia entre las prescripciones del Viejo Testamento y la nueva ley de Jesús). Ahora bien, el dispensacionalismo como tal, viola claramente el principio 3, pues no hay nada en la Biblia misma que aclare que se debe leer según diferentes dispensaciones.

Resulta curioso que hoy en día muchos fundamentalistas no interpretan de forma llana el famoso pasaje del libro de Josué (10:12-15) en el que, según la lectura más conocida del mismo (que le valiera la amenaza de la hoguera a Galileo), éste detiene el Sol para prolongar una batalla y poder vencer a ciertos enemigos de los hebreos. Por el contrario, muchos fundamentalistas actuales sostienen que por “detener el Sol”, hay que entender que algún

fenómeno meteorológico (como nubes, o una tormenta de granizo), detuvo los rayos del Sol, de modo que el brillo de este no se sintió por un tiempo, y que era la *oscuridad* la que convenía a los hebreos en la batalla (Schimmel, 2008, 105). Esta lectura retorcida se puede explicar por el hecho de que, hoy en día, es muy difícil sostener en público que el Sol se mueve alrededor de la Tierra. Entonces, la defensa indirecta del principio 1 implica abandonar el principio 3 para poder defender el 2. En general, un estudio de la manera en que los fundamentalistas leen la Biblia revela que, lejos de hacer una lectura llana y literal de la Biblia, oscilan mucho entre lecturas literales y no-literales en nombre de la inerrancia Bíblica, produciendo teorías exegéticas complejas (como el ya mencionado dispensacionalismo) que demuestran, entre otras cosas, que no hay que tratar a los fundamentalistas como faltos de inteligencia, sino como resueltos a aplicarla de una forma muy particular (Schimmel, 2008, 108).

Como muestra la cambiante lectura de Josué 10:12-15, las creencias fundamentalistas no son inmóviles, sino que muestran adaptabilidad, justamente a través de las acrobacias pseudocognitivas que presentan. Vale la pena mencionar el caso de Sabbatai Zevi, un rabino judío habitante del Imperio Otomano en el siglo XVII que afirmó ser el Mesías, y logró acumular una masa sustancial de creyentes y seguidores. Después de ser capturado por las autoridades otomanas, se le dio la alternativa entre morir o convertirse al islam, y Zevi escogió lo segundo. Lejos de abandonar sus creencias, los seguidores de Zevi desarrollaron una espectacular innovación teológica: la teoría de un Mesías apóstata.

Desde el punto de vista del cerebro fundamentalista, las acrobacias pseudocognitivas podrían caracterizarse como esfuerzos para acabar con las funciones antagónicas que debe tener un multinodo, y, en ese sentido, como una resistencia a la autoobservación. Según Adorno et. al. “la resistencia a la observación de uno mismo y la resistencia a comprender los hechos sociales son, en realidad, la misma cosa” (2006, 200). ¿Qué implican para el sistema cognitivo de segundo orden las acrobacias pseudocognitivas de los fundamentalistas? Desde el punto de vista de cerebros colectivos mayores, puede verse como una traba para participar en el llamado “cerebro mundial”, en la medida en que se crea una especie de gueto o burbuja cognitiva. Y esa burbuja en última parte de un miedo a la apertura, a la posibilidad de replantearse la propia identidad.



## 4. SEGUNDO RASGO DEL FUNDAMENTALISMO: BURBUJAS COGNITIVAS

Tanto Altemeyer (2006) como Schimmel (2008) notan los esfuerzos especiales que llevan a cabo los fundamentalistas para no exponerse a ideas que contradigan sus dogmas. Este esfuerzo es facilitado por los nuevos medios de comunicación, que hacen muy fácil que un individuo se exponga solamente a aquellas fuentes de información que confirman sus prejuicios, lo que termina fortaleciéndolos (ver Sunstein, 2003). En la medida en que el fundamentalista abraza narrativas marcadamente diferentes a las de la sociedad a la que pertenece, sus referentes históricos y culturales son tan diferentes a los del grupo exterior que la comunicación misma se hace imposible (ver Hedges, 2016, 163 sobre el caso del nacionalismo en la antigua Yugoslavia). Lo que es más preocupante, cuando a un fundamentalista se le presenta evidencia fuerte en contra de sus dogmas, lo más probable (por razones psicológicas) es que  *aumente* su adhesión al dogma y redoble sus esfuerzos proselitistas (Schimmel, 2008, 175).

Si el fundamentalismo es un cierre cognitivo a ideas que vienen del exterior, entonces, en términos de un cerebro de segundo orden, se trata de una pérdida de conectividad entre los componentes del mismo. Ciertamente, las ideas fundamentalistas aportan variedad al cerebro mundial, pero al costo de una pérdida de cohesión. El fundamentalismo produciría un mal similar a la esclerosis múltiple, en que las diferentes partes del cerebro no se pueden comunicar entre sí. Dejo a juicio del lector si este es un cuadro exacto de nuestro mundo actual. He aquí, pues, el argumento, desde el punto de vista de la cognición colectiva, por el que debe rechazarse el fundamentalismo. Dicho rechazo no está dirigido a ningún  *contenido* particular del fundamentalismo, sino a la  *forma* en que opera la cognición en ciertos casos. Lo esencial del fundamentalismo es su rechazo a participar en el cerebro mundial, su baja capacidad de conectividad con otros.

En la medida en que se busca el fundamentalismo no en tal o cual postura o creencia, sino en este rasgo formal, podemos usarlo como rasero para evaluar si determinadas creencias son fundamentalistas. A continuación, examinaremos tres casos interesantes de fundamentalismo, con dos propósitos en mente: 1) ilustrar que el fundamentalismo puede encontrarse en formas de pensamiento lúcidas e ilustradas, y 2) mostrar que el elitismo es un rasgo esencial del fundamentalismo.

Steve Bannon, el estratega en jefe de Donald Trump y antiguo ejecutivo en jefe del portal de noticias de ultraderecha Breitbart, mediante referencias

ocasionales, ha revivido el interés por Julius Evola, un pensador italiano que también ha sido recuperado por el movimiento griego “Amanecer Dorado” y por el movimiento nacionalista húngaro Jobbik, entre otras corrientes actuales de ultraderecha (*cf.* Horowitz, 2017). Evola es un tradicionalista que recupera la idea (presente en las mitologías griega, nórdica e hindú) de cuatro grandes edades: en el principio de un gran ciclo está la Edad de Oro, en que los hombres de las razas superiores controlan fuerzas divinas e instauran un orden perfecto en el que cada tipo de ser humano cumple su papel debido en una estructura jerárquica que, en su totalidad, es sacralizada por un contacto con lo divino; principalmente mediante la sublevación de las castas, se dan sucesivos pasos a edades inferiores, en que se pierde el contacto con lo divino y el orden trascendente que pone a cada cosa en su lugar (1995). La nuestra es la edad de Hierro o Kali Yuga, la época más baja: para Evola, la ciencia no es señal de nuestro progreso sino de nuestra degeneración y abandono de un conocimiento iniciático reservado para almas superiores a favor de un conocimiento puramente mecánico disponible para cualquiera (1995, 320).

No sorprende, pues, que Evola desdeñe el método científico y el método histórico. Para este pensador, los científicos que creen ser objetivos obran, sin saberlo, manipulados por las fuerzas anti-tradicionales de la edad de hierro (1995, xxxiii). No hay que poner atención a lo que dicen los historiadores de Roma, o los biógrafos académicos de Carlomagno: hay que atender a los mitos de fundación y a las sagas heroicas (1995, xxxiv). No se argumenta ni se ofrece prueba acerca del conocimiento tradicional: cuando uno se expone a él, o bien es un alma excelsa capaz de *recordarlo*, o está excesivamente condicionado por la edad moderna (1995, xxxiv). El conocimiento que pregona Evola no tiene nada que escuchar, ni nada que decirle, a otros tipos de saberes; y está disponible sólo para una minoría.

Sin duda, el pensamiento de Evola es extraño. ¿Es, no obstante, excepcional entre los fundamentalistas? Evola es elitista, ¿lo son los seguidores de Trump, que abrazan el antiintelectualismo, y el odio a las élites costeras de Los Ángeles y Nueva York? Si miramos el fundamentalismo religioso, podemos pensar que la doctrina de la revelación es una forma de elitismo, una justificación para cerrarse a voces que vengan por fuera del círculo de los elegidos, de los que han aceptado la revelación trascendente. El discurso de la nueva derecha de cuello azul es, ostensiblemente, anti-elitista en tanto anti-intelectualista; pero en esencia rechaza a la ciencia y a la academia en nombre de algo superior: los *real americans*, el sentir del pueblo, y, en el peor de los casos, la causa de la raza blanca.

Varios comentaristas políticos notaron la cantidad de discípulos del pensador Leo Strauss en el gabinete de George W. Bush, así como la aparente influencia de su filosofía en las decisiones tomadas por aquella administración: en particular, la justificación de invadir a Irak porque este país poseía armas de destrucción masiva, hoy ampliamente aceptada como sencillamente falsa, parece consistente con la lectura straussiana de la “mentira noble” platónica (p. ej., Shorris, 2004, Postel, 2003).

Como este pensamiento contrapone el filósofo a la multitud, éste, según Strauss y pensando en el ejemplo de Sócrates, debe protegerse de la multitud (López de Lizaga, 2007, 178): ésto lo consigue mediante una escritura opaca, que diga a las masas lo que éstas quieren escuchar, pero deje entrever a la élite, que sabe leer entre líneas, la verdad esotérica que se quiere transmitir (Strauss, 1996, pp. 57-92). Uno de los lugares en que se puede entrever más claramente el pensamiento de Strauss es en su comentario al *Hierón* de Jenofonte (Strauss, 2005): la mejor forma de gobierno es aquella en que un tirano tiene poder absoluto y es aconsejado por un filósofo capaz de ver las formas puras: esta forma de gobierno sería máximamente sabia, y a la vez flexible como no lo pueden ser las meras leyes abstractas (López de Lizaga, 2007, 179).

Según Strauss, la legitimidad política no proviene del consenso sino de la verdad, en el sentido platónico de acceso a las formas puras de lo real (en este caso, a las formas puras apropiadas a la ciencia política, como la forma del estado o de la justicia), acceso que sólo es posible para ciertos hombres con almas superiores (López de Lizaga, 2007, 175-182). En un cuerpo político en que haga falta el consenso del pueblo, las élites han de tomar sus decisiones de manera independiente, y luego resolver el problema técnico de cómo “vender” su decisión a las masas, convencerlas de lo ya determinado (y convencerlas de que fue su decisión); así pues, la justificación de invadir a Irak por poseer armas de destrucción masiva fue elegida por que se consideró que sería la más convincente para el pueblo (Shorris, 2004; ver también Gore, 2007, 116-118).

Ronald Reagan citó a Friedrich Hayek como uno de los pensadores que más influyeron en su gobierno, y éste fue un invitado especial de la Casa Blanca en varias ocasiones (Anderson, 1988, 164). La doctrina política y económica de Hayek fue acusada de sacralizadora del mercado por quienes detectan en ella un deslizamiento desde un modelo económico y un modelo de ser humano con propósito *descriptivo* a una utilización de ambos en forma *prescriptiva*, de modo que ya no se está ante una ciencia económica

neutra sino ante un proyecto político radical (Vergara, 2005, 44-53; ver también Klein, 2007, p.61-68). Según los críticos, Hayek buscaba propagar un “pensamiento único” que “presenta como racional la creciente irracionalidad del sistema” (Vergara, 2005, 61). Sin embargo, Hayek fue miembro de la Sociedad Mont Pelerin, que tiene por meta la promoción de la libertad de pensamiento, los mercados libres y, en general, lo que Karl Popper (1981) llamaría la *sociedad abierta*.

Uno de los argumentos en contra de un estado fuerte en *Camino de servidumbre* es la tesis de que, en una democracia, tenderán a vencer el “común denominador más bajo”, la parte de la masa con las ideas más pobres intelectual y moralmente (Hayek, 1976, 170-177). Ahora bien, la desconfianza de Hayek en el criterio político de las masas cala más hondo: cuando Hayek propone su utopía política, propone “un sistema político bicameral, en el cual la primera cámara estaría formada por representantes políticos, los cuales designarían un equipo de gobierno que ejercería el poder ejecutivo (...) La segunda estaría compuesta por representantes que (...) serían elegidos entre los triunfadores (...)” (Vergara, 2005, 47). Por triunfadores hay que entender los triunfadores en el mercado, ya que Hayek identifica el éxito económico con la capacidad política (Vergara, 2005, 48). Podría interpretarse la utopía política de Hayek como el gobierno por parte del mercado libre, que sería coincidente con el gobierno por parte de la *business class* que entiende sus beneficios. En efecto:

Los ideales de la impersonalidad del mercado y del estado de derecho, según Hayek, sólo pueden lograrse si se “derroca la política”; entendida esta como un subsistema autónomo del económico (...). Dicho derrocamiento (...) requiere que una nueva élite reemplace a la anterior, y ésta sería la neoliberal (...). Este es un partido transversal, una minoría consistente, cuyos miembros pertenecen a distintos partidos, a la administración del Estado (...) los medios comunicativos (...) y a diversas organizaciones (Vergara, 2005, 59).

¿Cómo puede “abolirse la política” desde el punto de vista del cerebro mundial? ¿No consiste en una cesación de la comunicación entre las neuronas, en nombre de un proyecto que se tiene por sí mismo como inconmoviblemente válido?

Así las cosas, vinculamos todo lo anteriormente dicho con otro rasgo del fundamentalismo que, incluso, puede verse como el fundamento de la manera de pensar autoritaria: una forma de emocionar difundida a través del discurso, aquella que está en la base de la aparente cohesión del grupo. Como

parte final de este trabajo, introducimos la importancia de pensar las emociones como parte de los sistemas cognitivos de segundo orden.

## 5. TERCER RASGO DEL FUNDAMENTALISMO: ODIO Y EMOCIONES MORALES

Humberto Maturana, pertenece junto con Beer, a ese grupo de pensadores de las organizaciones desde la teoría de sistemas. En su caso, le interesaban las organizaciones vivas, desde la más simple, una célula, hasta la más compleja, una social. No nos detendremos en las particularidades de su teoría, que comparte mucho con la de Beer, sino en un aspecto importante, que destacó en uno de sus libros, *La democracia es una obra de arte* (Maturana, 1995). En este libro señala que las emociones no son fenómenos abstractos, sino actividades cognitivas: por otro lado, ciertos *emocionares* permiten la apertura a significados del mundo social y material; significados que se comparten en la resonancia afectiva con los otros.

Así, para Maturana, hay emociones conducentes a organizaciones democráticas, es decir, a la apertura resonante con los afectos de otros, mientras que hay unas que conducen a organizaciones autoritarias, es decir, al cierre sobre sí mismas en esas burbujas cognitivas y elitismos de los que hemos hablado anteriormente.

Una perspectiva de las emociones (o de la actividad de *emocionar* siguiendo a Maturana) lleva a las consideraciones sobre el fundamentalismo a una dimensión que está a la base de los rasgos arriba mencionados. A su vez, implica pensar la cognición más allá del cerebro, como sugiere la perspectiva de *cognición corporizada* (por ejemplo, Gallagher y Zahavi, 2008). Para esta postura, la analogía con el cerebro, que nos permitió aquí entender los procesos cognitivos de segundo orden asemejándolos a lo que ocurre en la materia gris, es limitada. Y su limitación tiene que ver precisamente, con que la cognición humana no se limita al cerebro. Si bien cuando se alude a la figura de un “cerebro mundial” no se habla de un órgano compartido por el colectivo, sino de los procesos que emulan lo que ocurre a nivel neuronal, sacar la cognición del cerebro para trasladarla a todo el cuerpo también permite entender la cognición de los colectivos. Al final, los sistemas de segundo orden están compuestos por individuos corporizados y situados en un entorno material común.

En esa medida, los sesgos y heurísticos que un colectivo usa para resolver problemas también están vinculados a las experiencias de los cuerpos, a

las coordinaciones y resonancias afectivas que se dan en la intersubjetividad. Aquí nos interesa particularmente cómo las emociones pueden estar involucradas en los procesos cognitivos, sobre todo aquellas asociadas al sentimiento de odio. E interesa que esas emociones no son solo sensaciones del cuerpo, sino, precisamente, actividades cognitivas como sugiere Maturana.

Haidt y Graham (2007), estudiaron las emociones vinculadas a la política, y en lo que nos interesa, a pensamientos autoritarios. Ellos plantearon cinco fundamentos de la moral que, a su vez, están basados en emociones como la rabia, el asco, el desprecio, la gratitud y la vergüenza. Estos fundamentos, como su nombre indica, están a la base de todas las relaciones humanas porque determinan la manera de interrelacionarlos y los juicios que hacemos sobre otros. También son la base de la política; esto apoya la perspectiva de Maturana de que la cognición humana y la toma de decisiones sociales está basada en experiencias esencialmente afectivas.

Por ejemplo, pensemos en uno de los fundamentos de la moral de acuerdo con Haidt y Graham: el fundamento lealtad/traición. Esta díada está especialmente relacionada con los colectivos tribales y esos “cerebros” de segundo orden que caracterizan a los grupos autoritarios. Ella aparece en los discursos y propaganda política, y se basa en el maniqueísmo de que en el mundo hay buenos y malos. Pues bien, los buenos son los leales a la ideología y a los principios del grupo y los malos son aquellos que de alguna manera han traicionado dicha ideología y principios.

Este fundamento coincide con la dialéctica amigo/enemigo que Schmitt (2009) identifica con el autoritarismo, donde lo amigo es lo que está de acuerdo con los principios y la perpetuación de la tribu y enemigo es aquello que la amenaza. En el caso de los fundamentos de Haidt y Graham, el enemigo es el traidor y el amigo es el leal. Ahora bien, en un sistema que busca reducir la variedad sistémica a través del autoritarismo, el líder es el que decide quién es el enemigo y quién el amigo, a partir de la identidad del grupo, como es planteada de este modo jerárquico. En lo que interesa en este punto, esas categorías duales son altamente poderosas precisamente por lo reduccionistas que resultan (hay unos buenos y otros malos, y no puntos intermedios) por lo que son altamente efectivas en la reducción de la variedad, y porque están fundadas a su vez en emociones morales, que es lo que garantiza que a pesar de lo simples movilicen la acción, de acuerdo con lo que señalan Haidt y Graham.

En otras palabras, estas duplas son poderosas porque su significado emocional lleva efectivamente a la acción social. Y es que *enemigo* y *amigo*, *leal*

o *traidor*, no son solamente marcos mentales de referencia es decir, términos que vinculan a los individuos con ideas, representaciones e imágenes que frecuentemente se difunden en la propaganda o en los discursos políticos (cf. Lakoff, 2008), sino que además están vinculados a emociones de rechazo o de vínculo: el enemigo y el desleal, siguiendo a Haidt (2003), estarían asociados con emociones como asco, desprecio y rabia, y, por lo tanto, las acciones están encaminadas a apartarlo incluso agresivamente y el amigo con empatía y gratitud y por ende, buscan acercarlo.

Finalmente, el odio, como un sentimiento a su vez derivado de emociones como rabia y asco, de acuerdo con Haidt, es un sentimiento característico de los discursos autoritarios y fundamentalistas que resulta exitoso en su movilización del colectivo. Esto es así porque, según Ray, Mackie y Smith (2014) el odio termina asociándose a la identidad colectiva, lo que estaría de acuerdo con el propósito del subsistema 5 en el modelo de Beer. En el ejemplo, si el odio moviliza colectivamente es precisamente por estar asociado a una idea de identidad compartida, en donde el enemigo es el enemigo común, y no de un individuo. Ray, et. al. sugieren que el odio, y las movilizaciones en contra del enemigo, están asociadas a la victimización asociada con un clima emocional de miedo y angustia. Ese miedo y angustia, en lo que hemos visto aquí, no es más que el resultado de la insistencia en una identidad cerrada, encapsulada en esas burbujas con unos principios simples pero inamovibles. La simpleza y la caracterización de esos principios como necesarios para la supervivencia del grupo hace que los sentimientos de persecución sean constantes, y de ahí que el odio sea el sentimiento privilegiado. Es muy fácil que esas emociones negativas estén motivando la acción porque es muy frecuente enfrentarse a la amenaza en grupos que son ligeramente diferentes.

## 6. CONCLUSIÓN

¿Hasta qué punto se debe tolerar la intolerancia? Desde el punto de vista de la cognición colectiva, el problema es uno de conectividad. El fundamentalismo rehúsa a participar en el cerebro mundial; y un síntoma claro de ello es el elitismo, la idea de que la verdad sólo puede venir de una clase privilegiada. Frente al fundamentalismo, resultaría entonces crucial *despersonalizar y desustancializar la verdad*, concebirla como aquello que fluye entre los nodos del multinodo, y no como aquello que es propiedad de algunos nodos en particular. Habría que reconocer y denunciar discursos que manifiestan una

voluntad de no-participación en cerebros de segundo orden. Esto implica reconocer que, además de las falacias discursivas o los marcos de referencia, los discursos también suscitan emocionales que conducen a la acción. Esto involucra reconocer que un sistema cognitivo también se las ve con las corporalidades, y que las emociones son parte de la toma de decisiones políticas.

## 7. REFERENCIAS

- ADORNO, T.; Frenkel-Brunswick, E; Levinson, D.; y Sanford, N. (2006). "La Personalidad Autoritaria". *Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 12, pp. 155-200.
- ALTEMEYER, B. (2006). "The Authoritarians". <https://drive.google.com/file/d/0BxxyIK6fR81rcxWi1hVFFRUDg/view?resourcekey=0-WGxUhtR8lhJdnFck4t-TIyA> (última consulta 10.06.2021).
- Anderson, M. (1988). *Revolution*. San Diego. Harcourt Brace Jovanovich.
- BEER, S. (1994). *Designing Freedom*. New York. John Wiley & Sons.
- BEER, S. (1995). *Brain of the Firm*. New York. John Wiley & Sons.
- BULA, G., Garavito, M. C y González, S. (2021). "Cognitive Bubbles: Towards a Logic of Fundamentalism". *Tópicos*, 60, pp. 413-436.
- COLOMBETTI, G. (2014). *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge, MA, MIT Press.
- DENNETT, D. (2001). "Are we explaining consciousness yet?" *Cognition*, 79, pp. 221-237
- DEWEY, J. (1950). "Democracy" en Randall, J. H. et. al. (eds) *Readings in Philosophy*. New York, Barnes and Noble.
- EVOLA, J. (1995). *Revolt Against the Modern World*. Rochester, VT. Inner Traditions
- GALLAGHER, S. & ZAHAVI, S. (2008). *The phenomenological mind*. London. Routledge.
- GORE, A. (2007). *El ataque contra la razón*. Barcelona. Random House.
- GUIORA, A. (2014). *Tolerating Intolerance: The Price of Protecting Extremism*. Oxford. Oxford University Press.
- HAIDT, J. (2003). "The Moral Emotions", en R. Davidson, K. Scherer y H. Goldsmith (eds.), *Handbook of Affective Sciences*, pp. 852-870. Oxford. Oxford University Press.
- HAIDT, J., & Graham, J. (2007). "When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize". *Social Justice Research*, 20, 98-116.
- HALBERSTAM, D. (1993). *The Best and the Brightest*. New York, Ballantine.
- HAYEK, F. (1976). *Camino de Servidumbre*. Madrid, Alianza.
- HOROWITZ, J. (2017). Steve Bannon cited Italian thinker who inspired fascists. *The New York Times*, [https://www.nytimes.com/2017/02/10/world/europe/bannon-vatican-julius-evola-fascism.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2017/02/10/world/europe/bannon-vatican-julius-evola-fascism.html?_r=0) (última consulta 10.06.2021).



- JANIS, I. (1980). "Groupthink", en Leavitt, H., Pondit, L. y Boje, M. *Readings in Managerial Psychology*. Chicago, University of Chicago Press.
- KLEIN, M. (2007). *The Shock Doctrine*. Nueva York: Picador.
- LAKOFF, G. (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense.
- LÓPEZ DE LIZAGA, J. (2007). "Leo Strauss y la rehabilitación de la filosofía política clásica". *Studivm, Revista de humanidades*, 13, pp. 171-184.
- MATURANA, H. (1995). *La democracia es una obra de arte*. Bogotá, Magisterio.
- REYNOLDS, C. (1987). "Flocks, herds and schools: a distributed behavioral model. SIGGRAPH '87". Proceedings of the 14th annual conference on Computer graphics and interactive techniques pp. 25-34. <http://dl.acm.org/citation.cfm?id=37406> (última consulta 10.06.2021).
- PAGE, S. (2007a). "Making the Difference: Applying a Logic of Diversity". *Academy of Management Perspectives*, 21(4), pp. 6-20.
- PAGE, S. (2007b). *The difference*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- POPPER, K. (1981). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós.
- POSTEL, D. (2003). "Noble lies and perpetual war: Leo Strauss, the neocons, and Iraq". openDemocracy.net, [https://www.opendemocracy.net/faithiraqwarphilosophy/article\\_1542.jsp](https://www.opendemocracy.net/faithiraqwarphilosophy/article_1542.jsp) (última consulta 10.06.2021).
- RAY, D. G., Mackie, D. M., y Smith E. R. (2014). "Intergroup emotion: self-categorization, emotion, and the regulation of intergroup conflict", en von Scheve, C. y Salmela, M. (eds). *Collective Emotions Perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology*. Oxford, Oxford University Press.
- SCHIMMEL, S. (2008). *The Tenacity of Unreasonable Beliefs*. Oxford: UK. Oxford University Press.
- SCHULER, D. (2001). "Cultivating Society's Civic Intelligence: Patterns for a New 'World Brain'". *Information, Communication & Society*, 4:2 pp. 157-181.
- SHORRIS, E. (2004). Ignoble liars: Leo Strauss, George Bush, and the philosophy of mass deception. *Harper's Magazine*, 1, pp. 65-71.
- SCHMITT, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza editorial.
- STRAUSS, L. (1996). *Persecución y el arte de escribir*. Valencia, Alfons el Magnánim.
- STRAUSS, L. (2005). *Sobre la tiranía*. Madrid, Encuentro.
- SUNSTEIN, C. (2003). *República.com*. Barcelona, Paidós.
- VERGARA, J. (2005). La utopía neoliberal y sus críticos. *Utopía y praxis latinoamericana*, 10, 31, pp. 37-62.

## EL DELITO DE INCITACIÓN AL ODIOS (ARTÍCULO 510 CP): *QUO VADIS*

*Incitement to Hatred (Article 510 Spanish Criminal Code): Quo Vadis*

Jon-Mirena LANDA GOROSTIZA  
*Catedrático Derecho Penal. Universidad del País Vasco*

Enviado: 28 de junio de 2021  
Aceptado: 25 de octubre de 2021

### RESUMEN

El delito de incitación al odio del artículo 510 del Código penal español está inmerso en un debate doctrinal y jurisprudencial que no ha hecho sino agudizarse después de su última reforma en el año 2015. En esta contribución se hace una propuesta para su cabal interpretación en clave de protección de colectivos; se intenta diagnosticar en qué punto se encuentra la jurisprudencia a la hora de señalar los límites del ámbito de prohibición y, por último, se sugiere una orientación de futuro que pueda neutralizar los riesgos de una expansión sin límites de este precepto.

*Palabras clave:* incitación al odio; discurso de odio; delito de odio; discriminación; igualdad; libertad de expresión; derecho penal; democracia militante.

### ABSTRACT

Incitement to hatred (article 510 of the Spanish Criminal Code) remains in the middle of a doctrinal and jurisprudential turmoil that has only intensified since the latest reform in 2015. This contribution makes a proposal for its proper interpretation in terms of the protection of groups; it attempts to diagnose where the case law stands when it comes to indicating the limits of the scope of prohibition and, finally, it suggests a future direction that could neutralise the risks of an unrestricted expansion of this precept.

*Key words:* incitement to hatred; hate speech; hate crime; discrimination; equality; freedom of speech; criminal law; militant democracy.

## 1. INTRODUCCIÓN

Es difícil dar una visión clara de en qué consiste y qué prohíbe el delito de incitación al odio previsto en el artículo 510 del Código penal español de 1995 (CP). Más difícil todavía es prever su futura evolución (*Quo Vadis*) y si la doctrina y la jurisprudencia acabarán por encontrar un estado pacífico y satisfactorio de interpretación que, al día de hoy, no se vislumbra.

En esta contribución se aspira, no obstante, a suministrar esa visión de conjunto. Visión sobre cuál es el contenido del ámbito de prohibición de este precepto, en cuanto instrumento central dentro de los delitos de odio, y, también, cuál está siendo su evolución a la luz de la propia jurisprudencia del Tribunal Supremo y en particular de su Sentencia 675/2020 de 11 de diciembre. Este fallo asienta la última doctrina sobre el artículo 510 pero, a la vez, será una excusa para poder ilustrar sintética y críticamente el estado de la cuestión.

El marco y los objetivos de este estudio obligan a una exposición asertiva<sup>1</sup> antes que exhaustiva; de tesis interpretativa propia antes que de exposición en detalle de la ya inabarcable literatura<sup>2</sup>. Para ello, en primer término, se señalará una propuesta interpretativa del delito de incitación al odio (apartado 1) que luego se contrastará con el estado de la jurisprudencia (apartado 2) y finalizará con unas reflexiones finales, más de índole político-criminal, que aspiran a ofrecer orientación dado el estado de agitación en que se encuentra inmerso este precepto (apartado 3).

### 1.1. *Incitación al odio: sentido colectivo de tutela*

En una visión de conjunto el artículo 510 no prevé en realidad una única prohibición penal, sino que, tras la reforma por LO 1/2015, podría afirmarse

1. Para un estudio más argumentado y en profundidad de las posiciones que se mantendrán en el artículo véase Landa, 2018; en particular respecto de la valoración de los estándares internacionales Landa, 2020; y también, especialmente respecto de la discusión del bien jurídico Landa, 2021.

2. Puede consultarse un estado actualizado de la discusión y de la literatura no sólo jurídico-penal sino también incluyendo la mirada desde las ciencias sociales, el derecho internacional de los derechos humanos o el derecho privado en Laurenzo/Daunis, 2021.

que despliega hasta 6 figuras penales diferentes sobre las que, además, se proyectan diversos tipos cualificados (Gascón, 2015, 73 ss.; Gascón, 2016, 192 ss.). Los tipos básicos se dividen, sin embargo, en dos bloques diferenciados o dos conductas típicas referenciales de las demás: la incitatoria y la de matriz injuriosa.

En efecto, en primer lugar, el artículo 510.1 prohíbe un bloque de conductas de incitación pública “grave”<sup>3</sup> (penas de 1 a 4 años de prisión y multa) o delitos de incitación en sentido estricto, que extiende dicha prohibición además a comportamientos propios de la cadena de difusión del discurso de incitación<sup>4</sup> y a una modalidad particular de incitación por medio de la apología<sup>5</sup> de crímenes de derecho penal internacional (art. 510.1 a, b y c).

El segundo bloque de tipos básicos<sup>6</sup> –o si se prefiere de tipos atenuados respecto del primer bloque señalado–, prohíbe delitos “menos graves” (penas de 6 meses a 2 años de prisión y multa), que se cifran en conductas injuriosas –en sentido amplio– de matriz colectiva que lesionen la dignidad humana<sup>7</sup>, con inclusión de la cadena de difusión del discurso injurioso<sup>8</sup> y una modali-

3. Delito de incitación que comprende según el tenor literal (art. 510.1.a) conductas que públicamente “(...) fomenten, promuevan o inciten, directa o indirectamente, al odio, hostilidad, discriminación o violencia (...)”. La doctrina, mayoritariamente, se hace eco de tal ampliación con tono crítico. Véase, al respecto, por todos, sólo, Muñoz, 2019, 740 ss.

4. Identificamos la “cadena de difusión” con las conductas descritas en el art. 510.1.b cuando aluden a quienes “produzcan, elaboren, posean con la finalidad de distribuir, faciliten a terceras personas el acceso, distribuyan, difundan o vendan escritos o cualquier otra clase de material o soportes que por su contenido sean idóneos para fomentar, promover o incitar directa o indirectamente al odio, hostilidad, discriminación o violencia (...)”.

5. Manejamos aquí el término apología no en sentido legal estricto (artículo 18.1 segundo párrafo CP cuyos verbos típicos son ensalzar y/o enaltecer) sino en un sentido literal más amplio que alude, según la RAE (2021) al “Discurso de palabra o por escrito, en defensa o alabanza de alguien o algo.” En concreto de conformidad con el art. 510.1.c y a diferencia del artículo 18 citado, se alude más allá de enaltecer –y sin mención a justificar (que sin embargo si se contiene en el art. 510.2.b)– a conductas que públicamente “nieguen, trivialicen gravemente o enaltezcan los delitos de genocidio, de lesa humanidad o contra las personas y bienes protegidos en caso de conflicto armado, o enaltezcan a sus autores (...)”. Véase, también, Alastuey, 2014, 12.

6. Tamarit, 2016, 1669, alude al artículo 510.2 como una previsión que contiene una “extensión del ámbito de lo típico” negando que se trate de tipos privilegiados.

7. Art. 510.2 a): “Quienes lesionen la dignidad de las personas mediante acciones que entrañen humillación, menosprecio o descrédito (...)”.

8. Art. 510.2.a): “Quienes (...) produzcan, elaboren, posean con la finalidad de distribuir, faciliten a terceras personas el acceso, distribuyan, difundan o vendan escritos

dad particular de “injuria” por medio de la apología de delitos xenófobos y/o discriminatorios (art. 510.2 a y b).

Como se puede comprobar hay una simetría en la técnica legislativa en la medida en que a la conducta incitatoria o injuriosa de referencia, se anuda la prohibición por extensión, en primer lugar, de la correspondiente cadena de difusión y, en segundo lugar, de conductas de apología en sentido amplio que giran sobre aquella. Es como si el legislador visualizara dos grupos o constelaciones de casos de discursos del odio penalmente relevantes: los incitatorios que son la antesala del paso al acto (“inminencia”: peligro real e inminente de actuación ulterior) y los que, en un menor umbral de gravedad, contribuyen grave y eficazmente a demonizar, a denostar, al colectivo de referencia en un nivel aún algo más adelantado como fase previa al estadio de inminencia en la agresión. Una tal distinción entre discurso incitatorio en sentido estricto (art. 510.1) y discurso “injuriante” (art. 510.2), que ya recogía antes el originario artículo 510 (Landa, 1999, 231 ss.), se antoja de tan difícil delimitación que el legislador establece una cláusula agravatoria –a modo de puente– de este último (art. 510.2 *in fine*)<sup>9</sup> para hacerlo equivalente penológicamente al primero, cuando las modalidades de injuria colectiva tengan un efecto incitatorio (generación de “clima”) más allá de una mera lesión de la dignidad humana de las personas afectadas. Con otras palabras, si el discurso injuriante o determinadas apologías son tan incisivos que resultan ser equivalentes a la incitación, entonces la pena escala y se aplica la más grave prevista en la letra “a” del párrafo primero del artículo 510 CP.

La cláusula de equivalencia señalada no es, sin embargo, la única previsión que tiene efectos agravatorios. El artículo 510 CP en sus párrafos 3 y 4 describe dos cláusulas agravatorias, en su caso acumulables, para supuestos, respectivamente, de gran difusión del discurso y/o de idoneidad para alterar la paz pública.

---

o cualquier otra clase de material o soportes que por su contenido sean idóneos para lesionar la dignidad de las personas por representar una grave humillación, menosprecio o descrédito (...).”

9. “Los hechos serán castigados con una pena de uno a cuatro años de prisión y multa de seis a doce meses cuando de ese modo se promueva o favorezca un clima de violencia, hostilidad, odio o discriminación contra los mencionados grupos.” Cláusula de equivalencia que, como enseguida argumentaremos, debe entenderse que proyecta su efecto sobre el conjunto del apartado 2 del artículo 510 y no, exclusivamente, sobre su letra “b”.

Más allá de las diferencias entre conductas básicas y agravadas, hay dos elementos estructurales comunes a todos los tipos penales contenidos en el artículo 510 CP: uno, la acción, la dinámica comisiva, que (dos) se dirige contra un colectivo y se colorea por un elemento subjetivo, motivacional, que convierte a la dirección colectiva de la acción en un elemento buscado, intencional, que debería excluir el azar de provocar casualmente odio, violencia o discriminación mediante conductas temerarias o imprudentes. El motivo del actuar confirma que la voluntad agresiva o de ataque del sujeto agente es una diana grupal aun cuando el vehículo pueda ser incluso una actuación dirigida a una persona concreta, pero, en este último caso extremo, siempre que el sujeto pasivo resulte destinatario de la acción como “representante”, vicario, del grupo al cual la acción se conecta (“contra una persona determinada por razón de su pertenencia a aquél [grupo]”)<sup>10</sup>.

Detengámonos a continuación, brevemente, en caracterizar algo más en detalle únicamente las dos modalidades más básicas y generales del artículo 510.

### 1.2. *Incitación pública al odio (art. 510.1.a CP)*

La primera modalidad típica puede denominarse delito de incitación pública al odio (art. 510.1.a CP) en la que se ha sustituido la anterior referencia a la “provocación” (*los que provocaren*) como verbo típico principal y único, por la conducta de quienes “fomenten, promuevan o inciten directa o indirectamente”<sup>11</sup> al odio, hostilidad, discriminación o violencia. Esta modificación parece ya definitivamente aclarar la polémica sobre si el delito del artículo 510 CP debía ser interpretado como una modalidad de provocación a un delito en concreto en la línea de los actos preparatorios punibles y particularmente según la modalidad prevista en el artículo 18 CP (Portilla, 2016, 387; Alastuey, 2014, 10). Según el nuevo tenor típico el objeto de la

10. El artículo 510 recoge dichos elementos estructurales con el siguiente tenor literal: “(...) contra un grupo, una parte del mismo o contra una persona determinada por razón de su pertenencia a aquél” y “por motivos racistas, antisemitas u otros referentes a la ideología, religión o creencias, situación familiar, la pertenencia de sus miembros a una etnia, raza o nación, su origen nacional, su sexo, orientación o identidad sexual, por razones de género, enfermedad o discapacidad”.

11. Verbos típicos probablemente copiados de la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI) y su definición de delitos de odio: véase al respecto ECRI, 2016, 4.

incitación, fomento o promoción no tiene por qué ser una conducta delictiva en particular y como ya sugerimos para la versión anterior de este precepto se trataría de una incitación –o provocación– *sui generis* (Landa, 1999, 223 ss.) que pretende aprehender en la prohibición penal discursos destinados a amplios sectores de la población para incidir negativamente en las relaciones de pacífica convivencia entre grupos y colectivos con afcción potencial de sus derechos fundamentales.

Al perderse definitivamente la referencia a un delito concreto como objeto de la incitación, promoción o fomento, la interpretación del precepto queda excesivamente abierta y sólo puede perfilarse la prohibición penal de conformidad con el mandato de taxatividad del principio de legalidad si se lleva a cabo una articulación restrictiva de interpretación “conforme”<sup>12</sup> con sus bases de constitucionalidad que pasa, simultáneamente, por una reducción teleológica del tipo atenta a la dimensión colectiva de su objeto de tutela. Con otras palabras, se debe recurrir a ver en el verbo típico *incitar* un elemento tendencial (interpretación “conforme” con la doctrina del TC) que haga de criterio rector para identificar la imagen típica central que entra en el ámbito de prohibición de la norma.

Y ello remite a una “tendencia” –la de incitar– a implicar a sectores crecientes de la población en el enfrentamiento colectivo. Y en esa línea se añaden los otros verbos típicos –promover y fomentar– que apuntan, como equivalentes funcionales, en la misma dirección: a saber, la de “mover voluntades” de manera inequívocamente dolosa hacia comportamientos de odio, violencia o discriminación contra grupos diana como modo típico de agresión.

Incitar, promover o fomentar son conductas que pretenden establecer –e implicar a otros para– una actuación agresiva contra un colectivo o minoría especialmente vulnerable. El medio inicial es la palabra del agitador, pero la voluntad dolosa de la propaganda desplegada es conseguir despertar en un destinatario plural la agresión contra el colectivo diana en cuestión. Se persigue una actuación a modo de “simiente” lanzada “al viento” con el ánimo fundado de que arraigue en terreno fértil: esto es, que cale en la voluntad de otras personas (Del Rosal, 2016, 1287). Es un comportamiento finalista y requiere en términos jurídico-penales una dinámica de implicar a terceras personas

12. Véase Lascurain, 2016, 377 y *passim*, quien insiste en un criterio moderado de deferencia con el legislador en el control de las leyes penales que se desarrolle desde los principios. En nuestro caso como es obvio el ejercicio de interpretación conforme debe tomar como referencia central la STC 235/2007, de 7 de noviembre.

de forma intensa dolosa y eficaz en el contexto de sumarse a discriminar/ odiar/realizar hechos violentos contra los miembros del colectivo diana.

Lo señalado se refuerza si reparamos en la ubicación sistemática de estas prohibiciones. En efecto, el artículo 510.1.a. CP, se encuentra incardinado entre los delitos cometidos “con ocasión del ejercicio de los derechos fundamentales y de las libertades públicas garantizadas por la Constitución” y su núcleo típico esencial gira en torno a conductas de “incitación”, esto es, aquellas que denotan un elemento tendencial que sean susceptibles de despertar (promover, fomentar) hostilidad (odio) en un sentido amplio o algunas de sus sub-especies como violencia o discriminación. La relevancia penal de la conducta se alcanza, sin embargo, cuando el contenido tendencial es de tal intensidad que puede colegirse con claridad que la hostilidad, el odio, la violencia o la discriminación se despliegan como medios eficaces para promover, fomentar o incitar su repetición a una escala que pueda llegar a afectar el ejercicio de derechos fundamentales (y no simple y llanamente cualquier derecho) de los miembros del colectivo contra el que el discurso se despliega. No basta una llamada a los malos sentimientos, incluso a una vaga e imprecisa coacción o incluso a la discriminación en forma, por poner un ejemplo, de simple boicot, si de ello no se colige, además, de forma clara que todo lo anterior son medios idóneos y buscados dolosamente para colocar a todo un colectivo –o una parte significativa del mismo– en una situación sistemática de inferioridad y de denegación potencial de derechos fundamentales del más alto rango como los propios de los artículos 15 y siguientes de la Constitución española<sup>13</sup>. El artículo 510.1.a CP no aspira a castigar con hasta 4 años de prisión todo tipo de incitación en su sentido literal y jurídico formal. Se impone por interpretación sistemática y reducción teleológica de protección del bien jurídico tutelado un mínimo de gravedad en el elemento tendencial que descarte supuestos menos graves.

Esta propuesta coloca al “paso al acto”, como segundo eslabón después del acto de agitación, en el punto nuclear que alberga un potencial suficiente

13. La sección primera del capítulo II del título primero de la CE 1978 (artículos 15 y siguientes) comprende, justo después del artículo 14 (principio de igualdad y prohibición de discriminación), un conjunto de derechos fundamentales de la importancia del derecho a la vida, a la integridad física, a la prohibición de la tortura, tratos inhumanos o degradantes (art. 15); libertad ideológica, religiosa y de culto (art. 16); derecho a la libertad y la seguridad (art. 17); derecho al honor, intimidad, propia imagen (art. 18); residencia y libre circulación (art. 19); libertad de expresión, pensamiento e información (art. 20)...Este es el suelo referencial de restricción de derechos en términos sistemáticos.



para desencadenar posteriores progresiones agresivas. El paso al acto todavía no supone un riesgo de explosión colectiva inminente, a modo de choque físico entre colectivos, que pondría en riesgo la paz pública y que nos remite a una de las nuevas conductas agravadas (art. 510.4 CP). En el tipo básico del párrafo 1 el paso al acto requiere únicamente inminencia de su producción en condiciones *ex ante* que lo convierten en muy probable<sup>14</sup>. La seguridad existencial del grupo diana como condición de disfrute de derechos fundamentales contará después de la agitación con nuevos adeptos, nuevos enemigos que han sido eficazmente excitados o puestos en marcha hacia la agresión colectiva contra aquélla. La propaganda es típicamente relevante si en el contexto en que se vierte hace crisis (“contexto de crisis”) en el sentido de que cualquier observador imparcial afirmarí que el discurso persigue la emulación inminente. No hace falta que la chispa incitatoria lleve a la explosión colectiva de agresión (“cacería” en marcha del colectivo diana) pero sí que se necesita poder afirmar que tiene un claro potencial real de ser emulado e incorporar adeptos activos dispuestos a extender el discurso de odio, agresión o discriminación. Piénsese en gritar “Alá es grande” en situaciones de psicosis frente a un público congregado después de atentados terroristas de gran impacto mediático o llamadas a “eliminar de raíz a la ratas musulmanas que vienen a matarnos”.

Lo dicho hasta el momento se ve igualmente reforzado en su lógica si tenemos en cuenta que el nuevo tenor literal del artículo 510.1.a CP se refiere tanto a la incitación directa como a la indirecta (“incite directa o indirectamente”)<sup>15</sup> con lo que el contenido de injusto no puede derivarse sin más de la crudeza de las palabras o de lo evidente y grosero del discurso de agitación sino de su “puesta en escena”, de su inserción eficaz y dolosa en un contexto en el que intersubjetivamente se convierte en medio idóneo para mover las voluntades hacia la agresión colectiva.

Lo señalado, de cualquier manera, debe materializarse “públicamente” como criterio añadido y reductor de la esfera típica (Garrocho, 2017, 1796). Y es que la gravedad de las penas contempladas parece aconsejar que la prohibición penal lo sea únicamente de aquellos discursos que se propaguen de forma pública excluyendo por tanto aquellos que, con las mismas palabras y

14. Es un delito de peligro hipotético o posible. Muy crítico, sin embargo, con sólidos argumentos, sobre la viabilidad práctica de un tal juicio de peligrosidad desde la óptica común de los delitos -expresivos- de terrorismo y de odio, Portilla, 2021, 329 ss.

15. Muy crítico al respecto, sólo, por todos, Del Rosal, 2016, 1287; considera, por el contrario, que el nuevo tenor ayuda a solucionar problemas Valls, 2015, 866.

gravedad, se vierten sin embargo en espacios privados o semi-privados. En efecto, la proyección pública del discurso aumenta su potencial de envenenamiento del ambiente o clima que puede determinar la puesta en contacto con el objeto de tutela precipitando el paso al acto. Lo público apunta por tanto al colectivo destinatario sobre el que habrá que distinguir a su vez el supuesto estándar de gravedad de su modalidad agravada por hacerse “accesible a un elevado número de personas” (art. 510.4 CP).

La interpretación propuesta se cohonesta fluidamente con el test de relevancia que se propone en el denominado Plan de Acción de Rabat (United Nations, 2013) que suministra los criterios necesarios para una lectura contextual de las conductas incitatorias<sup>16</sup>. Se trata de una propuesta que organiza el análisis contextual de las conductas de incitación para poder filtrar las más graves con la intención de seleccionar aquéllas a las que debe aparejarse un castigo penal. Dicho test de severidad permite medir el nivel de peligrosidad de la incitación que nosotros añadiríamos se trata de “peligrosidad para que se pase al acto”. El test de severidad ha sido recientemente sintetizado por la Recomendación de Política General número 15 (ECRI, 2016, 21) sugiriendo un análisis contextual de cada conducta de incitación en seis puntos:

(a) el contexto en el que se utiliza el discurso de odio en cuestión (especialmente si ya existen tensiones graves relacionadas con este discurso en la sociedad);

(b) la capacidad que tiene la persona que emplea el discurso de odio para ejercer influencia sobre los demás (con motivo de ser por ejemplo un líder político, religioso o de una comunidad);

(c) la naturaleza y contundencia del lenguaje empleado (si es provocativo y directo, si utiliza información engañosa, difusión de estereotipos negativos y estigmatización, o si es capaz por otros medios de incitar a la comisión de actos de violencia, intimidación, hostilidad o discriminación);

(d) el contexto de los comentarios específicos (si son un hecho aislado o reiterado, o si se puede considerar que se equilibra con otras expresiones pronunciadas por la misma persona o por otras, especialmente durante el debate);

(e) el medio utilizado (si puede o no provocar una respuesta inmediata de la audiencia como en un acto público en directo); y

16. En la misma línea se pronuncia también Ashby, 2017, 299 ss. y 263 ss. (y *passim*) proponiendo las bases de aproximación al estándar de incitación en derecho penal internacional precisamente a partir de una aproximación contextual que remite a diversos criterios de análisis del riesgo de paso al acto violento muy atento, en su caso, a la incorporación del *expertise* de las ciencias sociales en los juicios de pronóstico.

(f) la naturaleza de la audiencia (si tiene o no los medios para o si es propensa o susceptible de mezclarse en actos de violencia, intimidación, hostilidad o discriminación).

Estos criterios por tanto reúnen el conjunto de parámetros relevantes<sup>17</sup> para determinar la severidad del discurso del odio que en definitiva alcanzarán relevancia jurídico-penal cuando de ellos se pueda colegir el “efecto contagio” o “el paso al acto” en términos de inminencia con afección potencial de derechos fundamentales del colectivo en cuestión. El hacer “crisis” es una conclusión interpretativa cuyo resultado se deriva de la mirada contextual señalada.

Así configurado este delito de incitación grave supone el referente esencial de todo el artículo 510 CP y no una mera modalidad comisiva entre las demás. Y ello porque los demás tipos previstos en el precepto hacen menciones de equivalencia o de referencia a esta modalidad más grave de discurso. En concreto, la modalidad incitatoria que denominamos cadena de difusión (art. 510.1.b CP) sólo integra el tipo cuando los comportamientos en cuestión “por su contenido sean idóneos para fomentar, promover o incitar directa o indirectamente al odio, hostilidad discriminación o violencia”; y, en la misma línea, la apología incitatoria (art. 501.1.c) sólo tiene relevancia típica cuando “se promueva o favorezca un clima de violencia, hostilidad, odio o discriminación”. En el párrafo segundo del artículo 510 CP, la modalidad de injuria colectiva también retiene referencias de enlace con el delito de incitación grave del art. 510.1.a CP, ya que sus diversos apartados (art. 510.2. “a” y “b” CP) se hacen equivalentes y se les aplica la pena más grave (1 a 4 años de prisión y multa frente a 6 meses a 2 años de prisión y multa) cuando el discurso insultante, su cadena de difusión, o sus formas de apología “promueva o favorezca un clima de violencia, hostilidad, odio o discriminación”. Se podría acudir a la metáfora de que el conjunto del artículo 510 CP “mira” hacia su primera modalidad comisiva (art. 510.1.a CP) sobre cuya base se organizan las previsiones que clasifican y filtran las distintas constelaciones de casos según su gravedad y su dinámica comisiva. Las menciones a la “idoneidad” para incitar o a la efectiva promoción de un “clima” violento, discriminatorio o de odio establecen “puentes” o “conexiones” de sentido con las demás modalidades que deben explicarse, por tanto, desde una misma unidad teleológica de protección.

17. Véase en la misma línea Landa, 2012, 342 ss., en donde se indicaban un listado no exhaustivo de sub-criterios esencialmente coincidente.

### 1.3. *La injuria colectiva de odio y la cadena de difusión del discurso de odio injurioso*

El actual párrafo segundo del artículo 510 CP incluye, en su letra “a”, dos modalidades diferenciadas de conductas injuriosas, pero de matriz colectiva (Lamarca, 2017, 955). Ambas corren paralelas a los delitos de incitación grave (art. 510.1.a CP) y a su cadena de difusión (art. 510.1.b CP) de la misma manera que, también, hay un paralelo a la “apología” de delitos de derecho penal internacional incriminándose en la letra “b” del art. 510.2 CP la “apología” de delitos “comunes” de odio.

El sentido de tutela y una cabal interpretación de estas modalidades típicas sólo puede obtenerse del hecho de que están sistemáticamente incluidas a continuación de las conductas de incitación ya vistas en el párrafo primero y, por tanto, son otro tipo de prohibiciones que buscan –con un castigo algo más leve (6 meses a 2 años de prisión y multa)– proteger a colectivos o minorías especialmente vulnerables de agresiones a su seguridad en un nivel más adelantado que el de la propia incitación indirecta y frente a un tipo de constelaciones de casos diferenciado.

En concreto la primera modalidad se apoya en dos pilares: lesionar la dignidad de las personas en primer lugar y, en segundo lugar, por medio de conductas que entrañen “humillación, menosprecio o descrédito” de alguno de los grupos diana (sea en su conjunto, en una parte o en una de las personas como representante de aquéllos). Una consideración aislada de la “lesión de la dignidad humana” o de conductas de “humillación, menosprecio o descrédito” abre el tipo penal hasta el infinito. Y ello determina además problemas de delimitación concursal con otros preceptos penales como el delito de trato inhumano y degradante (art. 173 CP), los delitos contra el honor (art. 208) o los delitos contra los sentimientos religiosos (art. 524 ss.)<sup>18</sup>. Cabe en el tenor literal pero vacía completamente del sentido de tutela al tipo penal una interpretación en clave individual de estos elementos gramaticales. La aproximación interpretativa (círculo hermenéutico) debe re-leer el precepto a la búsqueda de cuándo lesionar la dignidad humana y humillar, menospreciar o desacreditar tiene un potencial que afecta, no a una persona, sino a todo un colectivo, aunque sea de manera potencial. No se puede tratar de cualquier afección del honor ni siquiera en clave discriminatoria. Se trata de conductas

18. Portilla, 2016, 406; también Tamarit, 2016, 1670, abogando por dar preferencia al art. 510 por razones de especialidad o alternatividad.

graves que como elemento tendencial apuntan a denostar, demonizar, a un colectivo. Son injurias colectivas, en un sentido amplio, que buscan asentar una imagen de las personas de un grupo o minoría especialmente vulnerable como inferiores, privadas de dignidad humana como para poder ser consideradas en igualdad a las demás. Cuando en términos sociales se va dibujando una imagen de enemigo colectivo y se le deshumaniza se va allanando el terreno para la posterior agresión que se puede precipitar mediante incitaciones del párrafo primero del art. 510 CP<sup>19</sup>. El tipo de lesión de la dignidad humana que se produce por conductas humillantes (quebrar su autoestima, su estatus de persona respetable en igualdad), de menosprecio (adscripciones de menor valor a sujetos y grupos) o de descrédito (restar crédito: vaciar de valor) es fundamentalmente finalista: es decir, busca ir segregando al grupo para justificar su inferioridad y convalidar futuras agresiones. Si la incitación indirecta del art. 510.1 CP se articula en torno al paso al acto inminente, la “injuria” colectiva deshumaniza al colectivo como fase aún más adelantada.

Una tal explicación incorpora el elemento tendencial de la STC 235/2007 (FD 5º) como parámetro corrector del ámbito literal del tipo, orientando el sentido de tutela y evitando su eventual inconstitucionalidad por interferencia ilegítima del núcleo esencial de la libertad de expresión. Debe identificarse con claridad que el comportamiento se ve transido de un ánimo de humillación, desprecio o descrédito gratuito: esto es, que no guarda relación alguna con el discurso o expresión correspondiente. El ánimo deliberado de menosprecio, humillación o descrédito con expresiones ultrajantes y ofensivas sin relación alguna con las opiniones o ideas que se están expresando y, por tanto, innecesarias a este propósito, suponen un primer filtro de relevancia de las expresiones. Pero se debe añadir que además todo ello se dirige contra un grupo diana: contra ellos se está azuzando una imagen negativa. Se busca dibujar la diana mediante una caracterización negativa y repulsiva del colectivo. Se están preparando las “razones” que luego permitirán agredir contra objetivos ya deshumanizados, privados de dignidad. El núcleo de protección no es sin más la dignidad humana, ni el honor de cada persona o su integridad moral: sino la combinación de todas ellas como vehículo de agresión a la seguridad existencial del grupo que se conmoverá y verá típicamente lesiona-

19. Y de ahí la oportunidad del apartado final que hace de puente entre las constelaciones de casos del párrafo 2 y el párrafo 1 del Artículo 510 ya que, como indica Aguilar, 2015, 206, los supuestos injuriosos de matriz colectiva “normalmente” serán también incitatorios.

do cuando potencialmente los discursos ya han segado la hierba para que la agresión y su incitación se desplieguen sin obstáculos. Es por tanto la coloración que otorga el ámbito subjetivo (por razón de la pertenencia al grupo) y la funcionalización de orientación grupal de la conducta la que permite construir un filtro para seleccionar de entre todas las conductas humillantes, de menosprecio o de descrédito sólo aquellas que tienen intensidad como para lesionar la dignidad de las personas que pertenecen al grupo porque no interesa tanto un insulto particular sino el impacto en el grupo diana. Si de la conducta no se deriva claramente la orientación de agresión grupal debería decaer la relevancia típica y reconducirse en su caso hacia otros preceptos de matriz individual (injurias, trato inhumano, etc.).

En síntesis: no se protege el honor colectivo ni la dignidad humana ni la integridad moral sino su afección con tal intensidad que entraña un potencial agresivo para con el colectivo diana en términos –amplios– de seguridad existencial. Y ese potencial deberá rastrearse en una valoración de conjunto –y en contexto– del discurso expresado, especialmente atenta a los componentes subjetivos del tipo que otorguen la coloración típica.

La segunda modalidad de este tipo de conductas de matriz injuriosa es, como en el art. 510.1.b CP las “cadenas consolidadas de propaganda” en las que, en vez de idoneidad incitadora, deberá constatarse su potencial (idoneidad) para lesionar la dignidad y humillar, menospreciar o desacreditar al colectivo de referencia (art. 510.2.a *in fine*). La dinámica comisiva que esto implica, el hecho de ser injurias y atentados colectivos a la dignidad humana “enlatados pero permanentes”, será el punto clave de identificación<sup>20</sup>.

La propuesta de interpretación señalada no desconoce el riesgo de excesivo adelantamiento de ambas modalidades de este art. 510.2.a CP y los fallos de técnica legislativa por falta de precisión y criterios para determinar constelaciones de casos más precisas y acordes con el principio de proporcionalidad en el castigo<sup>21</sup>. Sirva por tanto lo sugerido únicamente como propuesta de

20. Por más que el legislador haya configurado la clausula de idoneidad no sobre cualquier contenido humillante, de menosprecio o descrédito de la primera parte de la letra “a” del art. 510.2 sino únicamente sobre una conducta “grave”, será la orientación colectiva y su funcionalización en términos de preparación de la agresión el filtro fundamental. No obstante, sí que de esa mención de “gravedad” se debe extraer una orientación de mayor restricción de la prohibición penal en este tipo de propaganda vía escritos y soportes permanentes.

21. Portilla, 2016, 406-407, quien indica que esta conducta (delito de mera actividad) y su “cadena de difusión” no son sino actos preparatorios (la última de la primera) y

*lege lata* a efectos de intentar una interpretación conforme con sus bases de constitucionalidad por principio de deferencia hacia el legislador (Lascurain, 2016, 377 ss.).

## 2. SENTENCIA DEL TRIBUNAL SUPREMO 675/2020: “EL CASO BATALLÓN DE CASTIGO”

La presentación hecha del delito de incitación se orienta a una tutela más de índole colectivo antes que individual. Se configura como una tutela de grupos antes que de una persona en una mirada individual a sus bienes jurídicos. No es, sin embargo, la posición dominante ni en la doctrina ni en la jurisprudencia.

En la doctrina española desde un principio se generalizó una perspectiva más de tipo antidiscriminatorio en clave individualista a la hora de intentar dilucidar el sentido de tutela de los delitos de odio. Se partía del derecho a la igualdad como paradigma y sólo en un segundo nivel se buscaban referentes colectivos de tutela<sup>22</sup>. Por supuesto que había posturas muy críticas y sólidas que buscaban una reducción teleológica del ámbito de prohibición y que, en conjunto, endosaban las implicaciones colectivas del daño social al que apunta el delito de odio<sup>23</sup>. Pero ha de insistirse en que el cuadro global de la doctrina y la praxis forense ha tendido a una conjetura de sentido en clave de defensa individual de derechos a partir de la cual, en su caso, se va ampliando la mirada a aspectos más o menos supraindividuales<sup>24</sup>.

---

critica además el desproporcionado castigo que implica su equiparación penológica; también, en la misma línea crítica, Tamarit, 2016, 1669-1670, incidiendo en que en realidad la mens legislatoris ha pretendido incorporar estas modalidades como tipos de recogida para reducir el riesgo de impunidad de conductas incitatorias graves por una jurisprudencia restrictiva pero que, tal y como se perfilan, serán difícilmente eficaces y operativas por no distinguirse con claridad de las primeras y, además, abren el tipo a interferencias ilegítimas de derechos fundamentales.

22. Un cartografiado exhaustivo de la situación en la década de los 90 en Landa, 1999, 217 ss.

23. Paradigmáticamente al respecto ya Laurenzo, 1996, 219 ss.; y, con una propuesta actualizada en la misma línea Laurenzo, 2021.

24. Véase, sin ánimo de exhaustividad y como botón de muestra el panorama de propuestas después de la LO 1/2015 que reflejan abrumadoramente esa pre-comprensión antidiscriminatoria (por supuesto con diversos acentos), por todos, Muñoz, 2019, 740 ss., apostando por una clara contextualización antidiscriminatoria de los tipos penales; Gómez, 2019: 30 (con ulteriores referencias) y Gómez, 2016: 11 s., él mismo con una

Una perspectiva individual nos deja indefensos ante el delito del artículo 510 porque priva a la interpretación de criterios seguros para decidir qué discursos son o no relevantes para el derecho penal. La perspectiva individual, la mera dignidad de la persona y su eventual lesión, es un criterio demasiado general para poder contener la prohibición penal y respetar ámbitos esenciales de la libertad de expresión o ideológica. Además, en todo caso, da pábulo al decisionismo y la arbitrariedad.

Como muestra un botón. Ya en la primera sentencia que el Tribunal Supremo aplica el 510 en su nueva versión vigente tras la reforma del año 2015 (LO 1/2015), se tiende a caracterizar este precepto en términos, a nuestro juicio, poco precisos. Se trata de la sentencia del Tribunal Supremo 72/2018, de 9 febrero, que confirma el castigo por delito de incitación al odio en un

---

propuesta mixta de bien jurídico individual colectiva; también De Vicente, 2018, 106 ss., adhiriéndose a lo que tilda de doctrina mayoritaria que “con razón” dice debe ligar el bien jurídico con el derecho a no ser discriminado (con una ulterior descripción además de las diferentes posiciones de la doctrina española con una buena síntesis del panorama); Miró, 2017, 50-51, cifrando el sentido de tutela en una “puesta en peligro más o menos remota de intereses individuales relacionados con la dignidad y la autonomía personal de cualquier individuo del grupo” también con ulteriores referencias a las posiciones con una buena síntesis de la literatura según propuestas de tutela según se sitúe el objeto en el derecho a no ser discriminado, la dignidad personal, la seguridad del grupo, la paz pública o “diferentes combinaciones mixtas de tales intereses y de otros individuales y colectivos”; y Portilla, 2016, 385 ss., según el cual, sin embargo, el bien jurídico protegido del artículo 510 varía en función de las conductas típicas: sería el derecho a la igualdad del colectivo afectado por el móvil en conductas de discriminación mientras que en el caso de referencias a la violencia señala la seguridad como objeto de tutela. Niega categóricamente el citado autor que en los casos de incitación al odio exista bien jurídico alguno y califica su incriminación como una “mera excusa para reprimir la libertad de expresión”. En clave fundamentalmente individual, recientemente, De Pablo/Tapia, 2017, 1 ss., con una propuesta “personalista” que incluye un estudio de la dignidad, honor y derecho a la igualdad y a no ser discriminado (con una orientación más “colectivizante” en un interesante estudio De Pablo, 2019, 344 ss., apuesta por el honor como bien jurídico colectivo en el contexto de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth respecto del colectivo LGTBI). Da una visión actualizada de posiciones al hilo del estudio de los sujetos pasivos, recientemente, Tapia, 2021. Apuestan, en el extremo opuesto, de forma nítida y unívoca por un bien jurídico supraindividual, por todos, recientemente, sólo, Dopico, 2020, 539 ss.; véanse también la exposición de Daunis, 2021, 295 ss. (con ulteriores referencias), quien aunque hace referencia a la discriminación su orientación es de tipo colectivo como Laurenzo, 2021. También en la misma línea, recientemente Correcher, 2021. Finalmente, para una visión de conjunto a un más alto nivel de abstracción con un sólido meta-análisis cartografiando de forma descriptiva y valorativa las diferentes orientaciones de tutela el riguroso estudio de Fuentes, 2017.



caso de tuits machistas que comentan en tono hiriente las cifras de mujeres asesinadas sugiriendo su “escaso” número, como quien desea que fueran más, con argumentos que incidían burda, grotesca y expresamente en todo tipo de prejuicios e insultos misóginos. A efectos más doctrinales se afirma, de manera parca, en su Fundamento de Derecho único:

Por su parte, el art. 510 Cp sanciona a quienes fomentan promueven la discriminación, el odio o la violencia contra grupos o asociaciones por distintos motivos que son recogidos, en el precepto. El elemento nuclear del hecho delictivo consiste en la expresión de epítetos, calificativos, o expresiones, que contienen un mensaje de odio que se transmite de forma genérica. Se trata de un tipo penal estructurado bajo la forma de delito de peligro, bastando para su realización, la generación de un peligro que se concreta en el mensaje con un contenido propio del “discurso del odio”, que lleva implícito el peligro al que se refieren los Convenios Internacionales de los que surge la tipicidad. Estos refieren la antijuricidad del discurso del odio sin necesidad de una exigencia que vaya más allá del propio discurso que contiene el mensaje de odio y que por sí mismo es contrario a la convivencia por eso considerado lesivo. El tipo penal requiere para su aplicación la constatación de la realización de unas ofensas incluidas en el discurso del odio pues esa inclusión ya supone la realización de una conducta que provoca, directa o indirectamente, sentimientos de odio, violencia, o de discriminación. De alguna manera son expresiones que, por su gravedad, por herir los sentimientos comunes a la ciudadanía, se integran en la tipicidad.

¿Qué imagen nos da aquí el TS del delito de incitación? Se insiste en su carácter de delito de peligro y en asociarlo al rechazable discurso de odio, pero falta una caracterización más precisa de cuándo ese discurso del odio entra en contacto con el bien jurídico protegido a efectos de determinar el umbral de relevancia jurídico-penal. También falta una clara identificación del mismo bien jurídico protegido. No se articulan, en definitiva, en términos jurídico-penales, cuales son los elementos tendenciales que deben informar el injusto típico y hay demasiadas referencias genéricas, vacías de contenido, a estándares internacionales que, en realidad, no ayudan a delimitar el ámbito de prohibición. De forma ambigua, hay referencias genéricas a la convivencia, pero no se va más allá.

En la misma línea, pero de forma algo más prolija, la Sentencia 675/2020, de 11 de diciembre, aquilata la última versión interpretativa del tipo penal que nos ocupa. Se trata de un concierto de grupos de música RAC (OI, Batallón de Castigo y Más Que Palabras) con contenidos incitadores. También

se analiza la relevancia penal de la propaganda de agitación neonazi, fascista y skinhead que en diversos formatos (merchandising, venta de música, hojas web...) se despliega por las personas que están detrás del entramado musical tanto durante el concierto, como antes y después. Los hechos enjuiciados eran anteriores al año 2015 pero el pronunciamiento jurisprudencial se extiende al delito del artículo 510 tanto anterior como posterior a la reforma (LO 1/2015) respecto del que el Tribunal Supremo ve, en lo esencial, una continuidad.

Es común a este y al anterior (STS 72/2018, de 9 febrero) pronunciamiento una cadena argumental en la que se va aproximando el cuerpo de doctrina tanto de los delitos de odio como de los delitos de apología y justificación del terrorismo (art. 578 CP), lo que lleva a hacer un recorrido por los referentes internacionales y europeos de ambos ámbitos al respecto. Y ello desemboca una vez más en afirmar que la forma de incitación puede ser directa o indirecta, no necesariamente a la comisión de un delito en concreto, pero que debe generar un riesgo abstracto (“puro, potencial o posible”) con afectación de la dignidad de la persona. La provocación deberá afectar a “(...) la esencia de la dignidad de la persona, fundamento del orden político y la paz social, según el artículo 10.1 CE” (Fundamento de Derecho Primero, punto 1).

A lo largo de la Sentencia, por tanto, parece que la referencia a la dignidad humana como objeto de tutela va ganando centralidad en el mismo sentido en que parece apuntar también la Fiscalía General del Estado<sup>25</sup>.

En definitiva, el Tribunal Supremo no se ha decantado por una propuesta interpretativa clara del bien jurídico. Mantiene una cierta ambigüedad, pero sigue construyendo su visión en una suerte de pre-comprensión individualista antes que colectiva; de mirada a un sujeto pasivo concreto antes que a un grupo. Existen movimientos que indican que la posición sobre el artículo 510 está cambiando. Sirva como evidencia que en la materia paralela y conexas de interpretación de la agravante de odio (artículo 22. 4º) se van multiplicando las referencias a la necesidad de que se traten de conductas que afecten a colectivos vulnerables como en el conocido caso Altsasu (Sentencia del Tribunal Supremo 458/2019, de 9 de octubre). En este supuesto acaba descartándose la aplicación del delito de odio con base en consideraciones de ausencia de daño

25. Circular 7/2019, de 14 de mayo, de la Fiscalía General del Estado, sobre pautas para interpretar los delitos de odio tipificados en el artículo 510 del Código Penal. Apartado 2.1.

colectivo (no se trata el destinatario, la Guardia Civil, de un grupo-diana, de un colectivo vulnerable).

También hay algunas referencias en la jurisprudencia más periféricas (*obiter dicta*) en que al hilo del análisis de delitos de terrorismo y fruto de la comparación de los delitos expresivos de odio (artículo 510) y de apología del terrorismo (artículos 578 y 579), el Tribunal Supremo parece irse deslizando a una posición mixta en la que junta a la dignidad humana debería aprehenderse también una dimensión colectiva del daño<sup>26</sup>.

### 3. REFLEXIONES FINALES

El delito de incitación al odio después de su última reforma en el año 2015, sigue sumido en una cierta indefinición jurisprudencial que se adivina en tránsito. También la doctrina sigue profundamente dividida entre visiones más individualistas o colectivas del ámbito de prohibición de la norma.

A lo anterior debe quizás añadirse que el ámbito ideológico y el de género están empezando a impactar en el edificio interpretativo de los delitos de odio tanto en su versión de delitos con palabras (artículo 510 CP) como con hechos (fundamentalmente la agravante del artículo 22. 4º). Con otras palabras, se están usando los delitos de odio, incluido el artículo 510, para intervenir penalmente contra conductas agresivas en el campo del debate político y de la violencia contra las mujeres.

La utilización de los delitos de odio para extender cabalmente la tutela penal frente a la violencia machista contra las mujeres más allá del ámbito de la pareja o doméstico, es una cuestión de gran calado y que requiere un

26. Así lo afirma, categóricamente Daunis, 2021, 298 con relación a las sentencias recogidas en la Memoria de la Fiscalía General del Estado publicada en el año 2020 a año judicial vencido (por tanto, relativa materialmente al año 2019): Sentencias 47/2019, de 4 de febrero; y 646/2018, de 14 de diciembre. En la primera de ellas se afirma literalmente: “El bien jurídico protegido por el tipo penal del art. 510 es la dignidad de las personas, y colectivos de personas, a los que por su especial vulnerabilidad el Código otorga una protección específica en el mencionado artículo” (Fundamento de Derecho segundo). A nuestro juicio, sin embargo, son pronunciamientos de comparación con los tipos penales del terrorismo (*obiter dicta*) y no tanto de análisis monográfico del artículo 510 y las referencias a la dimensión colectiva -incluidas aquéllas a la necesaria vulnerabilidad del grupo- vienen contextualizadas con otras múltiples referencias a la igualdad, la discriminación y otros valores constitucionales sin que pueda, hasta donde yo alcanzo a ver, colegirse con nitidez una toma de postura clara. Apuntan, eso sí, un horizonte de transición en la postura hasta la fecha mantenida.

análisis particular y diferenciado del resto de supuestos<sup>27</sup>. Las mujeres no son una minoría, menos aún “vulnerable”. Son la mitad de la población. Son, sin embargo, un grupo diana, discriminado en términos históricos y susceptible de dinámicas de agresión colectiva equivalentes, en parte, a las propias que dieron pie a la primera ola de delitos de odio en el campo étnico. Los estándares internacionales del derecho internacional de los derechos humanos y, en particular, el Convenio de Estambul<sup>28</sup>, imponen una serie de obligaciones particulares que encuentran en el ordenamiento jurídico español un amplio conjunto de instrumentos penales con el que los nuevos delitos de odio se tienen que armonizar sistemáticamente. Resulta, a mi juicio, sin embargo, disfuncional intentar pensar la forma de aplicación de los delitos de odio para proteger a las mujeres a partir de la inercia histórica de su proyección sobre colectivos étnicos<sup>29</sup>. Tal inercia, sin duda, puede desenfocar el tiro y derivar en puro punitivismo (Ortubay, 2021).

Por otra parte, se multiplican los casos, con profuso eco en los medios de comunicación, en los que se afirma como evidente el carácter de delito de odio en relación con conductas en el contexto del acalorado enfrentamiento ideológico entre partidos políticos. Pero no es sólo una cuestión de debate público, social y mediático. Las estadísticas del Ministerio del Interior reflejan en su último informe publicado en el año 2020 que los incidentes de tipo ideológico ocupan una cifra extraordinariamente abultada: ¡son incluso el primer grupo diana por encima de los colectivos étnicos!<sup>30</sup>. En contraste,

27. Debe quedar aquí abierto y por desarrollar, pues supera el marco de este estudio, la cuestión sobre si la lógica antidiscriminatoria por razones de género y su correlato penal es asimilable a la lógica de tutela de los colectivos vulnerables (de matriz sobre todo étnica) que originariamente fueron los objetos de tutela en los delitos de odio. Ver en tal sentido la reflexión que compartimos de Asua, 2020, 367 ss. y *passim*.

28. Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra la mujer y la violencia doméstica, hecho en Estambul el 11 de mayo de 2011. Instrumento de ratificación del Reino de España BOE, 6 de junio de 2014, nº 137.

29. Debe quedar aquí abierta, por desarrollar, y sólo apuntada, pues supera el marco de este estudio, la cuestión sobre si la lógica antidiscriminatoria por razones de género y su correlato penal es plenamente asimilable a la lógica de tutela de los colectivos vulnerables (de matriz sobre todo étnica) que originariamente fueron los objetos de tutela en los delitos de odio. Ver en tal sentido la reflexión que compartimos de Asua, 2020, 367 ss. y *passim*. Parece más bien que la densa normativa de protección penal contra la violencia de género y sexual y su propia dinámica impone un análisis diferencial de cómo debe coordinarse con los delitos de odio tanto de expresión (artículo 510) como sobre todo de agravación de pena (artículo 22. 4º CP).

30. Ministerio del interior, 2020, 30-31, refiere como grupo más numeroso 596 incidentes delictivos por ideología frente a los 515 por racismo/xenofobia de un total de 1706

la categoría -puramente- ideológica está ausente en nuestro ámbito jurídico europeo de referencia e incluso las estadísticas de la OSCE vetan su presencia. Sólo un país como Irlanda del Norte incluye la categoría “sectarismo” como reflejo de la inclusión del enfrentamiento ideológico violento en su pasado reciente (Landa/Garro, 2021, 53 ss.; Landa/Garro, 2020, 46 ss. y 115; y Landa, 2018b).

Parece evidente que las cifras estadísticas en España están lastradas por una indebida desviación de la aplicación de los delitos de odio al puro debate ideológico en el contexto del *procés* en Catalunya, incluida la tentación de una improcedente tutela institucional de policías y otras autoridades por esa vía (Anderez, 2019; Landa, 2018b; Landa, 2021). Aquí, además, como veíamos en el caso de la tutela de las mujeres, la dinámica de enfrentamiento se desentiende también estructuralmente del binomio “mayoría versus minoría”: son espacios ideológicos, minoritarios o no, que se enfrentan entre sí.

Podría aventurarse, por tanto, una hipótesis que aquí, a modo de colofón, sólo quedará apuntada: la evolución *sui generis* de la política criminal española (Landa, 2020) tiene el riesgo de perder completamente el norte a la hora de articular con sentido estos preceptos como resultado del *pecado original* de no haber sabido nunca muy bien cual era su núcleo típico ni como aplicarlo en la jurisdicción penal. Es el colectivo étnico el que está en el origen y marca la precomprensión cabal de los delitos de odio y sólo a partir de estos grupos diana, tanto en Europa como en Estados Unidos, se ha ido expandiendo su ámbito de tutela a otros colectivos. Pero una tal expansión se produjo en aquellos círculos jurídicos de una forma contenida y cautelosa. España, por el contrario, abrió desde el principio el arco de protección a demasiados grupos: hoy, además, tras la reciente entrada en vigor de la LO 8/2021, de protección de la infancia y la adolescencia, se sigue intensificando la total apertura del instrumento penal a todo tipo de colectivos<sup>31</sup>. Y esa apertura, combinada con la irresistible tentación de aplicar los delitos de odio a debates ideológicos o la transposición en bloque de las cadenas argumentales

---

incidentes (incluidos en el global los 108 incidentes potencialmente calificables como infracción administrativa).

31. Ley Orgánica 8/2021, de 4 de junio, de protección integral a la infancia y la adolescencia frente a la violencia. BOE, 5 de junio de 2021, n.º 134, en vigor desde el 25 de junio de 2021 de conformidad con su Disposición final vigésimo quinta. Dicha ley ha ampliado la agravante del artículo 22.4º CP o los delitos antidiscriminatorios de los artículos 511, 512, 515.4º y 314 CP a otras razones como la edad, aporofobia, exclusión social o identidad de género.

de la violencia de género, puede acabar siendo la tumba de cualquier racionalización de este tipo de preceptos.

Países como Alemania en que la matriz de partida es la criminalidad de motivación política, responden a un modelo de democracia militante en el que la línea roja de intervención está blindada constitucional y jurídicamente por un amplio consenso sobre los espectros ideológicos (extrema derecha sobre todo y otros extremismos) a vigilar y, en su caso, a castigar jurídicamente (Landa, 2018a). En España, sin embargo, en que se proclama la ausencia de una tal democracia militante, no resulta tan sencilla la criminalización de delitos expresivos de matriz ideológica como revela la intrincada discusión sobre la asimetría en el castigo de las apologías del terrorismo, de odio o eventualmente del fascismo (Roig, 2020). Urge un replanteamiento a fondo de hasta qué punto se puede construir una suerte de democracia militante “penal”, a la carta, sin un paralelo replanteamiento del modelo constitucional al respecto y con ausencia de un consenso político extenso y transversal. Los riesgos, en todo caso, son inmensos: graves interferencias en la libertad de expresión e ideológica (si los delitos de odio se empiezan a aplicar en todas las direcciones ideológicas y con profusión) y/o grave deslegitimación del sistema (si la intervención penal acaba por ser selectiva afectando a unos ámbitos ideológicos y no a otros: Landa, 2018a).

No saber bien en qué consistían los delitos de odio cuando se introdujeron al ordenamiento jurídico; una ampliación legislativa desmedida y sin criterio de su arco de protección; la ausencia radical de su aplicación jurisprudencial al principio; y la reciente deriva hacia su funcionalización para el control ideológico asimétrico y arbitrario o para abordar confusamente la violencia de género, son todas razones que pueden acabar por dar al traste definitivo con unos preceptos que, antes de nada, deberían proteger a quienes son sus destinatarios naturales: minorías vulnerables o mayorías que puedan acceder a ese estatus equivalente de estar en situación de necesidad de tutela como grupo diana en peligro.

*Quo Vadis.* A mi humilde entender sólo propuestas que retomen la perspectiva colectiva del daño y que se centren en ir construyendo criterios claros pero restrictivos de delimitación por grupos de sujetos pasivos (grupos diana), podrán ayudar a racionalizar una deriva interpretativa que, de lo contrario, puede acabar convirtiendo a los delitos de odio en una suerte de contraprograma de lo que debería ser el derecho penal del hecho en un Estado de Libertades. Si se impone una visión individualista del daño, como nudo refuerzo penal del principio de igualdad, no haremos sino multiplicar las penas

por los hechos en atención al foro interno. Y eso es lo contrario del derecho penal propio de un Estado social y democrático de Derecho donde los que deberían importar son los hechos (*cogitationis poenam nemo patitur*).

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR GARCÍA, M. A. (dir.). (2015). *Manual práctico para la investigación y enjuiciamiento de delitos de odio y discriminación*. Barcelona. Generalitat de Catalunya.
- ALASTUEY DOBÓN, C. (2014). “La reforma de los delitos de provocación al odio y justificación del genocidio en el Proyecto de Ley de 2013: consideraciones críticas”. *Diario La Ley* (Madrid), 8245.
- ANDEREZ BELATEGI, M. (2019). “La protección institucional a través del discurso de odio: problemática general con especial referencia al caso «Savva Terentyev c. Rusia»”, en Alonso Rimo, A., Colomer Bea, D. (dir./coord.). *Derecho penal preventivo, orden público y seguridad ciudadana*. Pamplona. Aranzadi-Thomson Reuters, pp. 511-538.
- ASHBY WILSON, R. (2017). *Incitement on Trial. Prosecuting International Speech Crimes*. Cambridge. Cambridge University Press.
- ASUA BATARRITA, A. (2020). “La razón de género en el marco de la agravante «de odio» del art. 22.4 CP. Por una interpretación restrictiva frente al deslizamiento punitivo”, en Pérez Manzano, M., Iglesias Río, M.A., De Andrés Domínguez, A. C., Martín Lorenzo, M., Valle Mariscal de Gante, M. (coords.). *Estudios en homenaje a la profesora Susana Huerta Tocildo*. Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, pp. 365-376.
- Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia, ECRI (2016). Consejo de Europa, Recomendación de política general número 15 sobre líneas de actuación para combatir el discurso del odio adoptada el 8 de diciembre de 2015 (trad. Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación) y Memorándum explicativo (trad. AIM Asociación de Intérpretes de Madrid), Estrasburgo, 21 de marzo de 2016.
- CORRECHER MIRA, J. (2021). “La banalización del discurso del odio: una expansión de los colectivos ¿vulnerables?”. *Indret Penal*, 2, pp. 86-149.
- DAUNIS RODRÍGUEZ, A. (2021). “Fórmulas para una interpretación restrictiva de los delitos de odio”, en Laurenzo Copello, P., Daunis Rodríguez, A. (coords.). *Odio, Prejuicios y Derechos Humanos*. Granada, Comares, pp. 285-311.
- DE PABLO SERRANO, A. L. (2019). “El “reconocimiento” como fundamento filosófico para la sanción penal y administrativa del discurso del odio contra el colectivo LGTBI”, en Guzmán Ordaz, R. (coord.), Gorjón Barranco, M.C. (coord.), Sanz Mulas, N. (ed. lit.). *Políticas públicas en defensa de la inclusión, la diversidad y el*

- género*. Salamanca. Universidad de Salamanca, pp. 344-360.
- DE PABLO SERRANO, A. L., Tapia Ballesteros, P. (2017). “Discurso del odio: problemas en la delimitación del bien jurídico y en la nueva configuración del tipo penal”. *La Ley*, 625, pp. 1-10.
- DE VICENTE MARTÍNEZ, R. (2018). *El discurso del odio. Análisis del artículo 510 del Código Penal*. Valencia. Tirant lo Blanch.
- DEL ROSAL BLASCO, B. (2016). “Capítulo 61. Delitos contra la Constitución (IV). Delitos relativos al ejercicio de los derechos fundamentales y libertades públicas”, en MORILLAS CUEVA, L. (dir.). *Sistema de Derecho Penal. Parte especial (2ª ed.)*. Madrid. Dykinson, pp. 1283-1296.
- DOPICO GÓMEZ-ALLER, J. (2020). “Capítulo 16. Circunstancias agravantes y mixta de parentesco. D. Motivos racistas”, en VV. AA. *Memento Práctico Penal 2021*. Madrid. Francis Lefebvre Penal, pp. 539-544.
- FUENTES OSORIO, J. L. (2017). “El odio como delito”. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 19-27, pp. 1-52.
- GARROCHO SALCEDO, A. (2017). “Capítulo 45. Delitos contra la Constitución. Sección 4. Delitos relacionados con el ejercicio de los derechos fundamentales y libertades públicas”, en VV. AA. *Memento Práctico Penal 2018*. Madrid. Francis Lefebvre Penal, pp. 1793-1814.
- GASCÓN CUENCA, A. (2015). “La nueva regulación del discurso del odio en el ordenamiento jurídico español: la modificación del artículo 510 CP”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho (CEFD)* (Valencia), 32, pp. 72-92.
- GASCÓN CUENCA, A. (2016). *El discurso del odio en el ordenamiento jurídico español: su adecuación a los estándares internacionales de protección*. Pamplona. Aranzadi.
- GÓMEZ MARTÍN, V. (2016): “Incitación al odio y género. Algunas reflexiones sobre el nuevo art. 510 CP y su aplicabilidad al discurso sexista”. *Revista electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 18-20, pp. 1-25.
- GÓMEZ MARTÍN, V. (2019): *Delitos de discriminación y discurso de odio punible. Nuevo escenario en España tras la LO 1/2015*. Porto. Juruá.
- LAMARCA PÉREZ, C. (2017). “Tema 24. Delitos contra la Constitución. IV. Delitos relativos al ejercicio de los derechos fundamentales y libertades públicas”, en LAMARCA PÉREZ, C. (coord.). *Delitos. La parte especial del Derecho penal (2ª ed.)*. Madrid, Dykinson, pp. 953-965.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (1999). *La intervención penal frente a la xenofobia (Problemática general con especial referencia al «delito de provocación» del artículo 510 del Código penal)*. Bilbao. Universidad del País Vasco.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (2012). “Incitación al odio: evolución jurisprudencial (1995-2011) del art. 510 CP y propuesta de lege lata. A la vez un comentario a la STS 259/2011 -librería Kalki- y a la STC 235/2007”. *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 7, pp. 297-346.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (2018). *Los delitos de odio. Artículos 510 y 22.4º CP 1995*.



- Valencia. Tirant lo Blanch.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (2018a). “Políticas de víctimas de la violencia política en España y el País Vasco: una reflexión a la luz del holocausto”. *Revista General de Derecho Penal*, 29, pp. 1-50.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (2018b). “El mapa de odio en el País Vasco. A la vez una reflexión sobre los delitos de odio y la violencia política en Euskadi, Catalunya e Irlanda del Norte”. *Indret Criminología y Sistema de Justicia Penal*, 4, pp. 1-29.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (2020). “Delitos de odio y estándares internacionales: una visión crítica a contra corriente”. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 22-19, pp. 1-34.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (2021). “Delitos de odio y sentido de tutela: reflexiones al hilo del «caso altsasu» (STS 458/2019)”, en Lorenzo Copello, P., Daunis Rodríguez, A. (coords.). *Odio, Prejuicios y Derechos Humanos*. Granada, Comares, pp. 351-374.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (dir.), Garro Carrera, E. (coord.) (2021). *Informe de incidentes de odio de Euskadi 2020*. Vitoria-Gasteiz/Leioa. Gobierno Vasco.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (dir.), GARRO CARRERA, E. (coord.) (2020). *Informe de incidentes de odio de Euskadi 2019*. Vitoria-Gasteiz/Leioa. Gobierno Vasco.
- LASCURAIN SÁNCHEZ, J. A. (2016). “El control constitucional de las leyes penales”, en Nieto Martín, A., Muñoz De Morales Romero, M., Becerra Muñoz, J. (dirs.). *Hacia una evaluación racional de las leyes penales*. Madrid/Barcelona/Buenos Aires/S o Paulo. Marcial Pons, pp. 351-377.
- LAURENZO COPELLO, P. (1996). “La discriminación en el Código Penal de 1995”. *Estudios penales y criminológicos XIX*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 219-288.
- LAURENZO COPELLO, P. (2021). “No es odio, es discriminación. A propósito del fundamento de los llamados delitos de odio”, en LAURENZO COPELLO, P., DAUNIS RODRÍGUEZ, A. (coords.). *Odio, Prejuicios y Derechos Humanos*. Granada, Comares, pp. 257-284.
- LAURENZO COPELLO, P., DAUNIS RODRÍGUEZ, A. (coords.) (2021). *Odio, Prejuicios y Derechos Humanos*. Granada, Comares.
- Ministerio del Interior (2020). Informe de la evolución de los delitos de odio en España 2019.
- MIRO LLINARES, F. (2017). “Derecho penal y 140 caracteres. Hacia una exégesis restrictiva de los delitos de expresión”, en Miró Llinares, F. (dir.). *Cometer delitos en 140 caracteres. El derecho penal ante el odio y la radicalización en Internet*. Madrid. Marcial Pons, pp. 21-65.
- MUÑOZ CONDE, F. (2019). *Derecho penal. Parte especial (22ª ed.)*. Valencia. Tirant lo Blanch.
- ORTUBAY FUENTES, M. (2021). “¿Sentencias con perspectiva de género? Así no, gracias”, en OTAZUA ZABALA, G.; GUTIERREZ-SOLANA JOURNOUD, A. (dirs.). *Justicia*

*en clave feminista. Reflexiones en torno a la inserción de la perspectiva de género en el ámbito judicial.* Universidad del País Vasco (UPV/EHU), Bilbao, 2021, pp. 122-154.

- PORTILLA CONTRERAS, G. (2016). “Lección 10ª. La represión penal del discurso del odio”, en ÁLVAREZ GARCÍA, F.J. (dir.), Manjón-Cabeza Olmedo, A. (coord.), Ventura Püschel, A. (coord.). *Tratado de Derecho penal español. Parte Especial. IV Delitos contra la Constitución*, Valencia. Tirant lo Blanch, pp. 379-412.
- PORTILLA CONTRERAS, G. (2021). “Incitación al odio y exaltación del terrorismo: entre la peligrosidad estadística y la peligrosidad potencial de lesión de la igualdad o seguridad de los colectivos”)”, en LAURENZO COPELLO, P., DAUNIS RODRÍGUEZ, A. (coords.). *Odio, Prejuicios y Derechos Humanos*. Granada, Comares, pp. 329-349.
- RAE (2021). <http://dle.rae.es/?id=3EdAe0R> (última consulta: 27.06.2021).
- TAMARIT SUMALLA, J.M. (2016). “Capítulo IV. De los delitos relativos al ejercicio de los derechos fundamentales y libertades públicas”. *Comentarios al Código Penal Español. Tomo II (7ª ed.)*. Pamplona. Aranzadi, pp. 1655-1715.
- TAPIA BALLESTEROS, P. (2021). “Los titulares del bien jurídico en los delitos de odio”, en Lorenzo Copello, P., Daunis Rodríguez, A. (coords.). *Odio, Prejuicios y Derechos Humanos*. Granada, Comares, pp. 313-327.
- United Nations (2013). Rabat Plan of Action on the prohibition of advocacy of national, racial or religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence. Conclusions and recommendations emanating from the four regional expert workshops organised by OHCHR, in 2011, and adopted by experts in Rabat, Morocco on 5 October 2012.
- VALLS PRIETO, J. (2015). “Capítulo 30. Delitos contra la Constitución”, en Morillas Cueva, L. (dir.). *Estudios sobre el Código penal reformado (Leyes Orgánicas 1/2015 y 2/2015)*. Madrid. Dykinson, pp. 861-874.



## UN DELITO EN BUSCA DE JUSTIFICACIÓN: LA HUMILLACIÓN O DESCRÉDITO DE COLECTIVOS DISCRIMINADOS<sup>1</sup>

*A Crime Looking for Justification:  
Humiliation or Dcredit of Discriminated Groups*

Patricia LAURENZO COPELLO  
*Universidad de Málaga*

Recibido: 25 de junio de 2021  
Aceptado: 19 de octubre de 2021

### RESUMEN

El presente trabajo está destinado a estudiar el contenido y alcance del delito de humillación, menosprecio o descrédito de colectivos discriminados que introdujo la reforma penal de 2015 en el artículo 510.2 a) del Código penal y que se ha identificado de forma unánime como un delito de odio. Se parte de un análisis crítico de la aplicación que están haciendo del mismo los tribunales de justicia para luego centrarse en el significado de la categoría conceptual de delitos de odio. A partir de ahí se propone una interpretación restrictiva basada en los fines del derecho penal antidiscriminatorio.

*Palabras clave:* Delitos de odio; injurias colectivas; discriminación; dignidad; minorías.

### ABSTRACT

The porpouse of this paper is to study the content and scope of the offence of humiliation, dispragement or dcredit of discriminated groups that introduced the 2015 criminal reform in article 510.2 a) of the Penal Code and

1. Este trabajo se realiza en el contexto del Proyecto de Investigación “Comportamientos basados en el discurso del odio” (DER 2017-84178-P) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

that has been identified as a hate crime. The study contains a critical analysis of the jurisprudence and then focuses on the meaning of hate crimes in order to propose a restrictive version of this offence based on the purposes of the anti-discrimination criminal law.

*Key words:* Hate crimes; collective insults; discrimination; dignity; minorities.

## 1. INTRODUCCIÓN

La reforma del Código penal introducida por la Ley Orgánica 1/2015 supuso un avance punitivista muy significativo en el derecho penal antidiscriminatorio que se justificó con el argumento de la necesidad de adecuar nuestra legislación a la normativa europea en la materia. Como bien ha demostrado la doctrina más reciente, ese argumento en realidad ha sido más una excusa que una causa justificada ya que muchos de los cambios introducidos (sobre todo en el art. 510 CP) no venían impuestos por Europa. Entre ellos se encuentra el delito recogido en el renovado art. 510.2 a) del Código penal que, emulando la redacción del delito de humillación a las víctimas del terrorismo, sanciona los actos que lesionen la dignidad de las personas mediante acciones que entrañen humillación, menosprecio o descrédito de algún grupo vulnerable protegido por la ley, una parte del mismo o alguno de sus miembros. Quizás por inercia interpretativa, muchos siguen refiriéndose a este delito como un caso de “injurias colectivas”, en recuerdo del primigenio art. 510.2. Pero basta un prolijo repaso de los casos en que los tribunales están aplicando el delito en la práctica para comprobar que en realidad el precepto abre las puertas para ampliar el ámbito de punición mucho más allá de las concretas manifestaciones de descrédito dirigidas a un grupo social discriminado.

Es conveniente, por tanto, prestar atención a la jurisprudencia de los últimos años para verificar qué efectos reales está teniendo la tipificación autónoma de las conductas de discriminación que se concretan en actos vejatorios. Este análisis permitirá descubrir que la interpretación del precepto viene muy condicionada por una categoría importada del derecho anglosajón que en los últimos tiempos ha adquirido gran protagonismo entre nosotros: los delitos de odio. El problema es que, como veremos, la recepción de los *hate crimes* en el ámbito jurídico español está plagada de inconsecuencias y falta

de claridad que muchas veces influye de manera negativa en la aplicación de la ley penal.

El presente estudio parte de la convicción de que la categoría de delitos de odio ha de identificarse de forma plena con el derecho penal antidiscriminatorio, lo que implica situar el objeto de tutela en la protección de los colectivos que por alguna circunstancia identitaria se apartan del modelo de normatividad social imperante, encontrándose en una posición de partida desfavorable que requiere especial atención para asegurar el pleno ejercicio de los derechos fundamentales de todos sus miembros.

Este punto de partida nos servirá para fundamentar una interpretación restrictiva del delito recogido en el artículo 510.2 a) del Código penal. A ello dedicaremos las páginas que siguen.

## 2. GÉNESIS LEGISLATIVA: LOS PRECEDENTES DEL ACTUAL DELITO DE HUMILLACIÓN DE COLECTIVOS DISCRIMINADOS

Los primeros pasos legislativos en el derecho penal español dirigidos a sancionar las conductas racistas y xenófobas surgieron en los años noventa dentro de un contexto político y social marcado por la inesperada reaparición de prácticas genocidas en pleno territorio europeo con motivo del conflicto bélico de los Balcanes y el paralelo ascenso de movimientos negacionistas de ideología neonazi que favorecieron episodios de carácter violento en distintos puntos del continente. Esas son las razones que se mencionan en la Exposición de Motivos de la Ley Orgánica 4/1995 para incorporar a la legislación penal las primeras figuras de apología del genocidio, provocación a la discriminación y la agravante de actuar por motivos racistas:

La proliferación en distintos países de Europa de episodios de violencia racista y antisemita que se perpetran bajo las banderas y símbolos de ideología nazi obliga a los Estados democráticos a emprender una acción decidida para luchar contra ella. Ello resulta tanto más urgente cuando se presencia la reaparición en la guerra que asola la antigua Yugoslavia de prácticas genocidas que los pueblos europeos creían desterradas para siempre.

A ello hay que añadir el especial impacto que tuvo entre nosotros el movimiento negacionista debido a las iniciativas procesales que tomaron algunas personas de origen judío con motivo de la difusión pública de opiniones y libelos que ponían en duda el holocausto nazi utilizando juicios despectivos

e hirientes hacia sus víctimas. Sin duda el caso más importante por su influencia directa en las reformas penales de 1995 (tanto la ya mencionada LO 4/1995 como el nuevo Código penal que se aprobó ese mismo año) fue el que dio lugar a la Sentencia del Tribunal Constitucional 214/1991, de 11 de noviembre, calificada por Cuerda Arnau como “una declaración institucional de contenido ético en contra del racismo y la discriminación” que “sentó las bases de la reforma penal que nos ocupa” (1995, p. 101). Una mujer de origen judío llamada Violeta Friedman demandó por protección civil del honor al antiguo miembro de las *Waffen SS* León Degrelle, que había llamado públicamente mentirosos a los judíos sometidos a las torturas de los campos de concentración nazis -entre los que ella se encontraba- utilizando palabras profundamente despectivas hacia todo el colectivo. El alto Tribunal entendió que los juicios ofensivos hacia el pueblo judío expresados por el Sr. Degrelle contenían afirmaciones con connotaciones racistas y antisemitas que no podían quedar amparadas por los derechos a las libertades ideológica y de expresión al tratarse de “imputaciones efectuadas en descrédito y menosprecio de las propias víctimas” (el pueblo judío) que atentaban contra el derecho al honor de las personas afectadas y contra la dignidad humana, ya que “la dignidad como rango o categoría de la persona como tal, del que deriva, y en el que se proyecta el derecho al honor (art. 18.1 C.E.) no admite discriminación alguna por razón de nacimiento, raza o sexo, opiniones o creencias. El odio y el desprecio a todo un pueblo o a una etnia (a cualquier pueblo o a cualquier etnia) son incompatibles con el respeto a la dignidad humana” (F.J. 8).

Este pronunciamiento jugó un papel importante en la decisión político-criminal de tipificar no solo la negación o trivialización del genocidio que tantos altibajos ha sufrido en su todavía corta historia, sino también las conductas “destinadas a generar menosprecio o sentimientos de hostilidad contra determinados grupos étnicos, de extranjeros o inmigrantes, religiosos o sociales”, como concluía la mencionada Sentencia 214/1991. Y para que no se le escapara la tutela del bien jurídico honor que había jugado un papel tan decisivo en la declaración constitucional contra el racismo y la xenofobia, el legislador del 95, además de castigar las conductas de provocación a la discriminación, al odio o a la violencia por motivos racistas, antisemitas u otra clase de discriminación (recogidas en el primigenio art. 510.1), añadió una figura específica de injurias colectivas en los siguientes términos:

Serán castigados con las mismas penas [prisión de uno a tres años y multa de seis a doce meses] los que, con conocimiento de su falsedad o temerario

desprecio hacia la verdad, difundieren informaciones injuriosas sobre grupos o asociaciones en relación a su ideología, religión o creencias, la pertenencia de sus miembros a una etnia o raza, su origen nacional, su sexo, orientación sexual, enfermedad o minusvalía (art. 510.2 C.P. en su versión original vigente hasta 2015).

No faltaron voces críticas que alegaron la falta de necesidad de esta nueva figura ante la posibilidad que había abierto el propio Tribunal Constitucional de considerar como sujeto pasivo del delito (común) de injurias a grupos o colectivos de personas como los que se pretendía proteger con el nuevo art. 510.2 y no solo a individuos concretos (Muñoz Conde, 2010, p. 841). Pero incluso sin juzgar esta opinión algo discutible, lo cierto es que en su versión original de 1995, el delito de injurias colectivas de carácter discriminatorio no dejaba de ser una figura bastante contenida en extensión, ya que únicamente recogía un supuesto de difusión inveraz de *informaciones* de contenido injurioso (que además debían afectar al colectivo como tal y no solo a alguno de sus miembros), dejando al margen las meras opiniones o expresiones despectivas o humillantes. Un criterio restrictivo que lamentablemente ha desaparecido en la reforma introducida por la LO 1/2015, de 30 de marzo, que extiende de forma muy significativa el ámbito de comportamientos prohibidos y además amplía los posibles sujetos pasivos del delito, haciéndolo extensivo (al menos en su versión literal) a los miembros individuales de alguno de los colectivos protegidos. Dice el reformado art. 510.2:

Serán castigados con la pena de seis meses a dos años de prisión y multa de seis a doce meses:

a) Quienes lesionen la dignidad de las personas mediante acciones que entrañen humillación, menosprecio o descrédito de alguno de los grupos a que se refiere el apartado anterior, o de una parte de los mismos, o de cualquier persona determinada por razón de su pertenencia a ellos por motivos racistas, antisemitas u otros referentes a la ideología, religión o creencias, situación familiar, la pertenencia de sus miembros a una etnia, raza o nación, su origen nacional, su sexo, orientación o identidad sexual, por razones de género, enfermedad o discapacidad...

El Preámbulo de la LO 1/2015 justifica esta reforma en la necesidad de trasponer al derecho español la Decisión Marco 2008/913/JAI del Consejo de la Unión Europea *relativa a la lucha contra determinadas formas y manifestaciones de racismo y xenofobia mediante el Derecho penal*. Pero como bien dice Portilla Contreras (2016, p. 406), ninguna de las conductas definidas



en el apartado segundo del art. 510 aparecen en el listado de delitos de carácter racista y xenófobo que describe la norma comunitaria (limitados a la incitación pública a la violencia o al odio por motivos discriminatorios y a diferentes formas de apología del genocidio y de otros delitos de carácter internacional, además de la circunstancia agravante de actuar por motivos racistas o xenófobos que ya existía en nuestro ordenamiento).

Si atendemos a la voluntad del legislador, parece que se trata de un intento deliberado de ampliar el ámbito de punición de los llamados “delitos de odio” a todos los actos de humillación, menosprecio o descrédito contra los grupos protegidos o contra alguno de sus integrantes, emulando de algún modo al delito de humillación de las víctimas del terrorismo (art. 578 CP), también recogido por la jurisprudencia y buena parte de la doctrina dentro de la difusa categoría de comportamientos de odio.

Cancio Meliá y Díaz López entienden que el delito de humillación a las víctimas del terrorismo (art. 578 CP) constituye una forma de discurso de odio porque se dirige contra un colectivo vulnerable, pero precisamente por eso consideran que sería más adecuado castigar estos casos a través del art. 510 y no como un delito de terrorismo (2019, p. 247). El Tribunal Supremo, por su parte, afirma de modo contundente que el 578 “penaliza la humillación que está inserta en el discurso del odio” (SSTS 623/2016, de 13 de junio y 4/2017, de 18 de enero).

Lo cierto es que tanto el abandono de la estructura típica propia del delito de injuria como la previsión legal de un posible sujeto pasivo individual han venido a perturbar de forma muy significativa la interpretación del renovado art. 510.2 del Código penal. Y mucho más si nos dejamos guiar por el ya mencionado Preámbulo de la LO 1/2015 que apunta a la aplicación de este delito incluso en los casos en que la conducta de humillación o desprecio carezca de aptitud para favorecer un clima social de violencia u hostilidad hacia el colectivo protegido, como se infiere del pasaje en el que afirma que se tipifican “los actos de humillación o menosprecio contra ellos [los grupos protegidos] y el enaltecimiento o justificación de los delitos cometidos contra los mismos o sus integrantes con una motivación discriminatoria, *sin perjuicio de su castigo más grave cuando se trate de acciones de incitación al odio o a la hostilidad contra los mismos, o de conductas idóneas para favorecer un clima de violencia*” (cursiva añadida).

Poco queda en este delito de aquella tímida figura de injurias colectivas que se incorporó al Código penal en el año 1995 para contener la difusión de

informaciones falsas de carácter infamante contra ciertos colectivos señalados por sus características identitarias. Lo que ahora recoge el art. 510.2 a) es algo mucho más amplio e indeterminado, a medio camino entre los delitos contra el honor y los delitos contra la integridad moral, aunque sin el factor de contención de la gravedad del ataque al bien jurídico que exigen estas figuras delictivas. Una nueva manifestación de la política legislativa apresurada y poco reflexiva característica de nuestro tiempo, siempre arrastrada por los vaivenes de la opinión pública y los grupos de presión influyentes que no pocas veces conduce a una exacerbación de la intervención penal difícilmente justificable (Díez Ripollés, 2013, p. 175). Un breve seguimiento de la aplicación jurisprudencial del artículo 510.2 servirá para ilustrar de manera práctica las consecuencias de esta forma desordenada de legislar.

### 3. ¿QUÉ CASTIGAN LOS TRIBUNALES?

Veamos algunos ejemplos de condenas recientes por el delito del art. 510.2 a):

Un grupo de varones jóvenes, entre los que había tres menores de edad, se encontraron una madrugada en la calle con un hombre vestido de mujer y le increparon por su condición sexual con expresiones como “la vamos a liar bien gorda con los maricones de mierda”, tras lo cual uno de ellos le propinó un puñetazo ocasionándole lesiones leves. La Audiencia Provincial de Madrid confirmó la condena del Juez de Menores consistente en ocho meses de internamiento en centro semiabierto (SAP Madrid, Sección 4ª, 107/2019, de 25 de marzo).

Un grupo de cuatro varones que caminaban por una calle de Madrid se cruzaron con un muchacho y varias chicas y, acercándose a ellos, comenzaron a imitar la forma de hablar del muchacho, tras lo cual uno de los agresores le propinó un golpe en la cara y otro un puñetazo. Cuando las amigas de la víctima les preguntaron por qué le pegaban, uno de ellos contestó “porque es un maricón de mierda y se lo merece”. Los autores fueron condenados a ocho meses de prisión y siete de multa por el delito del art. 510.2 a), además de una pena de multa por lesiones leves (SAP Madrid, Sección 15, 676/2017, de 30 de octubre).

Mientras paseaba por una calle de Madrid, un hombre se encontró con una mujer de nacionalidad brasileña y, sin mediar altercado alguno, se dirigió a ella diciéndole “solo venís a traer violencia, a quedarse preñadas, se te ve en la cara que no tienes documentación”, ideas que ratificó cuando llegó la policía con expresiones tales como: “Yo amo a mi país y no a la mierda de extranjeros que está viniendo, dominicanos, moros, panchos, fui militar y estuve en la marcha

vede, los extranjeros solo vienen a traer violencia, no contribuyen con nada, solo quieren tener hijos en nuestro país”. Por sentencia de conformidad fue condenado a seis meses de prisión y seis meses de multa (SAP Madrid, Sección 17ª, 95/2021, de 22 de febrero).

Un hombre se cruzó con una mujer dominicana y su hija y, sin motivo alguno, le espetó: “iros a vuestro puto país, negratas, venís a quitarnos nuestros trabajos”, tras lo cual agredió a la mujer con varios golpes. Fue condenado a seis meses de prisión y multa por un delito del art. 510.2a), además de la pena por el maltrato de obra (SAP Santander, Sección 1ª, 288/2020, de 2 de diciembre).

Un hombre le dio un golpe al móvil de un ciudadano ecuatoriano que estaba mandando un wasap al tiempo que le decía: “vete a tu puto país”, “que se vayan a su puto país los putos panchitos que solo vienen a joder”. Fue condenado a tres meses de prisión, pena atenuada por la ingesta de alcohol (SAP Barcelona, Sección 10ª, 609/2020, de 23 de noviembre).

Un grupo de varones agredió con varios golpes a una pareja gay que estaba cogida de la mano a las puertas de un pub tras insultarles uno de ellos con términos tales como “maricones de mierda, gays de mierda, te voy a matar maricón de mierda”. Se dictó sentencia de conformidad por la que fueron condenados a seis meses de prisión y multa por el delito del art. 510.2.a), además de las penas correspondientes a las lesiones leves. (SAP Valencia, Sección 5ª, 254/2020, de 14 de julio).

Sin ninguna intención de minimizar el problema que suponen las ideas racistas, xenófobas u homófobas (entre otras formas de discriminación) en un Estado democrático que debe garantizar el derecho de toda la ciudadanía a expresar libremente su forma de ser y de sentir sin temor a ser agredidos simplemente por sus características identitarias, los ejemplos anteriores ponen de manifiesto hasta qué punto resulta peligroso acudir al derecho penal como *prima ratio* para contener las consecuencias de ese tipo de comportamientos. El recurso a la pena privativa de libertad para sancionar manifestaciones aisladas de desprecio al diferente, sin exigir ningún otro componente que conceda gravedad a la conducta agresora, implica un salto cualitativo en la intervención penal que choca de manera frontal con el principio de proporcionalidad y encuentra difícil justificación en el contexto de un ordenamiento punitivo que ya contaba desde hace tiempo con una agravante genérica de discriminación (art. 22.4ª CP) capaz de recoger ese añadido de gravedad que comportan las agresiones violentas dirigidas contra personas que por alguna seña de identidad se apartan del modelo social preponderante, constriñendo así sus expectativas de ejercicio pleno de los derechos fundamentales.

La mayoría de los casos relatados arriba son supuestos de lesiones leves o malos tratos de obra (art. 147 CP) donde el componente discriminatorio se podía haber recogido sin problema alguno aplicando la agravante de discriminación del art. 22.4ª del Código penal, lo que hubiera dado lugar a una pena mucho más ajustada a la entidad real de los hechos enjuiciados (en general de poca importancia por su carácter aislado).

De hecho, así lo ha entendido un sector de la jurisprudencia que, a diferencia de los ejemplos antes expuestos, se viene negando a aplicar el delito del art. 510.2 cuando la conducta racista carezca de aptitud para trascender de algún modo al colectivo en su conjunto. En este sentido dice con buen criterio la Sentencia de la Audiencia Provincial de Barcelona, Sección 6ª, 736/2019: lo cierto es que la virtualidad ofensiva de la conducta ha de proyectarse no sólo sobre la persona a la que afecta sino sobre todo el grupo, aun cuando lo sea de modo meramente potencial. La conducta ha de revestir especial gravedad y ha de ir tendencialmente dirigida a demonizar al colectivo frente a la opinión pública, construyendo la imagen del grupo y de sus miembros como seres inferiores carentes de dignidad.

Como se ve, hay dos líneas de interpretación muy diferentes en el ámbito judicial. Una, de carácter claramente restrictivo, intenta contextualizar el alcance y contenido del art. 510.2 a) a partir de la naturaleza de los llamados “delitos de odio”, lo que conduce a dar prioridad a una interpretación teleológica que sitúa la finalidad de este tipo penal en la tutela de ciertos colectivos vulnerables en razón de la etnia, nacionalidad, orientación sexual o cualquier otra de las características de identidad que menciona el precepto, de modo tal que solo se consideran cumplidos los requisitos típicos cuando el comportamiento racista (en sentido amplio) reviste la suficiente gravedad para interpretarlo como una humillación hacia el grupo en su conjunto, aunque la ofensa vaya dirigida a una o varias personas concretas (así SAP León, Sección 3ª, 376/2020, de 12 de noviembre).

Un ejemplo de estas características es el episodio que protagonizaron algunos hinchas del equipo de fútbol PSV Eindhoven en la Plaza Mayor de Madrid arrojándole monedas al suelo a cuatro mujeres rumanas que se habían acercado a pedir limosna, obligándolas a agacharse, a correr y hasta a hacer flexiones, llegando uno de ellos a exhibir un billete de cinco euros que procedió a quemar cuando las mujeres corrieron a buscarlo, todo ello en medio de burlas y comentarios vejatorios. Este caso se resolvió con una sentencia de conformidad en la que paradójicamente solo se aplicó una pena de tres meses

de prisión (suspendida) y tres meses de multa (SAP Madrid, 344/2020, de 17 de septiembre).

En ocasiones, la interpretación restrictiva del art. 510.2 a) la extraen los tribunales de su plena identificación con los delitos contra el honor, hasta el punto de definir la conducta típica como “una modalidad del delito de injurias, agravada por la condición del sujeto pasivo” (SAP Barcelona, Sección 5ª, 570/2019, de 16 de septiembre). Este punto de vista permite llegar por otra vía a la misma exigencia de gravedad de la lesión del bien jurídico que veíamos arriba, ya que el tipo común de injurias expresamente exige que la ofensa sea tenida en el concepto público por grave (art. 208 CP), conformando así una de las exigencias mínimas para que la lesión del honor resulte relevante para el derecho penal. Cosa distinta es que esta interpretación sea acorde con la actual redacción del precepto que comentamos, puesto que, como ya vimos al analizar su evolución legislativa, desde la reforma de 2015 es muy difícil seguir calificándolo como un simple caso de injurias agravadas. Sobre ello volveremos luego.

La identificación de la conducta del 510.2 con el delito de injurias sirve a este sector de la jurisprudencia para calificar muchos de los casos que son sometidos a su juicio como simples “vejaciones injustas” hoy despenalizadas (véanse, por ejemplo, SSAP Barcelona, Sección 2ª, 54/2019, de 18 de julio y 543/2019, de 11 de julio, entre otras).

Frente a estos esfuerzos de interpretar de forma restrictiva el tipo penal que nos ocupa, existe una segunda línea en la jurisprudencia que se muestra más apegada a la interpretación gramatical y de ahí extrae un alcance mucho más amplio del delito. Así, partiendo de que el art. 510.2 a) es un “delito de resultado”, se considera aplicable siempre que se produzca un acto de humillación o descrédito hacia una persona por razón de alguna de las causas previstas en la ley, sin importar su mayor o menor gravedad ni las circunstancias concretas del hecho. La referencia al delito de resultado en realidad debe entenderse en el sentido de que se trata de un *delito de lesión*, porque el tipo exige expresamente la lesión de la dignidad, en contraposición al 510.1 que es un delito de peligro abstracto.

Este es el criterio de la Circular de la Fiscalía General del Estado 7/2019, que establece como bienes jurídicos tutelados tanto el honor como la dignidad.

Lo curioso de este punto de vista es que en lugar de conceder a la exigencia de lesión del bien jurídico un papel limitador del alcance del tipo penal, en este caso se utiliza al revés. En efecto, en contra de la pacífica opinión que atribuye a los delitos de peligro abstracto un efecto expansivo de la intervención penal frente a los delitos de lesión, aquí se razona exactamente al contrario y se concluye que como el delito exige la lesión de la dignidad, no hay ninguna posibilidad de restringir su alcance en función de otros posibles elementos configuradores del merecimiento de sanción penal, como podría ser la entidad del ataque al bien jurídico o el fin perseguido por la norma. Aferrándose a una interpretación gramatical poco contextualizada, este sector de la jurisprudencia entiende que el art. 510.2 comprende cualquier acto objetivamente humillante o vejatorio para la víctima (aunque no sea público ni tenga gravedad alguna) que esté determinado por una motivación racista o discriminatoria del autor, entendiéndose por tal, la animadversión que siente el autor hacia la persona (o el colectivo) por razón de alguna de las causas definidas en la ley (así, entre muchas otras, SAP Madrid, Sección 15, 676/2017, de 30 de octubre).

Las consecuencias insatisfactorias a las que lleva esta interpretación extensiva se perciben con claridad en un caso resuelto por la Audiencia Provincial de Madrid en que una pareja gay fue invitada por un guarda de seguridad a abandonar un centro comercial debido a que iban de la mano y se besaron en alguna ocasión, provocando incomodidad a otros clientes, en opinión del vigilante. Aunque la Audiencia consideró cumplidos todos los requisitos típicos y confirmó la condena por el art. 510.2 a), se vio obligada a moderar la pena con el siguiente razonamiento: si bien es cierto que la conducta del vigilante se incardina en el tipo penal descrito por resultar despreciativa hacia los perjudicados por su orientación sexual, lo que constituye una innegable lesión de la dignidad de las personas que se configura como un derecho básico para garantizar la convivencia y la paz social en un Estado Democrático de Derecho, no lo es menos que la misma no es merecedora de un especial reproche penal. Téngase en cuenta a tales efectos que la conducta no parece sino aislada; que en ningún caso vino acompañada de ninguna otra conducta gravosa para algún bien jurídico de la pareja (palabras o gestos insultantes); que la misma no tuvo más alcance que el estrictamente concernido a los dos perjudicados; y que, en definitiva, gracias también a la responsable actitud de las víctimas, fue, pese a todo, sutil en las formas sin que alcanzara publicidad alguna ni en ese momento, ni con posterioridad, de manera que resultara más dañada la dignidad personal de los perjudicados y del colectivo protegido al que pertenecen (SAP Madrid, Sección 1ª, 551/2020, de 17 de noviembre).

Un problema importante de esta última versión (además de conducir a resultados punitivos que los propios jueces consideran injustos) es que queda sin explicación el porqué de un nuevo delito contra la dignidad en un Código penal que desde hace años recoge esta clase de conductas a través de la figura genérica del art. 173.1 (delito contra la integridad moral) y con una pena nada desdeñable.

La Circular 7/2019 de la Fiscalía General del Estado acepta esta duplicidad legislativa y propone un concurso de normas por especialidad en favor del 510.2 a).

Una interpretación sistemática llevaría a plantearse qué sentido tiene que el legislador haya duplicado una misma conducta típica en dos preceptos distintos y en títulos protectores de bienes diferentes (al menos parcialmente diferentes). Una respuesta podría ser que el art. 510.2 tiene la finalidad específica de sancionar los atentados a la dignidad por motivos racistas, xenófobos u otros semejantes, afectando así el derecho a no ser discriminado de la víctima. Sin embargo, una vez más habría que recordar que ese añadido de ilicitud se puede cubrir generalmente con la agravante genérica de discriminación del art. 22.4º, haciendo innecesario un delito autónomo. La única explicación que queda disponible es el dudoso argumento esgrimido en algunos pronunciamientos judiciales en el sentido de que el art. 510.2 no requiere gravedad alguna en el ataque a la dignidad (requisito que sí contiene el delito genérico contra la integridad moral). Pero como bien sostiene el sector de la jurisprudencia que ha optado por una interpretación restrictiva, esta conclusión es difícilmente justificable en el contexto de los llamados delitos de odio, cuyo fin es proteger a grupos o colectivos sociales marcados negativamente por alguna señal de identidad, lo que se traduce en la necesidad de que el ataque a la dignidad de las personas concretamente afectadas trascienda de algún modo a la seguridad del grupo (Landa Gorostiza, 2018, pp. 82 y s.).

#### 4. ATENTADOS A LA DIGNIDAD POR MOTIVOS DISCRIMINATORIOS Y DELITOS DE ODIO

Cualquiera sea la línea interpretativa por la que opte cada tribunal, es unánime la tendencia a calificar los actos de humillación, menosprecio o descrédito por motivos discriminatorios recogidos en el art. 510.2 CP como un supuesto de “delitos de odio”. Esta conclusión se extrae básicamente de dos factores: por un lado, de la ubicación sistemática de estos atentados a la dig-

nidad en el mismo precepto que castiga la incitación pública al odio, la discriminación o la violencia por motivos racistas u otra clase de discriminación y, por otro, debido a su semejanza con el delito de humillación de las víctimas del terrorismo que tanto el Tribunal Supremo como el Constitucional vienen calificando desde hace tiempo como una manifestación del discurso del odio (véanse, por ejemplo, STC 112/2016, de 20 de junio; STS 623/2016, de 13 de julio; críticamente Lorenzo Copello, 2019).

No son homogéneas, sin embargo, las consecuencias prácticas que los tribunales extraen de esa caracterización. Para la corriente extensiva, el componente que haría de estas conductas un delito de odio es puramente subjetivo: el móvil discriminatorio que preside el atentado a la dignidad de la víctima, de modo tal que bastaría con demostrar la presencia de ese elemento subjetivo como motivación del acto de humillación o descrédito para dar por completa la tipicidad.

El Tribunal Supremo ha definido los atentados a la dignidad previstos en esta figura de la siguiente forma: descrédito (esto es, disminución o pérdida de la reputación de las personas o del valor y estima de las cosas), menosprecio (equivalente a poco aprecio, poca estimación, desprecio o desdén), humillación (herir el amor propio o dignidad de alguien, pasar por una situación en la que la dignidad de la persona sufra algún menoscabo) (STS 656/2007, de 17 de julio).

Por el contrario, la corriente restrictiva se apoya en la caracterización de esta figura como un delito de odio para exigir que el acto objetivamente vejatorio trascienda de algún modo al colectivo discriminado, excluyendo así los atentados a la dignidad puramente aislados o los que tienen lugar en contextos privados sin repercusión pública alguna.

Dos resultados muy diferentes que parecen tener su origen en un mismo concepto: el delito de odio. Es obvio que el problema se encuentra, por tanto, en la propia definición de esta categoría delictiva que con tanta fuerza se viene utilizándose en los últimos tiempos entre nosotros pese a su escasa claridad conceptual. Se hace imprescindible, en consecuencia, una aclaración previa del significado de la categoría de delitos de odio.



#### 4.1. *Contenido y finalidad de los delitos de odio*

Cuando se plantea el contenido y sentido de los delitos de odio no se puede perder de vista de qué se está hablando y para qué. La clave no está en la formulación gramatical del delito sino en qué se quiere proteger con los delitos de odio o, mejor, qué se puede proteger con una categoría específica de delitos caracterizados por la agravación de la respuesta penal o, en su caso, por la punición específica de ciertas conductas basadas en prejuicios. Por algo se han elaborado finas teorías sobre la configuración y sentido del bien jurídico; por algo existe el principio de exclusiva protección de bienes jurídicos (por muy debilitado que se encuentre últimamente).

Quienes afirman que la redacción de nuestra ley penal solo permite una interpretación subjetiva basada en la motivación del autor –versión imperante en la jurisprudencia– en realidad razonan al revés: en lugar de establecer el alcance de la figura penal en función del objeto de protección (función hermenéutica del bien jurídico), parten del texto legal para construir a partir de ahí el objeto de tutela. El bien jurídico deja de jugar su tradicional función limitadora del poder punitivo del Estado para convertirse en un instrumento para justificar una decisión legislativa que se acepta como intocable. Ese es el camino por el que se llega al principio genérico de igualdad que permite identificar el objeto de tutela de los delitos de odio con las características que definen la “identidad personal” de cualquier ciudadano o ciudadana, con independencia de si esas características están o no relacionadas con identidades colectivas históricamente discriminadas (Cancio/Díaz López, 2019, p. 86). Nada que objetar a la coherencia interna de este razonamiento: si se parte de que el fundamento del reproche penal está en la actitud interna del autor (en su odio prejuicioso), lógicamente no hay razón para limitar el alcance de estas figuras solo a quienes odian a personas de determinada raza, etnia o nacionalidad. Si tuviera algún sentido proteger frente al odio, toda la ciudadanía tendría el mismo derecho a que se le protegiera frente a quienes les odian solo por ser quienes son, da igual que se trate de un gitano o de un payo, de un inmigrante subsahariano o de un blanco del barrio de Salamanca, de un marroquí llegado en patera o de un español con varias generaciones de ancestros nacionales.

El problema es qué sentido tiene que nuestra legislación conceda una protección penal específica a las personas solo para preservar su “identidad personal”. Está claro que no se puede tolerar que en nombre del Islam alguien atente contra los feligreses de una iglesia católica o que varias personas

homosexuales golpeen a una pareja heterosexual que se está besando en una discoteca de ambiente gay. Para eso están los tipos penales de lesiones, amenazas, coacciones, contra la libertad religiosa y tantos otros. La pregunta es si, además, hace falta que a esos católicos se les proteja “por ser católicos”, para preservar su identidad como católicos practicantes, o que a la pareja agredida se le proteja “por ser heterosexual”. Una cuestión que en realidad nadie contesta por la sencilla razón de que la respuesta es obvia: es evidente que no hay ninguna necesidad de una protección penal reforzada por ser quienes son. En estas circunstancias basta con los tipos penales comunes que protegen la libertad, la vida o la integridad física y moral de cada uno de los ciudadanos y ciudadanas. Porque en un país donde la religión dominante es la católica es obvio que un ataque a su iglesia o a sus feligreses no pone en peligro su identidad como grupo religioso ni crea el riesgo de perder el respeto de la comunidad en la que viven. Como tampoco sucede con las personas que comparten la orientación sexual que constituye la norma en la sociedad en la que vivimos. Por eso precisamente la razón de ser de los delitos de odio hay que buscarla en otro lado: en la historia de opresión de ciertos colectivos históricamente relegados. No hay más que volver la vista a los orígenes de los *hate crimes* en el país que los inventó para constatar esta realidad.

La historia del desarrollo legislativo de los crímenes de odio en los Estados Unidos de América, pese a sus múltiples particularidades, pone de manifiesto que la finalidad de estos delitos siempre ha estado vinculada con la protección de minorías y colectivos socialmente discriminados. El referente histórico estructural que impulsó la decisión de crear un tipo de delitos basados en prejuicios en aquel país fue su pasado esclavista (Shavers, 2014, pp. 115 y ss.). Con argumentos muy sólidos demuestra Aaronson (2014, p. 190) que las leyes penales de protección de las minorías raciales en USA están íntimamente relacionadas con el papel ideológico que a lo largo de la historia ha desempeñado el Derecho de cara a transmitir la imagen de un Estado capaz de resolver los problemas derivados de la segregación racial. En una línea semejante afirma Lewis (2013, p. 36) que el debate legislativo que dio lugar a las primeras leyes federales sobre *hate crimes* se planteó como un asunto de justicia social hacia las minorías, para hacer patente la responsabilidad colectiva frente a ciertos prejuicios étnicos y raciales profundamente arraigados en la colectividad. Como dice Lawrence (2002, p. 13), la historia de los delitos de odio en los Estados Unidos de América está relacionada con experiencias de exclusión derivadas de hondas fisuras internas en la sociedad. Se constata, pues, que la razón de ser de los delitos de odio está asociada a

reivindicaciones políticas en favor del reconocimiento pleno de los derechos fundamentales que históricamente la sociedad ha escatimado a amplios sectores de la población marcados por el estigma del color de su piel o su origen étnico o nacional.

Bien es verdad que a partir de los años noventa, con el auge del neoliberalismo, los delitos de odio comenzaron a despolitizarse en USA y en parte perdieron aquella raíz socio-estructural que apuntaba a la responsabilidad colectiva. Las políticas de ley y orden consiguieron desplazar la idea original de injusticia social generadora de prejuicios y discriminación para situar la esencia de los *hate crimes* en la personalidad perversa del delincuente individual (Lewis, 2013, pp. 41 y ss.), convirtiéndolos así en hechos puntuales atribuidos a sujetos inadaptados y violentos. Una enseñanza histórica que no se debería perder de vista a la hora de trasladar el debate norteamericano a nuestra legislación sobre derecho penal antidiscriminatorio.

Quizás si se tiene en cuenta ese trasfondo ideológico de la política criminal de nuestro tiempo resulte más fácil entender la transformación de los primigenios delitos antidiscriminatorios introducidos en el Código penal de 1995 en unos difusos “delitos de odio” que con este cambio conceptual (que no solo terminológico) consiguen liberarse del incómodo significado político que implica reconocer la existencia de grupos sociales injustamente estigmatizados y desviar la atención a la reprochable actitud intolerante de ciertos individuos violentos que se mueven por prejuicios inaceptables en una sociedad democrática (tal como surge del modelo subjetivista de la motivación). No le falta razón a Fuentes Osorio (2017, p. 4) cuando señala que el uso del término “odio” para definir estos delitos abre el camino para desvalorar “otros ámbitos distintos al discriminatorio”. Si el fundamento de los delitos de odio se sitúa en la motivación, en una emoción “intolerable”, la atención se fija en el hecho mismo de actuar por un prejuicio y no en el contenido del prejuicio que está en la base de la conducta. Por eso ya no importa si el ataque se dirige a sectores de la población socialmente discriminados o a grupos poderosos y bien situados en la estructura comunitaria.

Muy ilustrativa en este sentido es la Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Cataluña 142/2020, de 22 de junio, que amparándose en la amplitud de las causas de discriminación recogidas en el art. 510 CP, sostiene que si bien en un principio los delitos de odio surgieron para proteger a grupos socialmente débiles, el actual “universo de colectivos-diana” ya no permite hacer esa limitación y concluye que el tipo penal “se extiende a cualquier grupo o individuo aunque pueda ser considerado socialmente mayoritario o no desventajado en

términos políticos, culturales y económicos siempre que comparta el marca-  
dor que lo haga destinatario del ataque incitatorio al odio”.

El problema de este punto de vista es que sitúa el fundamento del reproche penal únicamente en la forma de pensar del autor del delito, en el componente subjetivo de actuar por “odio”, creando así serias dudas sobre su admisibilidad constitucional al acercarse peligrosamente al denostado derecho penal de autor.

Muy distintas son las conclusiones si el fundamento se establece a partir del riesgo que implica pertenecer a un colectivo socialmente discriminado. Porque una acción violenta dirigida contra estos grupos o contra alguno de sus miembros se basa en prejuicios compartidos por amplios sectores de la población. Quienes sufren esos ataques violentos en realidad son víctimas ya de muy distintas formas de rechazo o menosprecio social que se traducen en estereotipos asentados en la cultura dominante y, por eso, como dice Petrosino (1999, p. 269), no caen en el vacío: son el reflejo de una ideología mayoritariamente compartida. Tiene razón Perry (2003, p. 105) cuando sostiene que los delitos de odio solo adquieren sentido en contextos de dominación/subordinación porque constituyen un mecanismo para confirmar la posición de superioridad del grupo dominante y al mismo tiempo recordar al otro cual es “su lugar”.

Nadie discute que unos ciudadanos pueden sentir animadversión hacia otros por infinidad de razones, incluidas las características que definen la identidad diferencial de cada persona, sea en el sentido que sea: tan distintivo es ser africano como europeo; homosexual o heterosexual; español o ecuatoriano. Pero la valoración social de esas particularidades identitarias no es igual para todos y por eso tampoco lo son los efectos que produce un acto basado en esa condición de la víctima. El problema surge cuando la “diferencia” se estigmatiza y se convierte en una fuente de desvaloración social. Y eso sucede cuando la diferencia se interpreta como un *déficit*, como una carencia entendida en términos de antinormatividad. Está de sobra demostrado que la identificación de la diferencia como un déficit es una construcción socio-cultural dependiente de las relaciones de poder: quienes ocupan posiciones de poder marcan el ámbito de lo normativo, lo correcto, lo válido para toda la sociedad; lo que implica a su vez la jerarquización de los grupos sociales y de las personas en función de su mayor o menor adecuación a esos patrones preestablecidos. Como bien dice Perry (2003, p. 99), “el etiquetamiento de lo diferente como deficiente es un proceso social y político que tiene el efecto

de crear jerarquías a partir de divisiones tales como la raza, la sexualidad o la clase”. Y es esa minusvaloración de partida -esa posición de subordinación en la que la “diferencia” sitúa a determinados colectivos o sectores de la población- la que expone a sus miembros al riesgo de sufrir actos de menosprecio, humillación o vejación solo por ser quienes son. Por eso tiene sentido que el derecho conceda a estos grupos una protección adicional que no le hace falta a quienes forman parte de la mayoría hegemónica (Duff y Marshall, 2018, p. 47). En ese sentido se puede convenir con Landa Gorostiza (2018, p. 58) en la idea de que estamos ante grupos “vulnerables”, si por tales entendemos, siguiendo a Chakraborti y Garland (2012, p. 506), “todos aquellos grupos o individuos que están empobrecidos, privados de derechos o que están sujetos a discriminación, intolerancia, subordinación y estigma”.

Conforme a este criterio, no es el impulso emocional de actuar movido por un prejuicio lo que justifica la punición (o mayor punición) de quien selecciona a su víctima por su real o percibida pertenencia a un grupo caracterizado por la raza, el origen nacional o étnico, la religión u otros factores similares (siguiendo la conocida definición de delitos de odio de la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa) sino el contenido mismo del prejuicio, el hecho de que esté asociado a la minusvaloración social de determinadas características identitarias de la víctima. Porque es ese componente objetivo el que expone a los miembros de esos grupos a un riesgo particular de ser objeto de agresiones solo por ser como son y, además, multiplica los efectos negativos del hecho.

Los estudios criminológicos realizados especialmente en los países anglosajones han demostrado que los ataques a miembros de grupos discriminados producen efectos emocionales y psicológicos adicionales para la víctima porque se ve resentida su seguridad, obligándola a adoptar una postura defensiva que va minando su autoestima (Lawrence, 2002, p. 40). Pero, sobre todo, en tanto que la razón de la agresión se encuentra en su propia identidad, en el hecho de ser quien es y como es, resulta afectada la dignidad personal de la víctima. La gran diferencia entre un trato desigual y un trato discriminatorio es que el segundo presupone la negación de la condición de ser humano de primera categoría, es un acto de reafirmación de la diferencia entendida como subordinación o desprecio (Laurenzo Copello, 1996, pp. 235 y ss.). A esto se une el efecto que produce sobre el conjunto del grupo afectado cuando por el contexto en el que se realiza tiene aptitud para transmitir un mensaje de desprecio al colectivo como tal, porque de ese modo se debilitan las expectativas de seguridad de todos sus miembros (Landa, 2018, pp. 123 y ss.).

Por eso Duff y Marshall sostienen con razón que no es la motivación lo que caracteriza como inaceptable un comportamiento de odio, sino el propio significado de la acción: el mensaje de exclusión y opresión que transmite a todo el colectivo (2018, p. 12).

A todo ello cabe añadir el impacto que el acto discriminatorio -el que se dirige contra grupos socialmente subordinados- tiene sobre el propio modelo de convivencia trazado por la Constitución, en el que expresamente se prohíbe la discriminación por raza, religión, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social (art. 14 CE). El art. 9.2 de la Constitución impone a los poderes públicos la obligación de “promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas” y sin duda los delitos de odio, en tanto que conductas basadas en prejuicios hacia sectores socialmente estigmatizados, constituyen un obstáculo que debilita las posibilidades de ejercicio pleno de los derechos fundamentales de sus miembros, al tiempo que favorecen la fractura social (Lim, 2009, p. 119), la división de la comunidad en grupos enfrentados (nosotros y *los otros*).

Por eso se puede concluir que los llamados delitos de odio en realidad son delitos de discriminación. Si prescindimos del mimetismo con otros ámbitos jurídicos muy ajenos a nuestra realidad normativa e histórica, lo único razonable es reencauzar la interpretación de las figuras delictivas que en el derecho español recogen comportamientos relacionados con prejuicios a través de los criterios propios del derecho antidiscriminatorio. Solo de esta manera es posible encontrar una fundamentación razonable para la intervención penal reforzada ante ciertos hechos realizados “por razón” de las características identitarias de la víctima, sea su ideología, religión o creencias, etnia, raza o nación a la que pertenezca, su sexo, orientación o identidad sexual, razones de género, la enfermedad que padezca o su discapacidad (como dice, entre otros, el art. 510 CP).

##### 5. BASES PARA UNA INTERPRETACIÓN RESTRICTIVA DEL DELITO DE ATENTADOS A LA DIGNIDAD POR MOTIVOS DISCRIMINATORIOS

Lo dicho hasta aquí permite inferir que el ataque a una persona por su pertenencia a un colectivo social estigmatizado posee un añadido de lesividad que no recogen los tipos comunes (sea de lesiones, maltrato de obra u otros semejantes) y por eso el Código penal prevé una agravante genérica de

discriminación (art. 22.4<sup>a</sup>). Pero precisamente la existencia de esta agravante hace surgir serias dudas sobre la razón que ha llevado al legislador a crear un delito autónomo –el 510.2 a)– en el que aparentemente se protege lo mismo que capta ya la mencionada circunstancia (ataques a la dignidad basados en prejuicios). Porque todo atentado a una persona en razón de su pertenencia a un colectivo discriminado posee un componente humillante y de descrédito que simbólicamente coloca a la víctima en una posición de inferioridad derivada de sus características de identidad. En consecuencia, se hace necesario buscar criterios que permitan delimitar de forma razonable los distintos preceptos antidiscriminatorios que contiene el actual Código penal (o, si se prefiere, las figuras penales reconducibles al concepto de “delitos de odio”) sin caer en la tentación de aceptar de manera irreflexiva la yuxtaposición de unas figuras con otras acudiendo al socorrido recurso del concurso de normas, como propone la Circular 7/2019 de la Fiscalía General del Estado a la que sigue una buena parte de las tribunales.

Ante todo, una interpretación sistemática obliga a no perder de vista que el delito que estamos analizando se encuentra recogido junto al que se considera el más genuino delito de odio: la incitación pública al odio, la hostilidad, la discriminación o la violencia contra grupos vulnerables (art. 510.1 CP). Y es opinión común que el objeto de protección de este delito no son las personas en sentido individual sino los propios colectivos discriminados, ya que la especial lesividad de la conducta se encuentra en su aptitud para poner en peligro las condiciones existenciales del grupo como tal, en palabras de Landa Gorostiza (2000, p. 342).

Y lo cierto es que la descripción de la conducta típica recogida en el art. 510.2 apunta hacia esa misma idea ya que expresamente dice que el atentado a la dignidad debe entrañar humillación, menosprecio o descrédito de alguno de los grupos protegidos, de una parte de ellos o de una persona determinada *por razón de su pertenencia al grupo*. No se trata entonces de cualquier acto vejatorio aislado que tenga por causa alguna de las circunstancias personales contempladas en la ley (por ejemplo, la orientación sexual o el origen nacional). Hace falta, además, que por el contexto en el que se realiza, el acto exprese objetivamente una minusvaloración del grupo al que pertenece la víctima, profundizando así en el estigma social con todo lo que ello representa de negativo para sus miembros, en particular, por el paulatino debilitamiento de las condiciones para el pleno ejercicio de sus derechos fundamentales.

Un sector doctrinal interpreta que estaríamos ante una especie de acto preparatorio del delito del art. 510.1 en la medida en que la transmisión de una imagen negativa del colectivo de algún modo vendría a preparar el terreno para futuras incitaciones a la hostilidad, violencia o discriminación contra el mismo (Landa Gorostiza, 2018, pp. 81 y s.; también de Pablo Serrano y Tapia Ballesteros, 2017, p. 8). Un punto de vista complejo teniendo en cuenta que el art. 510.2 exige la *lesión* de la dignidad y los actos preparatorios por su propia naturaleza captan conductas de peligro. Sin embargo, si lo entiendo bien, tal contradicción no existe porque esta corriente sitúa al bien jurídico protegido por el art. 510.2 más allá de la dignidad individual de la concreta persona afectada para identificarlo con las condiciones de existencia del colectivo como tal.

Solo apelando a ese componente colectivo es posible encontrar algún sentido al delito de humillación de los miembros de grupos vulnerables que introdujo la reforma de 2015 sin caer en una ampliación totalmente injustificada de la intervención penal o en la innecesaria multiplicación de figuras delictivas que castiguen lo mismo (no hay más que pensar en los delitos de injurias o contra la integridad moral). Así lo ha visto correctamente el sector de nuestros tribunales que a partir de una interpretación teleológica exige que el acto vejatorio trascienda de alguna manera al grupo en su conjunto.

Muy clara en esta línea es la Audiencia Provincial de León cuando excluye la aplicación del art. 510.2

a) en un episodio puntual en el que un hombre golpea a otro llamándolo “maricón”. El tribunal argumenta que la finalidad del precepto no es sancionar casos aislados como este sino “conductas que humillan o menosprecian a un determinado colectivo ante la opinión pública, aunque dicha ofensa se haya dirigido contra una persona determinada, pero como integrante de dicho grupo vulnerable” (SAP León, Sección 3ª, 376/2020, de 12 de noviembre).

A partir de estas ideas es posible dejar al margen del art. 510.2 los actos de humillación, menosprecio o descrédito basados en alguna condición personal de la víctima que carezcan de la entidad suficiente para repercutir sobre el colectivo, sea porque se trate de hechos aislados o porque estos se produzcan en un ámbito reducido sin apenas trascendencia pública. Este criterio permite descartar la corriente puramente subjetivista que se ha impuesto en parte de nuestros tribunales que configura el delito solo a partir del móvil racista, xenófobo u homófobo del autor, extendiendo el tipo de forma desmesurada y carente de toda justificación.



Por el contrario, la interpretación restrictiva que aquí se propone permite limitar de modo significativo el ámbito de aplicación del precepto, circunscribiéndolo a casos muy concretos.

Entre ellos se encontrarían los auténticos supuestos de injurias colectivas o atentados a la dignidad dirigidos al grupo como tal, en la línea que contemplaba el Código penal antes de la reforma de 2015.

Un buen ejemplo es el siguiente caso juzgado por la Audiencia Provincial de Madrid: una persona difundió por youtube un vídeo profundamente ofensivo contra los homosexuales en el que, entre otras cosas, se identificaba sodomía, pedofilia y pederastia afirmando que la homosexualidad y la pederastia vienen del mismo tronco y que se trata de una “degeneración anticristiana y por tanto inhumana”. Dice la Sentencia que “la dosis de descrédito y menosprecio que encierran estas palabras [para los homosexuales] es sencillamente brutal, intolerable para un ordenamiento jurídico y una sociedad basada en el respeto a la dignidad y la libertad de las personas” (SAP Madrid, Sección 23, 762/2017, de 29 de diciembre).

Por su parte, cuando el acto vejatorio se dirija solo contra uno o varios miembros concretos del colectivo, será preciso que, en atención a la circunstancias concurrentes, posea aptitud para influir de forma negativa sobre la valoración social del grupo en su conjunto, lo que se producirá solo si tiene suficiente trascendencia pública y reviste una gravedad significativa, como sucedió en el caso de los hinchas de un equipo de fútbol europeo que vejaron públicamente a unas mujeres rumanas que les pedían limosna, burlándose de ellas frente a una multitud de personas (SAP Madrid 344/2020, de 17 de septiembre).

La propuesta de interpretación restrictiva del art. 510.2 que he intentado justificar en estas páginas a partir del concepto y sentido de los delitos antidiscriminatorios (hoy llamados delitos de odio) no implica que lo considere un precepto necesario ni mucho menos oportuno. Quizás este tipo penal consiga cubrir algunas lagunas en la tutela de los colectivos sociales discriminados, pero a la vista de la aplicación que de él está haciendo la jurisprudencia es evidente que tiene muchos más efectos negativos que posibles virtudes (Fuentes Osorio, 2017, p. 41). En la práctica está suponiendo un nuevo avance de la corriente punitivista que se empeña en identificar cualquier acto inmoral o socialmente reprochable con una conducta merecedora de sanción penal.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AARONSON, E. (2014). *From Slave Abuse to Hate Crime. The Criminalization of Racial Violence in American History*. New York. Cambridge University Press.
- CANCIO MELIÁ, M. y DÍAZ LÓPEZ, J. A. (2019). *¿Discurso de odio y/o discurso terrorista?* Pamplona. Aranzadi.
- CHAKRABORTI, N. y GARLAND, J. (2012). "Reconceptualizing hate crime victimization through the lens of vulnerability and 'difference". *Theoretical Criminology* n° 16(4), pp. 499-514.
- CUERDA ARNAU, M. L. (1995). "Observaciones en torno a las nuevas figuras de apología". *Boletín del Ministerio de Justicia*, n.º 1757, pp. 86-116.
- DÍEZ RIPOLLÉS, J. L. (2013). *Política Criminal y Derecho Penal*. 2ª edición. Valencia. Tirant lo Blanch.
- DE PABLO SERRANO, A. L. y Tapia Ballesteros, P. (2017). "Discurso del odio: problemas en la delimitación del bien jurídico y en la nueva configuración del tipo penal". *Diario La Ley*, n.º 8911, de 30 de enero.
- DUFF, R.A. y MARSHALL, S. E. (2018). "Criminalizing Hate?" *Legal Studies Research Paper Series*. Research Paper Nr. 15-34. University of Minnesota Law School. Documento en línea <http://ssrn.com/abstract=2684202>. (última consulta 23/6/2021)
- FUENTES OSORIO, J. L. (2017). "El odio como delito". *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, n.º 19-27, pp. 1-52.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (2000). *La intervención penal frente a la xenofobia*. Bilbao. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- LANDA GOROSTIZA, J. M. (2018). *Los delitos de odio*. Valencia. Tirant lo Blanch.
- LAURENZO COPELLO, P. (1996). "La discriminación en el Código Penal de 1995". *Estudios Penales y Criminológicos*, XIX, pp. 219-288.
- LAURENZO COPELLO, P. (2019). "La manipulación de los delitos de odio", en PORTILLA CONTRERAS, G. y VELÁZQUEZ VELÁZQUEZ, F. (dirs.). *Un juez para la democracia. Libro homenaje a Perfecto Andrés Ibáñez*. Madrid. Dykinson.
- LAWRENCE, F. M. (2002). *Punishing Hate: Bias Crimes under American Law*. Cambridge and London. Harvard University Press.
- LEWIS, C. S. (2013). *Tough on Hate? The Culture Politics of Hate Crimes*. New Jersey and London. Rutgers University Press.
- LIM, H. A. (2009). "Beyond the immediate victim: understanding hate crimes as message crimes", en Perry, B. (ed.), *Hate Crimes*, Vol. 2 (*The Consequences of Hate Crime*), Westport. Praeger, pp. 107-122.
- MUÑOZ CONDE, F. (2010). *Derecho Penal. Parte Especial*. Valencia. Tirant lo Blanch.
- PERRY, B. (2003), "Accounting for Hate Crime: Doing Difference", en Perry, B. (ed.) *Hate and Bias Crime. A Reader*. New York and London. Routledge, pp. 97-108.

- PETROSINO, C. (1999). "Connecting the Past to the Future: Hate Crime in America". *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 1999, pp. 22-47.
- PORTILLA CONTRERAS, G. (2016). "La represión penal del discurso del odio", en ÁLVAREZ GARCÍA, F.J. (dir.). *Tratado de Derecho Penal español. Parte Especial. IV. Delitos contra la Constitución*. Valencia. Tirant lo Blanch, pp. 379-412.
- SHAVERS, C. M. (2014). *Criminal Law Dealing with Hate Crimes; functional Comparative Law Germany vs. USA*. Fankfurt am Main. Peter Lang ed.
- TURPIN-PETROSINO, C. (2015). *Understanding Hate Crimes*. New York. Routledge.

## PROTECCIÓN DE SENTIMIENTOS RELIGIOSOS Y DISCURSO DE ODIO<sup>1\*</sup>

### *Protection of Religious Feelings and Hate Speech*

Rafael ALCÁCER GUIRAO  
*Universidad Rey Juan Carlos*

Recibido: 25 de mayo de 2021  
Aceptado: 9 de agosto de 2021

#### RESUMEN

El objetivo del trabajo es analizar el contenido y la legitimidad del delito de escarnio a los sujetos religiosos. Para ello, analizo en primer lugar cuál es el interés protegido y su fundamento de protección por vía penal. Junto a ello, se estudian también las diferencias entre el fenómeno del discurso del odio y el ámbito de aplicación del artículo 510 del Código Penal. Finalmente, también se analizan las tensiones que presenta el delito de escarnio con el ejercicio de la libertad de expresión.

*Palabras clave:* sentimientos religiosos; ofensas; libertad de expresión; discurso de odio.

#### ABSTRACT

The purpose of the work is to analyze the content and legitimacy of the crime of derision to religious feelings. To this end, I analyze in the first place which is the protected interest and its merit of protection by criminal means. Along with this, the differences with the phenomenon of hate speech and the scope of application of article 510 of the Penal Code are also studied. Finally, I also analyze the tensions that the crime of derision presents with the exercise of freedom of expression.

*Key words:* religious feelings; offenses; freedom of speech; hate speech.

1. \*El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de investigación “La Libertad de expresión desde la teoría del delito (DER 2017-85334-P), de los que son CoIPs Joan Josep Queralt y Sergi Cardenal, de la Universidad de Barcelona.

1. LA PROTECCIÓN DE LOS SENTIMIENTOS RELIGIOSOS COMO SÍNTOMA DE LA  
 DERIVA RESTRICTIVA DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN

En tiempos recientes, la hiperactividad de determinadas asociaciones ultrarreligiosas, acompañada a veces por la propia Fiscalía, ha dado lugar a un inusitado incremento de querellas y denuncias por delito de escarnio a los sentimientos religiosos<sup>2</sup>. Casos como el procesamiento y absolución de Javier Krahe<sup>3</sup> o de Willy Toledo<sup>4</sup>, la absolución (en Sevilla)<sup>5</sup> y condena (en Málaga)<sup>6</sup> de las integrantes de la procesión del coño insumiso, o la incoación de un procedimiento penal contra el artista Abel Azcona<sup>7</sup>, han generado un necesario debate sobre los límites de la libertad de expresión y la legitimidad de castigar las ofensas a símbolos o instituciones como la bandera, la Corona o las religiones. Más allá del debate teórico, la exacerbada susceptibilidad e intransigencia de determinadas comunidades religiosas frente a discursos hostiles u ofensivos hacia sus prácticas y tradiciones, ha dado lugar a intensas controversias de carácter internacional, en ocasiones con trágicas consecuencias. Baste citar la *fatwa* a Salman Rushdie, la publicación de las caricaturas de Mahoma en el periódico danés *Jyllands Posten* o el caso *Charlie Hebdo*.

El citado incremento de procedimientos penales por delitos de expresión forma parte, a mi entender, de una creciente tendencia restrictiva sobre la libertad de expresión. Quizá sea aún pronto para determinar si es un fenómeno coyuntural o si estamos asistiendo a un cambio de modelo, en el que la deliberación pública no es ya entendida como el medio ambiente de la democracia sino únicamente como foco de conflicto y desencuentro; aunque

2. Artículo 525 del Código Penal (CP):

“1. Incurrirán en la pena de multa de ocho a doce meses los que, para ofender los sentimientos de los miembros de una confesión religiosa, hagan públicamente, de palabra, por escrito o mediante cualquier tipo de documento, escarnio de sus dogmas, creencias, ritos o ceremonias, o vejen, también públicamente, a quienes los profesan o practican.

2. En las mismas penas incurrirán los que hagan públicamente escarnio, de palabra o por escrito, de quienes no profesan religión o creencia alguna”.

3. Sentencia del Juzgado de lo Penal de Madrid 235/2012, de 8 de junio, y sentencia confirmatoria de la audiencia Provincial de Madrid 224/2013, de 2 de abril.

4. Sentencia del Juzgado de lo Penal de Madrid 20/2020, de 21 de febrero, confirmada por sentencia de la audiencia Provincial de Madrid 452/2020, de 5 de noviembre.

5. Sentencia del Juzgado de lo Penal de Sevilla, 448/2019, de 9 de octubre, confirmada por la sentencia de la Audiencia Provincial de Sevilla.

6. Sentencia del Juzgado de lo Penal de Málaga 214/2020, de 10 de noviembre.

7. Auto de archivo del Juzgado de Instrucción de Pamplona 429/2016, de 10 de noviembre.

lo cierto es que todo apunta al segundo y más pesimista diagnóstico. Parece, en efecto, que antes que como agente partícipe de la *res publica*, el ciudadano se asume cada vez más como víctima del discurso, como paciente vulnerable e hipersensible a las ofensas, que demanda espacios sin discurso donde sentirse seguro, y que espera que el Estado le proteja frente a quienes no piensan como ellos<sup>8</sup>.

Pese a la menor entidad de la sanción —comparada con otros delitos como el de incitación al odio (art. 510 CP) o el enaltecimiento del terrorismo (art. 578 CP)—, el delito de escarnio de los sentimientos religiosos encarna con particular nitidez algunas razones de ese posible cambio de modelo. El fenómeno es poliédrico y se resiste a un diagnóstico simple. Pero sí pueden enunciarse algunas de esas causas<sup>9</sup>. Entre ellas, me interesa destacar la relevancia axiológica que se viene asignando a los sentimientos subjetivos, y la consiguiente atribución de ilicitud de las *ofensas*. En dicho clima de conformidad y de corrección política, los sentimientos subjetivos se erigen en interés personal merecedor de protección y en exclusiva medida de la ofensa sufrida, por lo que toda afectación a tales sentimientos se equipara axiológicamente al daño a un bien jurídico. Surge con ello un nuevo “derecho”: el derecho a no sentirse ofendido<sup>10</sup>. Con ello la tradicional concepción liberal de la libre expresión queda cercenada en su base: el derecho a ofender, como condición necesaria para garantizar un debate desinhibido sobre asuntos públicos, se transmuta en el deber de no ofender, que a su vez se concreta en la obligación de moderar la forma y el fondo del discurso.

La inclusión de los sentimientos subjetivos bajo la esfera de lo jurídicamente protegido —y que tiene su plasmación legal en el delito de escarnio o en otros como el delito de ultrajes a los símbolos patrios (art. 543 CP)— genera el riesgo de restringir el propio contenido protegido del derecho a la libre expresión. Ello se debe a la falaz identificación que a veces se establece entre los sentimientos de ofensa y el contenido de derechos fundamentales que, como la dignidad, la igualdad o la libertad religiosa, se sitúan en conflicto con la libertad de expresión.

Esa identificación se refleja con particular claridad en otra de las causas que explican el declive de la libre expresión: las demandas de protección de

8. Al respecto, véase Hume, 2015, pp. 5 ss., y *passim*. En este sentido, Fox, 2016, pp. 57 ss., habla de la *Snowflake generation*.

9. Sobre ello, remito a Alcácer Guirao, 2019, pp. 1 ss.

10. Hume, 2015, pp. 3-4.

la *identidad cultural*. Las reivindicaciones del ámbito del multiculturalismo sobre el respeto a las diferencias y particularismos de determinados grupos culturales han erigido un férreo dique a la fluidez del discurso político, al considerar lesivo de la dignidad de sus miembros toda manifestación de rechazo o menosprecio de las características, tradiciones o símbolos que conforman y cohesionan la identidad del grupo. Esas “políticas de la identidad” demandarán importantes restricciones a la libertad de expresión, pues desde la óptica de los grupos identitarios toda ofensa a las tradiciones, símbolos o características que determinan la identidad del colectivo será entendida como un ataque a la dignidad de los miembros del grupo, de igual modo que todo discurso crítico con esas tradiciones será calificado como discurso de odio, racista o discriminatorio<sup>11</sup>. Así lo han entendido autores como Jeremy Waldron, quien pese a defender la restricción penal del discurso del odio, se ha mostrado muy crítico con las reivindicaciones identitarias en este ámbito: “las políticas de la identidad – afirma este autor- contribuyen decisivamente a enturbiar las aguas del debate sobre el discurso del odio”<sup>12</sup>, por cuanto aspiran a transmutar en derechos –derivados de la dignidad y el libre desarrollo de la personalidad- pretensiones de respeto a símbolos, creencias y valores particulares, a instaurar un “derecho” a no ser ofendido y a que sean suprimidas coactivamente las opiniones ofensivas sobre los referentes identitarios<sup>13</sup>.

## 2. ¿QUÉ PROTEGE EL DELITO DE ESCARNIO?

### 2.1. ¿Protección de la libertad religiosa?

La legitimidad del uso del *ius punendi* resultará indudable si el objeto protegido se conecta con el ejercicio de un derecho fundamental. Quizás por ello, algunas voces han querido vincular las conductas de escarnio y profanación con la libertad religiosa, considerando que es una de las manifestaciones de su ejercicio la que queda menoscabada por tales conductas; de igual modo que otras lo han vinculado al derecho al honor o a la dignidad del colectivo de pertenencia. Con ello no solo se justificaría *prima facie* el recurso a la san-

11. En este sentido, denuncia Fox, 2016, p. 26, el modo en que el multiculturalismo ha usurpado el antirracismo. Véase también Hume, 2015, p. 65-66, sobre los efectos de esas políticas de la identidad sobre la libertad de expresión.

12. Waldron, 2012, p. 136.

13. Waldron, 2012, pp. 131 ss.

ción penal —dado el estatus constitucional del bien protegido—, sino que se quedarían equilibrados los platos de la balanza: el conflicto se planteará entre derechos, entre libertad (de expresión) y libertad (religiosa)<sup>14</sup>.

La vinculación de los sentimientos subjetivos de los creyentes con la libertad religiosa se ha intentado establecer por diferentes vías. Por algunos autores, se derivaría de la vertiente interna del derecho fundamental. Esa dimensión interna protege la existencia de las íntimas convicciones y creencias religiosas, filosóficas o ideológicas de las personas, un espacio de autodeterminación intelectual ante el fenómeno religioso o ideológico, vinculado a la propia personalidad y dignidad individual. En quienes profesan una religión, se afirma, tales creencias generan sentimientos y emociones intensas, porque “la adhesión a unas creencias religiosas, o a una ideología, a la vez que conforma la personalidad del individuo y genera inevitablemente una comunión sentimental con las mismas”. Por ello, las ofensas o el desprecio a los referentes de esas creencias menoscabarían los vínculos de esa adhesión y, con ello, la dimensión interna de la libertad religiosa<sup>15</sup>.

Desde otra perspectiva, se ha afirmado que la libertad religiosa comprende no solo la libertad para ejercer libremente una religión —dimensión externa— y para no ser forzado a asumir o comunicar sus creencias —dimensión interna—, sino también la posibilidad de goce y pacífico disfrute de la práctica religiosa, sin interferencias que alteren el vínculo con los símbolos y credos<sup>16</sup>. A partir de esa premisa, se concluye que los sentimientos religiosos han de formar parte del contenido esencial del derecho fundamental, asumiendo que la protección penal de esos sentimientos no ha de vincularse “a una determinada explicación trascendente de la vida o a la evitación de que el orden público y la paz religiosa se vea perturbada, sino a la dignidad que reviste la relación entre una persona y los valores que esa persona comparte y entiende trascendentes”; desde tal perspectiva, “cualquier escarnio intencionado y grave de las creencias, del culto o de la moral de una confesión para ofender dichos sentimientos, ha de ser considerado como antijurídico, porque la protección de los sentimientos religiosos frente al insulto es equivalente a un trato indigno o denigrante”<sup>17</sup>.

14. Véase, por ejemplo, Palomino, 2009, p. 539.

15. Cfr. en este sentido Garriga Domínguez, 2014, p. 103, quien alude a diversas voces doctrinales sin llegar a citarlas, pese a introducir párrafos entrecorridos.

16. Pérez Madrid, 2009, p. 23. En igual sentido, en su literalidad, Carrillo Donaire, 2015, pp. 238-239.

17. Pérez Madrid, 2009, p. 29; idéntico, Carrillo Donaire, 2015, pp. 238-239. En



En mi opinión, tales planteamientos no se compadecen con el contenido protegido del derecho fundamental invocado, sino que, por el contrario, están basados en una distorsión de sus perfiles.

Con arreglo a la doctrina del Tribunal Constitucional, el derecho a la libertad religiosa posee una doble dimensión (SSTC 34/2011, de 28 de marzo; 192/2020, de 17 de diciembre). La interna “garantiza la existencia de un claustro íntimo de creencias y, por tanto, un espacio de autodeterminación intelectual ante el fenómeno religioso, vinculado a la propia personalidad y dignidad individual” (STC 177/1996, de 11 de noviembre). Esta vertiente, entendida como el derecho a profesar las creencias libremente elegidas o el derecho a no profesar ninguna, enlaza lógicamente con el derecho a la libertad ideológica pero también con el derecho a la intimidad, del que es expresión, en este ámbito, la garantía recogida en el artículo 16.2 CE, según la que “nadie será obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias”<sup>18</sup>. En segundo lugar, la dimensión externa del derecho es la que “que faculta a los ciudadanos para actuar con arreglo a sus propias convicciones y mantenerlas frente a terceros” y que se traduce “en la posibilidad de ejercicio, inmune a toda coacción de los poderes públicos, de aquellas actividades que constituyen manifestaciones o expresiones del fenómeno religioso” (STC 46/2001, de 15 de febrero).

Definido en esos términos su contenido, resulta, como digo, muy discutible que con las conductas de escarnio o profanación (arts. 524 y 525 CP) se restrinja o menoscabe el ejercicio del derecho a la libertad religiosa. Con las ofensas a símbolos o dogmas ni se impone coactivamente la asunción de determinada creencia, ni se impide la práctica de los ritos religiosos<sup>19</sup>. Por lo demás, ni se menoscaba la autonomía personal ni se restringen las posibilidades de participación equitativa en la vida social de los miembros de la comunidad religiosa.

sentido semejante, aunque restringiendo el merecimiento de pena a supuestos con suficiente gravedad como para afectar a la dignidad (sobre ello, *infra*), Bages Santacana, 2019, pp. 168, 189.

18. *Vid.* por ejemplo Garriga, 2014, p. 102; García Rubio, 2014, pp. 414 s.

19. En este sentido, por ejemplo, Martínez Torrón, 2015, pp. 27, 30; López guerra, 2013, pp. 89-90; García Rubio, 2014, pp. 414, 435; Vázquez Alonso, 2016, pp. 332 s. Cfr. también Hörnle, 2007, p. 396, quien distingue entre tipos penales de protección de sentimientos asociados a un derecho (como los delitos de amenazas o contra el honor) y de simple protección de sentimientos, incluyendo entre estos últimos al § 166 (trasunto del art. 525 CP).

El menoscabo del derecho fundamental a la libertad religiosa solo se daría en el caso en que las conductas ofensivas conllevaran un componente coactivo o intimidatorio, que restringiera las posibilidades de libre formación de la voluntad o libre actuación; pero en tal caso los preceptos aplicables ya no serían los artículos 524 y 525 CP, sino los dos preceptos anteriores<sup>20</sup>. En definitiva, la libertad religiosa protege frente a la coacción externa dirigida a imponer o impedir la práctica religiosa, pero no abarca la indemnidad de tales creencias frente a la crítica o el oprobio; no establece un pretendido derecho a no sentirse ofendido<sup>21</sup>.

## 2.2. ¿Dignidad?

La apelación a la *dignidad* es recurrente en las posturas que pretenden incorporar los sentimientos subjetivos a la libertad religiosa, para con ello justificar su protección penal. Se afirma, por ejemplo, que el sentimiento religioso “es merecedor de tutela penal como *expresión de la personalidad*, como momento central de una dignidad por decir así existencial, como dato originario e inherente de la naturaleza humana. En este sentido, la protección penal no se presta en relación al reconocimiento emotivo con esta o aquella explicación trascendente de la vida, sino a la dignidad de la relación entre la persona y unos valores”<sup>22</sup>.

Y de la dignidad al *derecho al honor* solo hay un paso. Se sostiene, por ejemplo, que el sentimiento religioso haría referencia a “la sensación de apego con una creencia o idea que hace que ésta sea sentida como propia como parte de nuestro propio ser”<sup>23</sup>. Es decir, que harán referencia a un estado emocional de afecto que permite a las personas individuales identificarse íntimamente con sus creencias, convirtiéndose en auténticas convicciones que el sujeto siente como parte de su propia identidad. “Los sentimientos religiosos

20. Vid. Lascuráin Sánchez, 2016, pp. 179, 180. Véase también la reciente STC 192/2020, de 17 de diciembre, que confirma la condena por un delito de perturbación de actos religiosos del artículo 523 CP considerando que en el caso concreto el derecho a la libertad religiosa primaba sobre la libertad de expresión.

21. García Rubio, 2014, p. 415.

22. Pérez Madrid, 2009, p. 24; Bages Santacana, 2019, p. 273: “los sentimientos religiosos son acreedores de tutela penal por ser un componente esencial de la personalidad y, por lo tanto, de la dignidad individual”.

23. Garriga Domínguez, 2014, p. 103, citando a Minteguía Arregui.

o la *autoestima religiosa*, al igual que el derecho al honor, en la medida en que formarían parte de la identidad de las personas, estarían ligados a los valores de la integridad moral y en especial de la dignidad<sup>24</sup>. Por ello, el escarnio a los sentimientos religiosos se convertirá en una auténtica ofensa a “elementos que el sujeto pasivo percibe como parte de su propia esencia como persona”, lo que menoscabará su autoestima y supondrá antes la lesión del derecho al honor que de la libertad religiosa<sup>25</sup>.

Tampoco creo razonable concluir que el escarnio hacia símbolos religiosos afecte al honor o la dignidad de aquellos que, por identificarse con tales símbolos o credos, se sientan disgustados u ofendidos.

El fenómeno religioso puede concebirse de dos formas. Puede contemplarse, de una parte, como una práctica social compartida, de adscripción voluntaria, y basada en postulados con pretensión de verdad o de corrección axiológica. Pero también puede entenderse, y vivirse, como un *vínculo identitario* intenso que determina una cosmovisión y un código de conducta compartido<sup>26</sup>.

Esas dos formas de concebir la religión dependen en gran medida de la perspectiva que se adopte: desde un punto de vista *interno* a la comunidad religiosa, la vivencia *subjetiva* de la religión determinará en buena medida la propia identidad del individuo, de un modo quizá más intenso que otros constructos culturales como la nacionalidad o la etnia. Desde esa perspectiva, la religión será concebida como un fuerte vínculo con la comunidad en torno a un conjunto de dogmas sagrados e indiscutibles. Así lo han sostenido diversas voces provenientes del multiculturalismo, para quienes las creencias religiosas generan una cohesión de la comunidad, considerando que la identificación de la persona con los símbolos, credos y ritos que definen a esa comunidad llega hasta el punto de conformar la identidad personal de los feligreses, por lo que todo ataque a los símbolos se *sentirá* como un ataque a la propia identidad<sup>27</sup>.

La cuestión es si ese es el enfoque que debe adoptarse para contemplar el fenómeno religioso desde el ámbito jurídico-penal, o si debe asumirse, en cambio, un punto de vista externo y *aconfesional*, desde el que la identidad

24. Garriga Domínguez, 2014, p. 103.

25. Garriga Domínguez, 2014, p. 105, invocando a Minteguía Arregui (aunque sin citar la obra). En esta línea se enmarca también la posición de penalistas como Tamarit Sumalla, citado *apud* Roca Agapito, 2017, pp. 568-569.

26. Véase, en este sentido, Moon, 2018, pp. 1 ss., 61 ss., 90 ss.

27. Sobre ello, véase Alcácer Guirao, 2019, pp. 5, 10 ss.

religiosa no posee mayor merecimiento de protección que otras comunidades identitarias y desde el que, al igual que otras cosmovisiones y otros códigos morales, los dogmas religiosos son susceptibles de crítica y rechazo.

La vinculación de la dignidad o el honor con el apego identitario a determinados símbolos culturales solo puede sostenerse desde la perspectiva interna a la comunidad religiosa: ante la intensa vinculación emocional con los símbolos, todo ataque a estos será vivido como un menoscabo a la propia autoestima, a la dignidad individual. Pero esa concepción no es admisible como base para configurar una política criminal racional. Frente a esa concepción, en un Estado liberal es fundamental distinguir entre la persona y sus creencias, entre la dignidad personal, inherente a todo ser humano por el hecho de serlo, y los constructos identitarios con los que cada uno se identifica.

El núcleo de sentido de la dignidad como valor jurídico fundamental (art. 10 CE) –siguiendo el clásico imperativo kantiano– es la expectativa de toda persona de ser tratada equitativamente como fin en sí mismo: la pretensión de reconocimiento del valor autónomo de toda persona en cuanto tal<sup>28</sup>. En palabras del Tribunal Constitucional, “la dignidad de la persona constituye una cualidad ínsita a la misma, que por tanto corresponde a todo ser humano con independencia de sus concretas características particulares” (STC 181/2004, de 2 de noviembre). Con la inclusión bajo su órbita prescriptiva de aquellos referentes culturales que dotan de identidad a individuos o comunidades, el concepto de dignidad se diluye y pierde su núcleo axiológico, pues en lugar de fundar el respeto incondicionado en aquello que es común a todas las personas se pretende proyectar sobre diferencias y particularidades propias de unos concretos grupos: en lugar de converger en la igualdad de todos, se pretende conformar sobre las diferencias; en lugar de garantizar lo esencial, se pretende extender a lo accidental, a lo adjetivo.

Frente a la citada comprensión multiculturalista, que identifica al yo con sus vínculos identitarios, al menos en el ámbito del Derecho penal –de un Derecho Penal liberal y democrático, huelga decir– es preciso establecer una nítida diferenciación entre la dignidad de la persona y aquellos patrones culturales que definen la identidad del grupo al que se adscriben, aun cuando en ocasiones la delimitación pueda resultar compleja.

28. *Vid.*, por ejemplo, Waldron, 2012, pp. 59-60: “su status social básico, la base de su reconocimiento como seres iguales y titulares de derechos humanos constitucionalmente exigibles”.

A ese respecto, es importante diferenciar entre aquellos atributos de identidad que son inherentes a la persona y aquellos que son fruto de una adscripción voluntaria y reflexiva: aquello que se *es* frente a aquello que se *cree*. En este sentido, mensajes de humillación basados en denigrar atributos de raza o género conllevarán un menoscabo más o menos intenso a la dignidad de la persona, porque ambos son inescindibles; no se menoscabará la dignidad de la *persona*, sin embargo, con la denigración o el escarnio de símbolos, profetas o relatos religiosos<sup>29</sup>.

Por ende, rechazable es también el abuso político-criminal en que se incurre con la interesada retórica de la dignidad. Apelar a un término tan cargado emocional y valorativamente –palabra tan excesiva que solo el silencio estaría a su altura, al decir de Jiménez Campo<sup>30</sup>– pretende asignar un carácter indiscutible a la necesidad de proteger penalmente los sentimientos religiosos, al mismo tiempo que se enmascara la real dimensión axiológica de lo protegido. Con ello no solo se incurre en un puro intuicionismo argumental, sino que se genera una desproporcionada restricción de las libertades que se hallan en

29. En virtud de esa diferenciación, Timothy Garton Ash ha puesto de manifiesto que en realidad la religión debería merecer un menor grado de protección que características inmutables tales como el color o el género, por cuanto “no existen argumentos racionales contra el hecho de tener la piel oscura o clara, y no es posible cambiar de color de piel. En cambio, existen muchos argumentos racionales contra los presupuestos de cualquier religión, y uno puede elegir libremente su religión” (ASH, 2016, p. 255). De otra opinión es, por ejemplo, Minteguía, 2006, p. 29, afirmado que en el marco de los delitos contra los sentimientos religiosos, “la libertad de conciencia tendría como función dotar de un contenido material al derecho al honor, integrando en el ámbito de protección de este concepto no solamente elementos de carácter “originario” que identifican a la persona, como el sexo, la raza o la orientación sexual, sino también elementos dinámicos, como, por ejemplo, el ideológico, ya que una vez que conformamos en libertad nuestra propias convicciones, sean estas de carácter religioso o no, estas pueden pasar a formar parte de nuestra propia identidad y, por lo tanto, se integran en el objeto de protección del derecho al honor”.

30. Jiménez Campo, 2018, p. 217.

conflicto, estableciendo un criterio de lesividad –y de tipicidad penal, por tanto– de inmanejable vaguedad<sup>31</sup> y de insoportable maleabilidad<sup>32</sup>.

### 2.3. *Sentimientos y Derecho penal*

Descartada la protección de derechos, puede concluirse que el objeto de tutela del artículo 525 CP –tal como, de hecho, refleja el título del capítulo del CP– son los sentimientos religiosos. Lo que se protege, en otras palabras, es el *estado emocional* derivado de la identificación de la persona con determinados símbolos considerados sagrados, y, por ello, asumidos como merecedores de respeto y veneración<sup>33</sup>. La ofensa a tales sentimientos se produce cuando, debido a esa íntima identificación, el *escarnio* de tales símbolos altera ese estado emocional generando reacciones emocionales de repulsa, indignación, aversión o rechazo<sup>34</sup>.

El atentado a los sentimientos religiosos tiene, así, una base psicológica, si bien no es preciso acreditar empíricamente que, en el caso concreto, se haya producido esa alteración emocional en una persona o grupo de personas para la afirmar la concurrencia del tipo penal; se parte, así, de una suerte de presunción de que burlas tenaces (tal es la definición de “escarnio” en el DRAE) o insultos graves a los símbolos, ritos o credos considerados sagrados por las religiones (oficiales) genera ese efecto sobre los creyentes. Por

31. Véase Bilbao Ubillos, 2018, p. 266: “el significado preciso de este concepto, de inconfundible aroma iusnaturalista y cargado de ‘adherencias morales y antropológicas’ (Jiménez Campo), es incierto. Y se corre el riesgo de caer en el puro ‘intuicionismo’ (R. Alexy). La determinación de su ‘vaporoso contenido’ es muy problemática: por un lado, puede encubrir una determinada ideología, ‘casi siempre conservadora’; y por otro, su ‘carácter ambivalente’ podría conducir en ocasiones a ‘resultados limitativos de la libertad’ (F. Rey)”.

32. Advierte Jiménez Campo, 2018, p. 218, del riesgo de que un criterio de contornos tan poco definidos pueda convertirse “sin réplica posible, en instrumento contramayoritario de una jurisdicción instituida en clase redentora”; añadiendo Bilbao Ubillos, 2018, p. 267, que, por ello, “podría ser un arma de grueso calibre en manos de jueces activistas”.

33. Semejante, Bages Santacana, 2019, p. 188.

34. En palabras de Minteguía, 2006, p. 28: “tutela de la relación afectiva de las personas individuales con respecto a las creencias que profesan y que están profundamente arraigadas en su conciencia frente a todos aquellos que mediante la realización de conductas o exteriorización de expresiones de carácter irreverentes tuviesen como objetivo atacar esas creencias y producir en el receptor una reacción emocional negativa”.

otra parte, es fundamental poner de manifiesto que el objeto del delito no es la persona, sino los símbolos. El escarnio, la mofa, no se dirige hacia personas concretas, sino hacia los objetos de veneración. Y es la intensa identificación reverencial de la persona con los símbolos objeto de la burla lo que genera tales sentimientos. Afirma Minteguía en este sentido que, “de esta manera, el sujeto pasivo estimará que se ha llevado a cabo una ofensa contra su propia persona por la adhesión emocional que experimenta con respecto a las creencias objeto de escarnio, considerando, así, que estas son parte integrante de su propia identidad”<sup>35</sup>. Pero que la persona *lo sienta* como una afrenta personal no implica que deba social o jurídicamente asumirse como tal. Por ello rechazábamos que se esté protegiendo el derecho al honor o la dignidad con tales delitos.

Ese es, en última instancia, el mayor problema de la protección de los sentimientos religiosos: el componente subjetivo y emocional de tales sentimientos hace imposible sentar un estándar objetivo de la ofensa, esto es, un grado de lesividad evaluable por quienes no participan de la misma identidad religiosa, debiendo irremediamente hacer depender la relevancia penal de la conducta de la *sensibilidad subjetiva* de los creyentes, o de patrones internos a la propia comunidad religiosa.

Así, solo caben dos parámetros posibles para establecer el grado de lesividad de la conducta expresiva: o bien asumir la perspectiva de la *primera persona* y evaluar la intensidad de la reacción de los ofendidos<sup>36</sup>, o bien adoptar una perspectiva *cultural* y analizar cuáles de los referentes culturales de la confesión religiosa resultan más valiosos para su identidad<sup>37</sup>. Pero en ambos casos la determinación de un estándar intersubjetivo de ofensividad resulta prácticamente inviable.

En relación con la primera opción, opone Boragno que “el principal problema es precisamente el hecho de que formulando nuestra queja en el lenguaje de la ofensa estamos afirmando únicamente una experiencia mental propia. Por tanto, el fundamento de la queja no puede comprobarse, sino que hemos de contentarnos con el informe en primera persona de aquel que se queja. Es decir, el lenguaje de la ofensa es incontrolable, en el sentido de que no hay manera de saber cuándo alguien sufre realmente una experiencia mental desagradable u ofensa. Además, las personas pueden ser más o me-

35. Minteguía, 2006, p. 28.

36. Boragno, 2014, p. 118.

37. Así, Pinto, 2010, p. 701.

nos susceptibles de sentirse ofendidas”<sup>38</sup>. Y problemas semejantes plantea la segunda alternativa, si la ofensividad de la conducta se determina de modo enteramente dependiente de patrones de significado *internos* a la confesión religiosa, terminamos por poner en manos de la propia comunidad cultural la determinación de lo lesivo y, con ello, de lo penalmente relevante<sup>39</sup>. El problema en ambos casos es, en suma, que la medida de la ofensa depende de la sensibilidad del ofendido. Si a ello unimos el enorme grado de susceptibilidad inherente a creencias sostenidas en dogmas incontrovertibles y a la pretensión de sacralidad de sus símbolos culturales, desaparece toda posibilidad de encontrar un límite proporcionado a la aplicación de tipos penales de la índole del escarnio o la profanación.

Además, y desde el punto de vista de la tipificación del delito, tal imposibilidad de fijar criterios objetivables que concreten la lesividad exigible conllevará un insoportable grado de vaguedad en la descripción típica, difícilmente compatible con las garantías del derecho a la legalidad. Así, por más que pretenda desvincularse de la mera blasfemia exigiendo un específico ánimo de ofender<sup>40</sup>, lo cierto es que nada impide que el delito actualmente recogido en el artículo 525 CP castigue conductas como la publicación de los *Versos Satánicos* o las caricaturas de Mahoma<sup>41</sup>.

Con independencia de tales aspectos, que hacen inviable una tipificación y aplicación racional del delito, el argumento esencial para rechazar la legitimidad del delito es que los sentimientos religiosos carecen de entidad suficiente para ser merecedores de protección penal. En un Estado democrático y liberal, el Derecho penal no está llamado a imponer estándares de decencia, moderación dialéctica, ni puede convertirse en la medida de lo políticamente correcto. Tampoco debe estar llamado a proteger la indemnidad de sensibilidades particulares, ni la integridad de identidades culturales, ni mayoritarias ni minoritarias. Por el contrario, solo deben ser castigadas aquellas ofensas

38. Boragno, 2014, p. 118.

39. Críticos con esa perspectiva, por ejemplo, Hörnle, 2012, p. 317; ASH, 216, pp. 217-218.

40. Así, Gimbernat, 2007, p. 19, n. 14. En sentido semejante Vázquez Alonso, 2016, p. 317, quien, no obstante, reconoce que estando ante un tipo penal “cargado de subjetivismo”, resulta complicado determinar la existencia real de un daño.

41. Así, Atienza, 2007, p. 70. Ejemplo ilustrativo de ello son las piruetas argumentales que se ve obligada a hacer la jurisprudencia para llegar a un pronunciamiento absoluto en casos como el de Javier Krahe u otros. Véase, por ejemplo, García Rubio, 2014, pp. 436 ss.



graves inherentes a la dignidad humana — a lo que tenemos en común — que puedan generar un déficit relevante en las posibilidades de participación social de las personas.

Descartada su vinculación con el derecho a la libertad religiosa o a la dignidad, la protección de sentimientos *religiosos* solo podría legitimarse desde la previa atribución a la religión de un trato diferencial y privilegiado sobre otras creencias o convicciones. Pero, más allá de la experiencia *interna* del hecho religioso, de la vivencia *subjetiva* de lo sagrado, particularmente en un Estado que se define como aconfesional no puede justificarse ningún *prius* axiológico que legitime la protección reforzada de la identidad religiosa — de los vínculos emocionales con credos, dogmas o símbolos — frente a cualesquiera otras identidades, creencias o convicciones ideológicas<sup>42</sup>. Es debido a ello por lo que ha podido afirmarse que la protección de sentimientos religiosos se sostiene sobre una injustificable discriminación frente a otras convicciones ideológicas<sup>43</sup>. Frente a ello, la alternativa no es, ciertamente, ampliar el marco de protección penal a cualesquiera sentimientos o creencias (como, en el afán de evitar esa discriminación, torpemente ha intentado nuestro legislador incluyendo un inaplicable escarnio hacia los sentimientos de los no creyentes), sino derogar el precepto en cuestión.

### 3. ESCARNIO Y LIBERTAD DE EXPRESIÓN

Unido a lo expuesto, la ilegitimidad del delito de escarnio se debe, además, a que cercena desproporcionadamente el derecho fundamental a la libre expresión.

La libertad de expresión se fundamenta en el principio de autonomía política del ciudadano, consustancial al sistema democrático<sup>44</sup>: el derecho a participar en la creación de las normas que a todos nos gobiernan presupone el derecho a intervenir en la deliberación sobre asuntos de relevancia pública<sup>45</sup>,

42. Niegan ese hecho diferencial autores como Gutmann, 2003, pp. 151 ss.; ASH, 2016, pp. 254-255.

43. García Rubio, 2014, p. 435.

44. En palabras de Habermas, 1998, p. 69, “los ciudadanos son políticamente autónomos, así, sólo cuando pueden entenderse a sí mismos conjuntamente como autores de aquellas leyes a las que se someten como destinatarios”. Sobre el fundamento de la libertad de expresión que considero correcto, Alcácer, 2020, pp. 150 ss.

45. Cfr. Dworkin, 2011, p. 372 ss.; afirma en este sentido Weinstein, 2011, p. 498,

tanto de modo directo, a través del voto y de la crítica sobre materias objeto de decisión política, como indirectamente, contribuyendo con la exteriorización de sus preferencias sociales, culturales o ideológicas a la conformación de la opinión pública<sup>46</sup>. A su vez, desde la perspectiva del auditorio, la exigencia de una deliberación pública racional presupone garantizar la más amplia información posible acerca de las diferentes opciones ideológicas, pues solo de ese modo las decisiones del ciudadano acerca de cómo quiere ser gobernado podrán considerarse racionales y razonables<sup>47</sup>. Tal fundamento determina el contenido del derecho fundamental: la libertad de expresión no garantiza cualquier manifestación personal –no garantiza decir lo que a cada uno le venga en gana–, sino únicamente a difundir aquellos discursos dotados de relevancia pública, lo que genéricamente –y en el sentido amplio aludido– podemos calificar como *discurso político*; solo ese discurso político vendrá constitucionalmente reforzado por la “posición preferente” que el Tribunal Constitucional ha venido asignando a la libertad de expresión (SSTC 159/1986, de 16 de diciembre; 235/2007, de 7 de noviembre).

Desde tales premisas, puede afirmarse que el discurso antirreligioso se incardina bajo el ámbito del discurso político y, por tanto, bajo el contenido *prima facie* protegido por la libertad de expresión<sup>48</sup>. El papel que la religión se atribuye de *custos morum*, de guardián de las costumbres, y su decisiva influencia en la fijación de la agenda ideológica en materias de tal calado público como el aborto, la eutanasia, el uso de medios anticonceptivos, las opciones de género, etc., convierten a las Iglesias (en nuestro país, señaladamente a la Iglesia católica) en actores políticos de primer orden. Por más que el sentimiento religioso pueda considerarse individual y privado, las doctrinas y credos religiosos presentan una dimensión pública y política

---

que “el derecho a participar en la discusión pública sin restricciones de contenido por parte del gobierno no es sólo un interés colectivo inherente a la soberanía popular, sino que conforma un derecho fundamental del individuo”.

46. Para una aproximación a las dinámicas de la opinión pública y la relevancia de la libertad de expresión, véase Alcácer, 2020, pp. 138 ss.

47. Cfr. Rawls, 1996, pp. 52, 88 ss., considerando la libertad de expresión como una de las libertades básicas, presupuesto, por tanto, de una deliberación racional y razonable. Ello ha sido reiteradamente enfatizado por nuestro Tribunal Constitucional, manifestando que “para que el ciudadano pueda formar libremente sus opiniones y participar de modo responsable en los asuntos públicos, ha de ser también informado ampliamente de modo que pueda ponderar opiniones diversas e incluso contrapuestas” (SSTC 159/1986, de 16 de diciembre; 235/2007, de 7 de noviembre).

48. Sobre esa idea de la protección *prima facie*, véase Alcácer, 2020, pp. 202 ss.

innegable<sup>49</sup>. Desde tales premisas, puede afirmarse sin lugar a dudas que el discurso antirreligioso presentará por lo general relevancia pública –afectará a asuntos relacionados con el autogobierno o con pautas intersubjetivas de conducta– y que, por tanto, entra dentro del contenido *prima facie* protegido por la libertad de expresión. *En efecto*, el discurso antirreligioso, incluso el canalizado a través de la burla o el escarnio, conllevará un componente crítico, reivindicativo o emancipador propio del discurso político, inserto en los contornos del derecho fundamental. Por ello, la prohibición bajo pena del escarnio de símbolos o credos religiosos o bien restringirá el ejercicio del derecho fundamental a la libre expresión –unido a otros, cercanos, como el de libertad de creación artística–, o bien, en todo caso, disuadirá coactivamente de tal ejercicio, al prohibir conductas situadas en los márgenes de su contenido protegido. Ese inconstitucional desaliento de la libertad de expresión resultará, además, particularmente intenso –y, por ello, desproporcionado– dada la inevitable vaguedad e indeterminación que caracteriza a preceptos de esta índole<sup>50</sup>.

Puede concluirse que la constitucionalidad del delito de escarnio a los sentimientos religiosos resulta por ello muy cuestionable.

#### 4. ESCARNIO Y DISCURSO DEL ODIIO

##### 4.1. *Creencias y creyentes*

Tras la controversia sobre los límites de protección de los sentimientos religiosos late una diferente comprensión del fenómeno religioso y su

49. Vázquez Alonso, 2016, p. 333; March, 2012, pp. 25-26. Suscribo palabra por palabra el planteamiento de Enrique Gimbernat en este aspecto (Gimbernat, 2007, p. 20): “Las ‘Weltanschauungen’ –y la religión es una ‘Weltanschauung’ más– tienen que poder ser objeto de crítica sin límite alguno, porque, si son ciertas, merecen el respeto sólo de quienes las profesan personalmente, y, si no lo son, entonces se trata de grandes estafas intelectuales y tiene que ser posible que los que alguna vez se sintieron estafados, o tratan de evitar que otros incurran en ese fraude, puedan expresar, si así lo tienen por conveniente, qué miserable opinión les merece cualquiera de las ‘cosmovisiones’ –también las religiosas a las que acabo de hacer referencia–, sin que el Derecho penal esté autorizado para inmiscuirse en polémicas que están y deben seguir estando abiertas”.

50. Lo mismo puede decirse, por ejemplo, del delito de ofensas o ultrajes a los símbolos patrios (art. 543 CP). Sobre la directa relación entre el déficit de taxatividad de la ley y el efecto desaliento, cfr. Cuerda Arnau, 2007, pp. 25 ss.; ALcácer, 2020, pp. 202 ss.

relevancia para la identidad personal. Quienes lo asumen como un vínculo constitutivo de la persona –inherente con ello a la dignidad– suelen reprochar al sector opuesto –el que lo concibe como una adscripción voluntaria y convencional– su incapacidad de entender lo que “realmente” es la vivencia del hecho religioso y, por ello, de aprehender el impacto emocional que los creyentes suponen los mensajes hostiles a *su* religión.

Ese profundo desencuentro se planteó de modo especialmente virulento con ocasión de las caricaturas de Mahoma. Más allá de las reacciones violentas acontecidas en países islámicos, tras su publicación en el *Jyllands-posten* danés surgieron diversas voces en la academia de diversos países europeos formulando reproches de incompreensión e insensibilidad sobre la trascendencia que la representación del profeta tenía para los musulmanes y para su propia estima como miembros de esa comunidad religiosa<sup>51</sup>.

La dificultad de comprensión que se atribuye a los *extraneus* a la vivencia religiosa, y que se invoca como fundamento de la restricción del discurso ofensivo, constituirá en realidad uno de los mayores problemas para una aplicación racional de las normas destinadas a proteger los sentimientos religiosos, precisamente por la subjetividad de tales sentimientos y la incapacidad para sentar un estándar objetivo de lesividad. De cualquier modo, lo que en este momento me interesa destacar es que esa identificación entre creencias religiosas e identidad de la persona, y la asunción de tales creencias y prácticas como elementos constitutivos de su estima social y su dignidad, conllevará la imposibilidad no ya de distinguir el discurso crítico contra la religión y el discurso ofensivo, sino incluso la de diferenciar entre las ofensas a los sentimientos religiosos y la incitación al odio o la discriminación<sup>52</sup>, pues desde esa óptica toda crítica procaz u ofensiva hacia creencias y figuras sacras se interpretará –se *sentirá*– como una manifestación de menosprecio hacia la identidad personal y el estatus social de los miembros de la religión.

Como ya he afirmado, a mi entender debe rechazarse que en las ofensas a la religión se vea menoscabada la dignidad de los miembros de la confesión religiosa, y ello con independencia de lo intensas que puedan ser las emociones de oprobio o indignación. Sin perjuicio de ello, aun asumiendo en un plano teórico esa diferenciación entre el ámbito de los sentimientos subjetivos y el contenido de la dignidad o el honor personal, en ocasiones no

51. Sobre ello, con amplitud, puede verse la obra colectiva de Asad/Brown/Butler / Mahmood, 2009. Cfr. también March, 2012, p. 3; Danchin, 2010, p. 10.

52. March, 2012, p. 3

será fácil trazar la línea que media entre la humillación a los creyentes y a las creencias; entre la ofensa a una persona, o a un grupo de personas, debido a sus creencias religiosas —caso en el que, por difusa que se antoje la idea, sí podría ser posible afirmar un menoscabo de la dignidad— y la “humillación” a sus creencias religiosas.

Tal diferencia entre el ataque al creyente y el ataque a las creencias será relevante no solo en un plano especulativo, sino también porque es la que permite delimitar las conductas de escarnio recogidas en el artículo 525 CP de las que, con penas más graves, estarían incluidas en el artículo 510 CP como supuestos de incitación al odio y a la discriminación.

La vis expansiva de la noción de “discurso de odio” ha terminado por atribuir tal etiqueta peyorativa a todas aquellas conductas expresivas que generan reacciones sociales adversas, con el fin de declararlas excluidas del ejercicio de la libertad de expresión y justificar, así, su punición<sup>53</sup>. En particular, en ocasiones se ha pretendido legitimar el delito de escarnio a los sentimientos religiosos atribuyéndole tal carácter de discurso de odio, considerando que genera una incitación al odio de los creyentes, o bien —como hemos visto— asumiendo que en ambos casos es el mismo el interés lesionado, ya sea la dignidad, el honor o la libertad religiosa<sup>54</sup>. A fin de evitar esa interesada confusión, es importante delimitar con claridad supuestos que, aunque en ocasiones se entremezclen, presentan contornos diversos, tanto desde un plano sociológico como jurídico<sup>55</sup>.

La necesidad de distinguir ambos fenómenos se debe, además, a la diferente legitimidad que, en el consenso internacional, presenta la protección de sentimientos religiosos frente a la incitación al odio o la discriminación. Ello aparece con claridad, por ejemplo, en el Informe de la Comisión Venecia sobre la relación entre la libertad de expresión y la libertad religiosa, de octubre de 2008<sup>56</sup>. En el informe se parte de que “las fronteras entre el insulto

53. Ampliamente sobre el uso y abuso del término “discurso del odio”, Alcácer Guirao, 2020, pp. 23 ss.

54. *Vid.*, por ejemplo, Pérez Madrid, 2009, pp. 22-23.

55. Los distingue con claridad, por ejemplo, Vázquez Alonso, 2016, p. 308, al plantearse la cuestión de “qué respuesta jurídica ha de darse en aquellos supuestos en los que el discurso no constituye un ataque a la reputación o al estatus social de los creyentes, sino un ataque contra sus creencias o contra los dogmas y símbolos de su fe”. Véase también, pp. 337 ss.

56. European Commission For Democracy Through Law (Venice Commission), *Report on the relationship between freedom of expression and freedom of religion: the issue of regulation and prosecution of blasphemy, religious insult and incitement to reli-*

a los sentimientos religiosos (incluso la blasfemia) y el discurso del odio son fácilmente difuminables, siendo por ello difícil de establecer dónde se halla la línea que separa la expresión de ideas y la incitación al odio” (§ 68). Pero esa diferenciación es esencial, porque si bien “el discurso de odio justifica la sanción penal” (§ 57), la Comisión “no considera necesario o deseable crear un delito de insultos religiosos (es decir, de insultos a los sentimientos religiosos) si carece de la incitación al odio como elemento esencial” (§ 64). Y concluye: “si una expresión o una obra artística no puede ser considerada como incitación al odio, no debería ser objeto de sanciones penales” (§ 64).

También la Recomendación de Política General nº. 15, de la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI), del Consejo de Europa<sup>57</sup>, pone de manifiesto que “la lucha contra el discurso de odio debe servir para proteger a las personas y grupos de personas más que a credos, ideologías y religiones en concreto” (p. 10). De modo semejante, el *Plan de Acción de Rabat*, elaborado por un taller de expertos a instancia de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU<sup>58</sup>, destaca que “las leyes que castigan la blasfemia son contraproducentes, ya que pueden dar lugar a una censura de facto de los diálogos, debates y críticas interreligiosos e intrarreligiosos, la mayoría de los cuales podrían ser constructivos, saludables y necesarios” y que “el derecho a la libertad de religión o de creencias, tal como está consagrado en las normas legales internacionales pertinentes, no incluye el derecho a tener una religión o una creencia que esté libre de críticas o burlas” (§ 19).

En suma, es fundamental diferenciar ambos fenómenos, tanto desde un plano de *lege ferenda* como de *lege lata*; así, por ende, resultan mucho más graves las conductas propias del discurso del odio que las de escarnio a los

---

*giouis hatred*, Study no. 406/2006. Adoptada por la Comisión de Venecia en la Comisión Plenaria 76 (17-18 de octubre 2008).

57. Recomendación de política general nº 15 relativa a la lucha contra el discurso de odio y memorándum explicativo. Disponible en: [http://www.mitramiss.gob.es/oberaxe/es/publicaciones/documentos/documento\\_0002.htm](http://www.mitramiss.gob.es/oberaxe/es/publicaciones/documentos/documento_0002.htm)

58. “*Plan de Acción de Rabat sobre la prohibición de la apología del odio nacional, racial o religioso que constituye incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia*”, adjunto al Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos acerca de los talleres de expertos sobre la prohibición de la incitación al odio nacional, racial o religioso, A/HRC/22/17/Add.4, de 11 de enero de 2013. Disponible en: [https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session22/A-HRC-22-17-Add4\\_sp.pdf](https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session22/A-HRC-22-17-Add4_sp.pdf)

sentimientos religiosos (tal como se evidencia con la diferencia de pena existente entre los artículos 510 CP y 525 CP).

Para intentar esa delimitación, lo primero es determinar la noción de discurso de odio. A tal fin, podemos servirnos del concepto de discurso de odio comúnmente empleado, tal como aparece recogido en la Recomendación 97 (20) del Comité de Ministros del Consejo de Europa:

cualquier forma de expresión que propague, incite, promueva o justifique el odio racial, la xenofobia, el antisemitismo u otras formas de odio basadas en la intolerancia, la discriminación y la hostilidad contra las minorías y los inmigrantes.

Más amplia es la descripción que acoge la Recomendación n° 15 de la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI), publicada el 21 de marzo de 2016, sobre “Líneas de actuación en relación con la lucha contra las expresiones de incitación al odio”:

el discurso de odio debe entenderse como fomento, promoción o instigación, en cualquiera de sus formas, del odio, la humillación o el menosprecio de una persona o grupo de personas, así como el acoso, descrédito, difusión de estereotipos negativos, estigmatización o amenaza con respecto a dicha persona o grupo de personas y la justificación de esas manifestaciones por razones de “raza”, color, ascendencia, origen nacional o étnico, edad, discapacidad, lengua, religión o creencias, sexo, género, identidad de género, orientación sexual y otras características o condiciones personales.

Interesa destacar dos aspectos de esas amplias definiciones. El primero es que el discurso de odio tiene como destinatarios a los miembros de determinados colectivos en virtud de sus características. El rechazo, la hostilidad, el insulto, se dirige contra las personas adscritas a determinados colectivos identitarios, no contra los constructos culturales que vehiculan esa identidad. Expresado en términos más sintéticos: la incitación al odio religioso se dirigiría contra los creyentes, no contra las creencias; contra las personas, no contra los símbolos.

El segundo atiende al núcleo de sentido del discurso de odio: tal como explícitamente se recoge en las Recomendaciones, la característica esencial del discurso de odio radica en la manifestación pública de *discriminación* hacia determinadas personas o grupos sociales en atención a las características que identifican y distinguen a sus miembros, pero únicamente cuando tales grupos sociales deban ser protegidos en atención a esas características por

haber venido siendo objeto históricamente de discriminación social o exista, en todo caso, un contexto social previo de marginación.

Es ese citado componente discriminatorio, característico de los colectivos destinatarios de la hostilidad, lo que permite distinguir el “discurso del odio” de otras conductas expresivas de rechazo, oprobio o denigración contra personas o colectivos, y es lo que motiva –justificadamente o no– la restricción de la libre expresión pública presente en los textos internacionales. Así lo entiende también, por ejemplo, la organización no gubernamental especializada en libertad expresión “Article 19”. En su informe de 2015 titulado ‘*Hate Speech*’ Explained. A Toolkit, intentando encontrar un concepto de mínimos a partir de la noción de “odio”, se concluye que el discurso del odio no ha de equipararse con la expresión de un sentimiento de rechazo o aberración, sino que el mensaje debe tener un componente *discriminatorio*, en tanto en cuanto debe estar dirigido contra personas o grupos identificados por determinadas “características protegidas” por el Derecho internacional.

Ambos aspectos son decisivos para distinguir las conductas de discurso de odio antirreligioso de las que puedan constituir ofensas a símbolos o credos. No estamos ante el mismo fenómeno cuando se cocina un Cristo, se quema una biblia o se divulga una imagen de Mahoma como un pederasta o un borracho, que cuando se difunden estereotipos como que los judíos son seres inferiores o que todos los musulmanes son terroristas. Con independencia del tratamiento politicocriminal que, de *lege ferenda*, deba darse a estos últimos supuestos –cuestión que no es objeto de estas páginas<sup>59</sup>–, la creación de estereotipos que sean idóneos para fomentar el repudio social o la discriminación presentan cierto grado de afectación a la dignidad de los miembros del grupo<sup>60</sup> y, de *lege lata*, encajarían en los dos primeros apartados del artí-

59. En Alcácer Guirao, 2020, *passim*, he intentado desarrollar un programa político criminal para el discurso del odio.

60. Así lo entiende, por ejemplo, Jeremy Waldron, quien es partidario de sancionar la difamación colectiva. Desde su concepción liberal, lo protegido no es, como tal, el grupo –su supervivencia, su cohesión, su cultura–, sino cada uno de sus miembros, que ven su reputación social menoscabada cuando públicamente se menosprecian las cualidades o características comunes a todos (Waldron, 2012, pp. 60, 122). Esa difamación de grupo puede venir dada cuando se atribuyen hechos calumniosos que conllevan un impacto directo en el estatus social de los miembros del grupo –todos los gitanos son ladrones, todos los musulmanes son terroristas–; cuando se degradan o menosprecian gravemente las características inherentes a los miembros del grupo y que los definen como tal grupo étnico, religioso, etc. –los negros son monos; los judíos son una raza inferior, los homosexuales son enfermos mentales, etc.–; o cuando se propagan mensajes que promueven la



culo 510 CP. Sin embargo, el primer grupo de conductas no afectan al estatus reputacional de los miembros del grupo religioso, ni reducen sus posibilidades de participación social, sino que únicamente pueden conllevar una ofensa basada en sus representaciones de lo sagrado y sus patrones culturales.

El problema es que, en la práctica, no es tarea fácil delimitar ambos supuestos<sup>61</sup>. Sirvámonos como ejemplo del famoso caso de las caricaturas de Mahoma publicadas en el *Jyllands-Posten*.

Con carácter general, en dichas caricaturas podrían distinguirse tres formas de discurso ofensivo, de menor a mayor gravedad:

i. (*Blasfemia*) De una parte, la sola representación de la imagen de Mahoma constituye, para algunas versiones del islam, un insulto contra el profeta; estaríamos ante el quebrantamiento de un tabú religioso, o ante un supuesto de *blasfemia*<sup>62</sup>.

ii (*Escarnio*) En segundo lugar, la burla de creencias o tradiciones religiosas, como el chiste sobre la expectativa de las vírgenes en el cielo, constituiría una modalidad de *escarnio*. Más dudas podría plantear la interpretación de la imagen de Mahoma con una cimitarra en actitud agresiva y protectora contra dos mujeres con velo integral que se hallan detrás de él: ¿constituye una crítica contra la sumisión de la mujer en la religión musulmana? ¿pretende trasladar, además, la idea de que Mahoma era un ser violento? ¿O aspira más bien a fomentar el estereotipo de que todos los musulmanes son violentos y agresivos contra sus mujeres?<sup>63</sup>.

iii (*Incitación al odio*) La caricatura más controvertida fue, en todo caso, la que representaba a Mahoma con un turbante del que emana una bomba, en la que aparecía inscrita la *shahadab*. A diferencia de las anteriores, podría decirse que esta caricatura se dirige antes contra los musulmanes que, contra el islam, contra los creyentes antes que contra la creencia<sup>64</sup>. Siguiendo esa estela de pensamiento, sería razonable interpretarla como una identificación entre la

---

discriminación de tales grupos en atención a sus características –moros fuera, los negros no son bienvenidos, etc.– (Waldron, 2012, pp. 56 ss.). Esos ataques reputacionales, afirma Waldron, atentan contra la dignidad de las personas, entendida “como su status social básico, la base de su reconocimiento como seres iguales y titulares de derechos humanos constitucionalmente exigibles” (Waldron, 2012, p. 59). Una exposición crítica sobre la propuesta de este autor en Alcácer, 2016, pp. 44 ss.

61. En este sentido, por ejemplo, Martínez-Torrón, 2015, p. 27; Moon, 2018, pp. 64 ss.

62. Brahm Levey/Modod, 2009, p. 431-432.

63. Sobre la dificultad interpretativa de esa caricatura, cfr. Bleich, 2012, p. 118, concluyendo que, como mínimo, identifica a Mahoma con una tendencia a la violencia y a la opresión contra las mujeres.

64. Sobre ello, véase Brahm Levey/Modod, 2009, pp. 435 ss., 439 ss.

religión musulmana y el terrorismo, y entender por ello que tenía cierta virtualidad discriminatoria, y lesiva del estatus social del grupo, al fomentar un estereotipo muy negativo sobre todos los musulmanes. Estaríamos, por ello, en el ámbito del *discurso del odio*, ya como un supuesto de incitación al odio o discriminación (art. 510.1 CP), ya de difamación de grupos (art. 510.2 CP).

Como síntesis de lo expuesto, podríamos decir que diseminar estereotipos degradantes de una comunidad religiosa constituirá una modalidad de incitación al odio, que *de lege lata* podrá ser incardinada bajo el artículo 510 CP cuando alcance gravedad suficiente para potencialmente menoscabar la estima social del grupo y, con ello, la dignidad de sus integrantes. Sin embargo, el menosprecio de símbolos u objetos de veneración constituirá una mera ofensa a los sentimientos religiosos.

Pero esa diferenciación genérica no resuelve los problemas de delimitación. La particularidad de la identidad religiosa es que símbolos y doctrinas están tan imbricados con el modo de vida de los participantes de la religión que muchas veces el desprecio a los símbolos podrá generar un efecto reputacional negativo de la comunidad en su conjunto. Piénsese en los casos de generalización a toda la comunidad de las prácticas de un grupo reducido de la misma —“todos los musulmanes son terroristas”—, o en la falsa atribución a la propia doctrina religiosa del fomento de prácticas moralmente rechazables —“el catolicismo fomenta la pederastia”—<sup>65</sup>. Cuando se divulga que Mahoma era un pedófilo —como en el caso resuelto en la Sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos *E.S. c. Austria*— es claro que nos hallamos en el ámbito de la blasfemia o, en su caso, del escarnio; pero cuando se divulga que, al ser Mahoma un modelo de vida para los musulmanes, el islam defiende, promueve o siquiera incluye la pedofilia entre sus dogmas, podríamos estar ante un supuesto de incitación al odio. El problema es que el predominio de uno u otro mensaje en la conducta expresiva dependerá de matices interpretativos muy difíciles de diferenciar.

## 5. DISCURSO DE ODIOS Y RELIGIONES HEGEMÓNICAS

En la delimitación de ambos fenómenos sociales —y delitos—, es preciso ponderar un factor adicional. Como hemos visto, un elemento inherente a la definición del discurso de odio —plasmado también en la descripción típica

65. Moon, 2018, p. 65.

de preceptos como el 510 CP- es la marginación o discriminación inherente a los grupos diana, contra los que se dirige el discurso hostil. Desde esa perspectiva, a la hora de delimitar entre discurso de odio y mero escarnio/blasfemia deberá tenerse en cuenta la posición social que ocupe el grupo religioso: la balanza se orientará más hacia el discurso de odio si estamos ante grupos minoritarios que si las ofensas se producen sobre religiones mayoritarias o hegemónicas.

Ello ha sido destacado por diversos autores. La misma idea plantea, por ejemplo, Martínez-Torrón. A su juicio, esa diferenciación es fundamental porque mientras el discurso de odio debería ser punible, el ultraje a ideas, símbolos ritos o personajes sagrados no debe merecer reproche penal. Así, será preciso acudir a la vía penal únicamente “cuando la ofensa proferida no se limita a herir los sentimientos de determinados fieles, sino que dañan seriamente la reputación de una confesión religiosa o de sus miembros, produciendo así situaciones de discriminación o dificultando que algunos ciudadanos practiquen libremente su religión”. Y a continuación pone de relieve que eso “es más fácil que suceda con minorías religiosas -por lo general más vulnerables a las consecuencias de la difamación- que con la religión mayoritaria”<sup>66</sup>. En sentido semejante, sostiene Moon que “el impacto de los insultos antirreligiosos será mayor cuando los miembros del grupo diana se sienten ya discriminados e interpretan el mensaje como un refuerzo simbólico de su situación de subordinación en sociedad”<sup>67</sup>.

Desde otra perspectiva -nítidamente multiculturalista-, Meital Pinto acoge también un planteamiento semejante. Su punto de partida es que las ofensas a los sentimientos religiosos deben contemplarse desde la óptica de la lucha por la igualdad entre grupos culturales, y que el criterio de enjuiciamiento ha de ser un “principio de vulnerabilidad de la identidad cultural”, en el sentido de que “cuanto más vulnerable sea la identidad cultural del grupo, mayor gravedad tendrá la ofensa a la integridad de la identidad cultural”<sup>68</sup>. Así, la lesividad de las ofensas no debe analizarse “en términos subjetivos relativos a cuántas personas se han sentido ofendidas, sino en términos relativos al grado en que se ha podido dañar su estatus de igualdad en sociedad”<sup>69</sup>. Desde tales premisas, las ofensas proferidas contra una religión mayoritaria

66. Martínez-Torrón, 2016, p. 30.

67. Moon, 2018, p. 94.

68. Pinto, 2010, pp. 697, 704.

69. Pinto, 2010, pp. 698, 706.

no causarán un daño relevante, puesto que no pondrán en peligro su estatus social ni la integridad de su identidad cultural. Mayor gravedad presentará, sin embargo, el escarnio o desprecio a los símbolos de una comunidad religiosa minoritaria, puesto que incidirá negativamente en el ya vulnerable estatus social de la comunidad, menoscabando con ello su identidad cultural<sup>70</sup>.

Creo que puede compartirse la premisa, pero no las consecuencias que extrae Pinto. La condición de grupo minoritario no puede, *per se*, conllevar que las ofensas religiosas adquieran gravedad suficiente como para merecer reproche penal. Dicho de otro modo, ante conductas de escarnio de entidad semejante –quemar una biblia y quemar un Corán, insultar a Cristo o insultar a Mahoma, etc.–, no debe considerarse que las dirigidas a un grupo minoritario resulten más graves. Ya he puesto de manifiesto que lo protegido por el delito de escarnio no guarda relación ni con la dignidad ni, menos aún, con la prevención de la discriminación, por lo que no puede ser ese el fundamento de la mayor gravedad. Por descontado, tampoco una conducta de mera ofensa a símbolos religiosos puede transmutarse en un supuesto de discurso de odio –una incitación al odio, un menoscabo grave de la dignidad– por la sola razón de que estemos ante grupos religiosos minoritarios.

Sin embargo, el castigo del discurso del odio –el artículo 510 CP– sí tiene por finalidad prevenir la discriminación de personas y colectivos, por lo que, una vez en ese ámbito, sí habrá de tener relevancia la situación social del grupo. De una parte, sí puede conllevar que, en aquellos casos límite, la conducta pueda calificarse como discurso de odio, antes que como mero escarnio. A esto se refiere Martínez-Torrón, entiendo, cuando manifiesta que en casos de discurso antirreligioso será más fácil apreciar la existencia de una incitación a la discriminación si estamos ante un grupo minoritario.

De otra parte, la conclusión que puede también sacarse es que, inversamente, un grupo religioso hegemónico no podrá ser víctima idónea del discurso de odio. Expresado de otro modo, y ciñendo la cuestión a la situación social y jurídica española: si, como creo razonable desde su fundamento de protección, efectuamos esa interpretación teleológica del artículo 510 CP y concluimos que sus conductas típicas solo son aplicables ante el discurso hostil o difamatorio de grupos minoritarios o tradicionalmente sometidos a discriminación, los miembros de la religión católica no pueden, en nuestro país, ser sujetos pasivos del precepto. Las conductas difamatorias contra la religión católica, ya contra las creencias ya contra los creyentes, solo podrán

70. Pinto, 2010, pp. 717 ss.

constituir, a lo sumo, un delito de escarnio o, en su caso, un delito de injurias o calumnias, pero no encajará en el artículo 510 CP.

Este planteamiento seguramente resulte polémico para algunos sectores, pero no debería sorprender: tampoco debería sorprender la exclusión del artículo 510 CP de discursos dirigidos contra la comunidad de raza blanca, contra los heterosexuales o contra los hombres (como grupos sociales hegemónicos), ni la exclusión de los discursos dirigidos contra policías, jueces o toreros (como grupos sociales no discriminados).

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCÁ CER GUIRAO, R. (2020). *La libertad del odio*. Madrid.
- ALCÁ CER GUIRAO, R. (2019). “Símbolos y ofensas. Crítica a la protección penal de los sentimientos religiosos”, *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología* 21, pp. 1 ss.
- ALCÁ CER GUIRAO, R., “Diversidad cultural, intolerancia y derecho penal”. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, nº 18-11 (2016), pp. 1 ss.
- ASAD, T./BROWN, W./BUTLER, J./MAHMOOD, S. (2009). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley.
- ASH, T.G. (2016). *Free Speech*, London.
- ATIENZA, M. (2007). “Las caricaturas de Mahoma y la libertad de expresión”, *Revista internacional de filosofía política* 30, pp. 65 ss.
- BAGES SANTACANA, J. (2019). *La protección penal de los sentimientos religiosos*, Valencia.
- BILBAO UBILLOS, J. M. (2018). *Artículo 10.1*, en: Pérez Tremps, P./Saiz Arnaiz, A. (directores), *Comentario a la Constitución Española*, Libro Homenaje a Luis López Guerra, Tomo I, Valencia, pp. 263 ss.
- BLEICH, E., “Free Speech or Hate Speech? The Danish Cartoon Controversy in the Europe Legal Context”. (2012). en Khory, Kavita R., *Global Migration: Challenges in the Twenty-First Century*, pp. 113 ss.
- BRAHM LEVEY, G. y MODOOD, T. (2009). “The Muhammad cartoons and multicultural democracies”, *Ethnicities* 9, pp. 427 ss.
- BORAGNO GIL, I. (2014). “Libertad de expresión, ofensa y religión”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* 9, pp. 113 ss.
- CARRILO DONAIRE, J.A. (2015). “Libertad de expresión y ‘discurso de odio’ religioso: la construcción de la tolerancia en la era postsecular”, *Revista de Fomento Social* 70, pp. 205 ss.
- CUERDA ARNAU, M. (2007). “Proporcionalidad penal y libertad de expresión. La función dogmática del efecto desaliento”, *Revista General de Derecho Penal* 8, pp. 1 ss.

- DANCHIN, P. (2010). “Defaming Muhammad: dignity, harm, and incitement to religious hatred”, *Duke Forum for Law & Social Change* 5, pp. 4 ss.
- DWORKIN, R. (2011), *Justice for Hedgehogs*, Cambridge.
- GARCÍA RUBIO, M. P. (2014). “Arte, religión y Derechos Fundamentales. La libertad de expresión artística ante la religión y los sentimientos religiosos (algunos apuntes al hilo del caso Javier Krahe)”, *Anuario de Derecho Civil* 67, pp. 397 ss.
- GARRIGA DOMINGUEZ, A. (2014) “El conflicto entre la libertad de expresión y los sentimientos religiosos en las sociedades multiculturales”, *Anuario de Filosofía del Derecho* 30, pp. 97 ss.
- GIMBERNAT ORDEIG, E. (2007). “Presentación”, en Hefendehl (ed.), *La teoría del bien jurídico. ¿Fundamento de legitimación del Derecho Penal o juego de abalorios dogmático?* Madrid/Barcelona, pp. 18 y ss.
- GUTMANN, A. (2003), *Identity in Democracy*, Princeton.
- HABERMAS, J. (1998), *Facticidad y Validez*, Madrid.
- HÖRNLE, T. (2012). “Criminalizing Behaviour to Protect Human Dignity”, *Criminal Law and Philosophy* 6, pp. 307 ss.
- HÖRNLE, T. (2007) “La protección de sentimientos en el StGB”, en Hefendehl (ed.), *La teoría del bien jurídico. ¿Fundamento de legitimación del Derecho Penal o juego de abalorios dogmático?* Madrid/Barcelona, pp. 383 ss.
- HUME, M. (2015). *Trigger Warning. Is the fear of being offensive killing free speech*, Londres.
- JIMÉNEZ CAMPO, J. (2018). Artículo 10, en: Casas/Rodríguez-Piñero, *Comentarios a la Constitución Española*, Madrid, pp. 213 ss.
- LASCURAIN SÁNCHEZ, J. A. (2016). “Proporcionalidad penal”, Maqueda Abreu/Martín Lorenzo/Ventura Püschel (coord.), *Derecho Penal para un Estado social y democrático de Derecho: estudios penales en homenaje al profesor Emilio Octavio de Toledo y Ubieto*, Madrid, UCM, Madrid, pp. 175 ss.
- LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A. (2016). “La libertad de expresión de la jerarquía eclesiástica y el discurso del odio”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 42, pp. 1 ss.
- MARCH, A. F. (2012), “Speech and the Sacred: Does the Defense of Free Speech Rest on a Mistake about Religion?”, *Political Theory* 40, pp. 318 ss. [citado sobre la versión publicada en ssrn (<http://ssrn.com/abstract=1642754>)].
- MARTÍNEZ TORRÓN, J. (2016). “Libertad de expresión y lenguaje ofensivo: algunos criterios prácticos de análisis jurídico”, *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho* 60, p. 26 ss.
- MARTÍNEZ TORRÓN, J. (2015). “La tragedia de Charlie Hebdo: algunas claves para un análisis jurídico”, *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho* 50, p. 22 ss.
- MILANOVIC, M. (2018). “Legitimizing Blasphemy Laws Through the Backdoor: The European Court’s Judgment in E.S. v. Austria”, en el blog *EJIL: Talk!*, 29 de oc-

- tubre de 2018. <https://www.ejiltalk.org/legitimizing-blasphemy-laws-through-the-backdoor-the-european-courts-judgment-in-e-s-v-austria/> (Última consulta: 21.05.2021).
- PALOMINO, R. (2009). “Libertad religiosa y libertad de expresión”, *Ius Canonicum* 98, pp. 509 ss.
- PÉREZ-MADRID, F. (2009). “Incitación al odio religioso o ‘hate speech’ y libertad de expresión”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 19, pp. 1 ss.
- PINTO, M. (2010). “What Are Offences to Feelings Really About? A New Regulative Principle for the Multicultural Era”, *Oxford Journal of Legal Studies* 4, pp. 695 ss.
- RAWLS, J. (1996) *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1ª reimpresión.
- ROCA AGAPITO, L. (2015). “Delitos contra la libertad de conciencia y los sentimientos religiosos”, en: Álvarez GARCÍA (director), *tratado de Derecho Penal. Parte Especial. IV. Delitos contra la Constitución*, Valencia.
- SMET, S. (2018). “E.S. v. Austria: Freedom of Expression versus Religious Feelings, the Sequel”, en el blog: *The Strasboug Observers*, 7 de noviembre de 2018 (<https://strasbourgobservers.com/category/cases/e-s-v-austria/>). (Última consulta: 21.05.2021).
- VÁZQUEZ ALONSO, V. J. (2016). “Libertad de expresión y religión en la cultura liberal: de la moralidad cristiana al miedo postsecular”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* 146, pp. 306 ss.
- WALDRON, J. (2012). *The Harm in Hate Speech*, Harvard.
- WEINSTEN, J. (2011) “Participatory Democracy as the Central Value of American Free Speech Doctrine”, *Virginia Law Review* 97, pp. 491 ss.

DISCURSO TERRORISTA, DISCURSO DE ODIOS  
Y EL DELITO DE ENALTECIMIENTO/HUMILLACIÓN  
(ART. 578 DEL CÓDIGO PENAL): ¿RIESGO O IMPOSICIÓN  
DE UNA DETERMINADA VISIÓN DEL PASADO?\*

*Terrorist Speech, Hate Speech and the Crime of  
Glorification/Humiliation (Art. 578 of the Penal Code):  
is it a Risk or an Imposition of a Particular Previous Vision?*

Manuel CANCIO MELIÁ.  
*Universidad Autónoma de Madrid*

Recibido: 31 de julio de 2021  
Aceptado: 19 de octubre de 2021

RESUMEN

El delito de exaltación del terrorismo o de los terroristas, contenido en el art. 578 del Código Penal español, castiga dos tipos de conducta: la exaltación del terrorismo o la humillación de sus víctimas. El Tribunal Supremo español lo ha entendido de dos modos diferentes en su jurisprudencia: o como una (mera) ofensa o como el riesgo de un daño futuro. Se argumenta con frecuencia que este delito implica un discurso de odio. Este ensayo trata de mostrar que, mientras que el terrorismo comparte algunos elementos con los delitos referidos a los discursos del odio, no debería confundirse con ellos, y al mismo tiempo que no hay espacio en el marco español de los delitos de discursos de terrorismo para un delito como la ofensa contenida en el art. 578 SPC, que sería considerada inconstitucional.

*Palabras clave:* precursor de delitos de terrorismo; delitos de discursos del odio; exaltación del terrorismo y humillación a sus víctimas; daño/ofensa como ilicitud delictiva; ilicitud de las ofensas por terrorismo.

ABSTRACT

The crime of glorification of terrorism offenses or terrorist offenders enshrined in art. 578 of the Spanish Penal Code punishes two kinds of conduct:



glorification of terrorism or humiliation of its victims. It has been understood in two distinct ways by case law of the Spanish Supreme Court: either as (mere) offense or as risk of future harm. It is often argued that this crime entails hate speech. This paper tries to show that while terrorism shares some elements of hate speech crimes, it should not be confused with them, and that there is no room in the framework of Spanish communication offenses in the realm of terrorism for a crime as the offense contained in art. 578 SPC, which is to be held unconstitutional.

*Key words:* precursor crimes of terrorism; hate speech offenses; glorification of terrorism and humiliation of its victims; harm/offense as criminal wrongfulness; wrongfulness of terrorism offenses.

## 1. INTRODUCCIÓN

El delito que criminaliza el art. 578 del Código Penal (= CP) es una infracción muy peculiar, que contiene dos alternativas de conducta muy diferentes, aunque ambas consistan en conductas de comunicación: por un lado, “exaltar” delitos de terrorismo o a sus autores, por otra, “humillar” a víctimas de tales infracciones. No es frecuente que los ordenamientos de nuestro entorno incluyan un delito similar. Tampoco está claro cuál es su contenido de injusto: como se expondrá en el texto que sigue, por un lado, puede considerarse una especie de provocación indirecta, la génesis de un riesgo de ulteriores hechos de terrorismo. Por otro, sin embargo, la *praxis* mayoritaria y algún sector de la doctrina consideran que la infracción se pena por sí misma, retrospectivamente, no por su potencial futuro, sino por haber vulnerado sentimientos colectivos. Dicho en los términos del debate anglosajón, se castiga, entonces, como *offense* (y no como *harm*). Por otra parte, las dos alternativas de conducta (la de exaltación y la de humillación) que incorpora la figura son muy diferentes en cuanto a sus dimensiones de injusto, lo que favorece la notable inseguridad sobre el alcance del precepto, una inseguridad que se ha intensificado últimamente, como se mostrará, hasta el punto de que puede decirse que hay, en realidad, dos líneas jurisprudenciales incompatibles.

Hay que recordar que la introducción del delito en el año 2000 supuso un auténtico cambio de rumbo: cabe decir que se había alcanzado con el nuevo Código Penal de 1995 cierto consenso –materializado por el legislador en la redacción dada al art. 18.1, párrafo 2º CP<sup>1</sup>– respecto de que la mera expre-

1. Aunque, como es sabido, de forma ciertamente tortuosa, generando la apariencia de que la apología, en general, sigue siendo punible, cuando las exigencias típicas impiden

sión de ideas favorables al delito cometido o a su autor no podía constituir infracción criminal<sup>2</sup>: en palabras de Rodríguez Mourullo, en fin, en el diseño general del Código, la apología<sup>3</sup> carece de “sustantividad propia”<sup>4</sup>. Las dos décadas transcurridas desde entonces muestran lo errado de suponer que la cuestión estaba cerrada: la apología volvió transmutada en el art. 578 CP en la LO 7/2000<sup>5</sup>. De hecho, la evolución que ha conducido a criminalizar numerosas conductas comunicativas en cuya cúspide cabe colocar a los delitos de discurso de odio experimentó un impulso muy notable con la LO 7/2000 y la introducción del nuevo delito de exaltación/humillación, inexistente durante los años de mayor intensidad de la actividad terrorista de ETA.

En efecto, el legislador del año 2000<sup>6</sup> tipificó (sin que, en lo que se alcanza a ver, esta concreta opción de criminalización exista en ningún ordenamiento de nuestro entorno) conjuntamente dos conductas –la de “enaltecimiento o

---

la punición de la mera apología: *vid.* sólo Barquín Sanz, J./Olmedo Cardenete, M. (1999) en: Cobo del Rosal, ComCP I, pp. 895 y ss.

2. Así pudo afirmar Vives Antón que con el CP 1995 culminaba un “proceso deflacionario” (después de la inflación de la regulación anterior al establecimiento del actual orden jurídico-político) de castigo de la apología (Vives Antón, T.S., *Estudios Penales y Criminológicos* 25 [2005], p. 423). Sin embargo, en el panorama general trazado por la regulación del art. 18 CP había desde el principio un cuerpo extraño: la figura del art. 607.2 CP, referida a los delitos de genocidio (que amenazaba de pena la “difusión por cualquier medio de ideas o doctrinas que nieguen o justifiquen los delitos tipificados en el apartado anterior de este artículo, o pretendan la rehabilitación de regímenes o instituciones que amparen prácticas generadoras de los mismos”; como es sabido, el TC declaró en 2007 la inconstitucionalidad de la alternativa típica de “negar” *tout court*); *vid.* en sentido crítico, por todos, Feijoo Sánchez, LL. 1998-6, pp. 2271 y ss., 2280; STC 235/2007.

3. Y, como ya formuló Carbonell Mateu (“Terrorismo: algunas reflexiones sobre el concepto y el tratamiento penal”, en: Gómez Colomer/González Cussac [ed.], *Terrorismo y proceso penal acusatorio*, 2006, pp. 51 y s.), si se pretendía utilizar la nueva terminología del “enaltecimiento” para evitar que sea evidente la contradicción con el art. 18 CP, ello, desde luego, no se ha logrado.

4. En: *idem*/Jorge Barreiro, ComCP, 1996, p. 83.

5. Zaragoza Aguado (en: Gómez Tomillo/Javato Martín (dir.), *Comentarios prácticos al Código Penal*, t. VI, 2015, pp. 665 y s.), por ejemplo, así lo asume.

6. Este tipo de infracción no estaba contemplada en las DM 2002 (*vid.* sólo Asúa Batarrita, “Concepto jurídico de terrorismo y elementos subjetivos de finalidad. Fines políticos últimos y fines de terror instrumental”, en: Area de Derecho penal [ed.]/Echano Basaldúa [coord.], *Estudios jurídicos en Memoria de José María Lidón*. Catedrático de Derecho penal de la Universidad de Deusto. Magistrado de la Audiencia Provincial de Bizkaia, 2002, pp. 41 y ss., p. 70) y 2008 y aparece por primera vez (“glorificación”) como forma de provocación indirecta en la Directiva de 2017 (art. 5.).

justificación”<sup>7</sup> de delitos terroristas o sus autores y la de determinados actos de vejación grave de las víctimas de las infracciones de terrorismo, “humillación” – que poco o nada tienen que ver<sup>8</sup>. Como es obvio para cualquiera que conozca lo que sucedía en aquellos años en el País Vasco, la tipificación de la segunda alternativa de comportamiento respondía a una práctica específica de determinados sujetos próximos a ETA que existió en España durante algún tiempo, consistente –por increíble que parezca tanta crueldad– en acosar de diversos modos a víctimas y familiares de víctimas de ETA. La práctica ya no existe, pero la conducta tipificada sigue en el Código y es aplicada. Parecía claro, ya inicialmente, que se pretendía emboscar una criminalización discutible en otra que no lo parece tanto: en efecto, en muchos casos se trataba de una (moralmente incalificable, pero jurídico-penalmente clara) *injuria gravísima* llevada a cabo con ocasión de la comisión previa de delitos de terrorismo<sup>9</sup>.

Aquí no se pretende entrar en el debate específico acerca de la legitimidad o ilegitimidad de incriminar este tipo de infracciones<sup>10</sup> en el campo de tensión

7. El TS, en su STS 224/2010, de 3 de marzo, afirma que “más evanescente y vaporoso se presenta el tipo penal de enaltecimiento/justificación” (FJ 3).

8. Feijóo Sánchez, “Sobre el contenido y evolución del Derecho Penal español tras la LO 5/2000 y la LO 7/2000”, en: RJUAM 4 (2001), pp. 9 y ss., p. 49; *vid.* también la mezcla argumentativa en la Exposición de Motivos entre referencias en la línea del potencial de incitación de ambas modalidades de conducta y la referencia a la humillación de las víctimas; al respecto, Benlloch Petit, “El Derecho penal ante el conflicto político. Reflexiones en torno a la relevancia penal de determinados fines, opiniones o motivos políticos o ideológicos y su legitimidad”, en: ADPCP 2001, pp. 175 y ss., p. 202.

9. Asume esta posición expresamente la STS 224/2010, de 3 de marzo. En una línea similar también Muñoz Conde, PE<sup>21</sup>, p. 790, afirmando que en la segunda conducta incriminada parece clara la necesidad de pena (aunque vinculándola de modo más genérico a la “dignidad”). Otra cuestión es si debe existir tal delito sólo para las víctimas de terrorismo; cfr. también la argumentación en este sentido de Mira Benavent, “El delito de enaltecimiento del terrorismo, el de humillación a las víctimas del terrorismo y la competencia de la Audiencia Nacional: ni delito, ni terrorismo, ni competencia de la Audiencia Nacional”, en: Alonso Rimo/Cuerda Arnau/Fernández Hernández (ed.), Terrorismo, sistema penal y derechos fundamentales, 2018, pp. 299 y ss., 306 y ss. *Vid.* la posición de lege ferenda en Cancio Meliá/Díaz López, ¿Discurso de odio y/o discurso terrorista? Música, guiñoles y redes sociales frente al artículo 578 del Código Penal, 2019, § 5.III.b).

10. *Vid.*, desde una perspectiva crítica, sobre el problema específico de la apología del terrorismo, al hilo de la introducción del delito contenido en el art. 578 CP en 2000, sólo Feijóo Sánchez, RJUAM 4 (2001), pp. 49 y ss., 57; Cancio Meliá, JpD 2002, pp. 19 y ss., 26; Manjón-Cabeza Olmeda, “Apología del terrorismo”, en: Octavio de Toledo y Ubieto/Gurdiel Sierra/Cortés Bechiarelli (coord.), Estudios penales en recuerdo del

entre intervención del legislador y la dimensión institucional del derecho fundamental a la libre expresión de opiniones, que conduciría fuera del ámbito de discusión que aquí pretende establecerse como objeto de análisis<sup>11</sup>. Se trata de abordar problemas más allá de (o previos a) la libertad de expresión.

---

profesor Ruiz Antón, 2004, pp. 553 y ss., pp. 574 y ss.; Vives Antón, EPCr 25 (2005), pp. 399 y ss., 420 y ss.; Sánchez-Ostiz Gutiérrez, en: Cancio Meliá/Gómez-Jara Díez, Derecho penal del enemigo 2, pp. 893 y ss.; Ramos Vázquez, “Presente y futuro del delito de enaltecimiento y justificación del terrorismo”, en: AFDUC 12 (2008), pp. 771 y ss., 781 y ss., todos ellos con diferentes argumentaciones y referencias y llegando a un diagnóstico muy crítico (*vid.* también con carácter general sobre los nuevos delitos de manifestación en el CP español, desde la perspectiva de la evolución político-criminal, Cancio Meliá, “Dogmática y política criminal en una teoría funcional del delito”, en: Jakobs/Cancio Meliá, Conferencias sobre temas penales, 2000, pp. 125 y ss.). En cambio, encontraron vías de justificación (parcial) de la infracción de la primera alternativa de conducta del art. 578 CP, por ejemplo, Benlloch Petit, ADPCP 2001, pp. 181 y ss., 203 y ss. (“injurias colectivas” en la estela de la STC 176/1995 [caso del cómic “nazi SS”]); Bernal del Castillo, “Observaciones en torno a la Ley Orgánica 7/2000, de modificación del Código penal en materia de terrorismo”, en: LL 2001, pp. 1627 y ss., 1629 (la conducta como una especie de provocación difusa o de menor cuantía); Ruiz Landáburu, Provocación y apología delitos de terrorismo, 2003, pp. 79 y ss., con ulteriores referencias.

11. Tampoco se entrará a discutir específicamente, desde el punto de vista empírico, los efectos colaterales fácticos que puede llegar a tener la inexistencia de una tipificación de la exaltación/justificación si no existen barreras normativas a la incriminación global: *vid.* sólo el caso de la tan controvertida STS 29.11.1997 (caso Mesa Nacional de Herri Batasuna), en la que lo que no podía entrar por la puerta de la (entonces inexistente) criminalización de la apología del terrorismo (vía art. 18 CP) se hizo entrar por el TS por la puerta, abierta ad hoc (esto es, en contra de su propia jurisprudencia previa), de la colaboración (cfr. al respecto sólo Manjón-Cabeza Olmeda, en: LH Ruiz Antón, pp. 565 y ss., 570 y ss.).

Una vez introducida la infracción de “autorradicación” en el art. 575.2 II CP en la LO 2/2015 (*vid.* sobre este proceso, desde el punto de vista empírico, últimamente la sintética descripción [hablando de una “pirámide” de la radicalización, que va de la radicalización cognitiva, pasa por la radicalización conductual y llega al ejercicio de la violencia] hecha por Spena, “Io ho ragione; tu sei morto!” Su terrorismo e radicalizzazione”, en: Militello/Spena (ed.), Mobilità, sicurezza e nuove frontiere tecnologiche, 2018, pp. 249 y ss., 253 y ss., 263 y s., con ulteriores referencias), el delito de enaltecimiento contenido en el art. 578 CP –cuestión que también ha de quedar fuera de consideración aquí– puede llegar a operar en la práctica como una especie de tipo privilegiado para casos menos graves de este delito de “autorradicación”, o dicho de otro modo, el autoadoctrinamiento como tipo cualificado del enaltecimiento; cfr. al respecto sólo Puente Rodríguez (DLL nº 8967, 25.4.2017, pp. 3 y s., 7): “Lo que el delito de autoadoctrinamiento supone en ocasiones en la práctica no es más, al menos por el momento, que la sanción de una modalidad agravada del enaltecimiento. Y lo es por la sencilla razón de que para poder

Lo que interesa ahora es si esta infracción es susceptible de ser integrada en el sistema típico de los delitos de terrorismo en el CP español, y, en su caso, el alcance dogmático que pueda tener. Para abordar este programa, y teniendo en cuenta lo vaporoso de la definición típica, habrá que considerar el campo de aplicación concreto de la infracción; así se podrá determinar también cuál es el fenómeno social concreto frente al cual el legislador quería reaccionar en el momento de introducir el precepto y cuál es su entendimiento actual.

En todo caso, en cuanto delito de terrorismo –tal es al menos su apariencia inicial–, el delito de enaltecimiento/humillación se integra en un panorama, generado por sedimentación legislativa (scil.: reformas parciales no meditadas), en el que son numerosas las conductas de comunicación aprehendidas por el CP, como se esboza a continuación. La confusión en cuanto al alcance del precepto se manifiesta con especial claridad en los últimos tiempos, en

---

castigar a quien se autoadoctrina es necesario, con carácter general, que éste manifieste su opinión”. En una línea próxima se manifiesta Bayarri García, “Los nuevos delitos de terrorismo. Adoctrinamiento activo y pasivo vs. enaltecimiento y provocación a la comisión de delitos terroristas”, en: Alonso Rimo et al. (ed.), *Terrorismo*, 2018, pp. 279 y ss., 294 y s., en cuya opinión el nuevo delito absorbería posibles infracciones de los arts. 577, 578 y 579 CP (!), debido a que la dinámica comisiva del proceso de auto-radicalización pasa por la emisión de variantes de discurso terrorista – esta constatación de la autora parece difícilmente rebatible, y muestra que la regulación española está estructuralmente mal diseñada. *Vid.* también Cancio Meliá/Díaz López, ¿Discurso de odio y/o discurso terrorista? (n. 9), § 5.II.

Sobre la relevancia que tienen en la descripción de la amenaza terrorista (en el plano de la ONU y de la UE) en su configuración actual la figura del modelo de adhesión *ex post facto* de los llamados lone wolves y en general las peculiaridades del llamado terrorismo “yihadista” (en particular, la cuestión de la doble vía que Daesh logró perseguir durante los últimos años, teniendo tanto el control [para]estatal de territorio, sobre todo en Siria e Irak (con lo que se puso especial atención en el –como hoy sabemos– [al menos de momento] efímero fenómeno del “delito de viaje” a territorios “controlado[s] por un grupo u organización terrorista”, *vid.* hoy, en el caso español, el art. 575.3 CP), *vid.* sólo Galli, en: Mitselgas et al. (ed.), *Research Handbook*, 2016, pp. 401 y ss.; Mendoza Calderón, RP 41 (2018), pp. 136 y s., ambas con ulteriores referencias; señala con razón, sin embargo, Corral Maraver, *Democracy and Security Review VII* (2017), pp. 201 y ss., 227, que “...no hay que olvidar que no todo el terrorismo en Europa es de origen islamista, ni siquiera el mayoritario. Así se desprende de los propios informes de EUROPOL (UE Terrorism situation and trend report 2010), que indican que la mayor parte de los actos de terrorismo en suelo europeo sigue teniendo origen territorial o ideológico y está conformado por grupos antiglobalización, activistas por derechos de los animales, anarquistas, grupos ideológicos vinculados a la extrema derecha, etc...”.

los que ha pasado a ser común conectar la infracción con los delitos de (discurso de) odio, y, en particular, el art. 510 CP<sup>12</sup>: la consideración (por parte de medios de comunicación, e incluso de tribunales y doctrina) del “discurso terrorista” del artículo 578 CP como exponente del “discurso de odio”<sup>13</sup>. En este sentido, por ejemplo, Zaragoza Aguado llega a afirmar que “una muy consolidada doctrina jurisprudencial señala que lo que se trata de penalizar por esta vía es el discurso del odio”<sup>14</sup>, o ha dicho recientemente Galán Muñoz que “[e]ste delito es uno de los numerosos y controvertidos instrumentos creados por el legislador penal español para luchar contra el discurso del odio terrorista; siendo posiblemente el que de forma más frecuente se ha utilizado por nuestros Tribunales con tal propósito”<sup>15</sup>.

En la jurisprudencia española la infracción en cuestión está siendo interpretada, también en las resoluciones de la Sala Segunda del Tribunal Supremo, de dos modos completamente divergentes, por mucho que las resoluciones en cuestión intenten suavizar verbalmente las discrepancias de fondo que cabe observar en el entendimiento de la infracción, con las graves implicaciones que ésta tiene, como acaba de señalarse. En esencia, cabe caracterizar las dos líneas de interpretación del siguiente modo: la primera de ellas pretende, bajo el pretexto de una interpretación literal del texto del art. 578 CP, entender esta infracción como un mero delito de tabú formal, en el que basta pronunciar alguna de las comunicaciones que pueden ser típicas, en un entendimiento gramatical del precepto, con independencia de la posible intención y del contexto objetivo en el que se viertan esas manifestaciones, concebidas como “ofensa” (formal). Esta línea jurisprudencial del TS se contraponen abiertamente a la doctrina sentada por el Tribunal Constitucional

12. Cfr. Cancio Meliá/Díaz López, ¿Discurso de odio y/o discurso terrorista? (n. 9), § 2.II. y V.

13. La conexión entre el discurso terrorista y el discurso del odio existe también en la discusión italiana; así, por ejemplo, Mazzanti (“L’adesione ideologica al terrorismo islamista tra giustizia penale e diritto dell’immigrazione”, DiPC1/2017, pp. 26 y ss., 38 y ss., 42) respecto del Derecho penal y administrativo de extranjería en Italia; sobre la discusión en torno a la delimitación de ambos conceptos –sobre bases normativas muy diversas de la europea-continental– en el círculo jurídico anglosajón, cfr. Cancio Meliá/Díaz López, ¿Discurso de odio y/o discurso terrorista? (n. 9), § 3.II.

14. En: Gómez Tomillo/Javato Martín (dir.), Comentarios prácticos al Código Penal, t. VI, 2015, pp. 663 y ss., 670.

15. Galán Muñoz, “El delito de enaltecimiento terrorista. ¿Instrumento de lucha contra el peligroso discurso del odio terrorista o mecanismo represor de repudiables mensajes de raperos, twitteros y titiriteros?”, EPCr 38 (2018), pp. 245 y s.

en la materia. La segunda línea de interpretación, por el contrario, intenta adaptar los requisitos de esta jurisprudencia constitucional a la interpretación del delito de exaltación/humillación del art. 578 CP, exigiendo como elemento del tipo la concurrencia de un riesgo de ulteriores acciones de índole terrorista provocadas por la manifestación en cuestión (esto es, en la línea de la exigencia del “clear and present danger” de la US *Supreme Court* en *Brandenburg vs. Ohio*<sup>16</sup>). Las dos sentencias en las que se presenta con mayor claridad la existencia de estas dos líneas jurisprudenciales incompatibles son, probablemente, la STS 4/2017 (caso *Strawberry*), que defiende una interpretación literal y rechaza exigir ningún riesgo de actividad terrorista derivado de las manifestaciones en cuestión, y, por otro lado, la STS 95/2018 (caso *Cassandra*), en la que el TS precisamente sí exige tal nexo de riesgo para considerar típica la conducta<sup>17</sup>.

## 2. DELITOS DE TERRORISMO Y CONDUCTAS DE COMUNICACIÓN

Son múltiples las conductas de comunicación que pueden integrar el comportamiento típico de un delito de terrorismo. Surge, probablemente en primer lugar para el observador que siga la prensa –en el caso español– precisamente el delito de exaltación o justificación y menosprecio o humillación del art. 578 CP. Sin embargo, hay otras infracciones encuadradas entre los delitos de terrorismo –por un lado, en la lógica anticipatoria de la incriminación omnicomprendensiva de cualquier conducta de *colaboración* con una organización o con un autor terrorista; por otro lado, desde la LO 2/2015, se parte sin más de una supuesta *peligrosidad individual* (“autoadoctrinamiento”)– en los también podrán hallarse presentes elementos típicos consistentes en conductas de comunicación.

16. Cfr. sólo Petzsche/Cancio Meliá: “Speaking of Terrorism and Terrorist Speech: Defining the Limits of Terrorist Speech Offences”, en: Counter-terrorism, Constitutionalism and Miscarriages of Justice. A Festschrift for Professor Clive Walker, ed. Lennon, /King & McCartney, 2018, pp. 151 y ss.

17. Vid. el análisis en Cancio Meliá: “¿Strawberry o Cassandra? Sobre la imposible convivencia de dos visiones antagónicas del art. 578 CP en la jurisprudencia del Tribunal Supremo”, en: de Vicente Remesal *et al.* (dir.), *Libro Homenaje al profesor Diego-Manuel Luzón Peña con motivo de su 70º aniversario*, volumen II, editorial Reus, Madrid, 2020, pp. 1497 y ss.

Así sucede en algunas hipótesis de delitos de colaboración por adoctrinamiento o adiestramiento con autores u organizaciones terroristas, art. 577.2 CP, o en la infracción de proto-provocación del art. 579.1 CP (difusión de “consignas o mensajes” idóneos para incitar a la comisión de delitos de terrorismo): en las conductas típicas de estas infracciones puede haber –y de hecho hay con cierta frecuencia– manifestaciones que ataquen a un determinado colectivo de víctimas por su pertenencia al mismo, incitando a la violencia con parámetros discriminatorios. Del mismo modo, en muchas ocasiones, son las manifestaciones activas del posible autor de un delito de “auto-adoctrinamiento” (art. 575.2 2º inc. CP), consistentes en manifestaciones de odio con frecuencia, las que permiten “medir” el grado de “radicalización” o probar la actitud interna con la que es consumido por el sujeto determinado material de lectura o audiovisual.

Más allá de esta coincidencia fenomenológica que cabe apreciar entre delitos de discurso de odio en sentido estricto con las conductas tipificadas en distintas infracciones de terrorismo consistentes en actos de comunicación, lo cierto es que la estrategia terrorista tiene como característica general y esencial que hace uso, en su “lenguaje violento”, de un mecanismo de comunicación que implica la génesis de una intimidación masiva<sup>18</sup>. Ese elemento nuclear de “terror”, sin embargo, no está aislado en lo que se llama terrorismo, sino que se inscribe en una política en la que se trata de simular un enfrentamiento armado con el Estado (cuando en realidad se carece de fuerza militar para hacerlo), mediante una relación triangular: el colectivo terrorista ataca a un círculo de personas que de algún modo representa (en la representación utilizada por el colectivo) al Estado desafiado (los militares; los funcionarios de policía; determinados representantes políticos; la población mundial *infiel* entera), generando así una intimidación masiva que debe influir en la actitud del Estado, y, sobre todo, generar una situación de hegemonía en el grupo social a cuya representación y liderazgo político aspira, en última instancia, el colectivo terrorista. Para ello, es necesario que la violencia terrorista se presente ante ese “público”, ese “campo propio” del colectivo que hace uso del terrorismo, como violencia *legítima*, justificada, equiparable a la que se ejerce en legítima defensa o en una guerra justa.

En esa medida, es preciso que las víctimas de los hechos de la violencia terrorista sean definidas desde la perspectiva de los autores terroristas de

18. Vid. Cancio Meliá, *Los delitos de terrorismo*, 2010, pp. 167 y ss.



acuerdo con parámetros de categorización-neutralización<sup>19</sup> propios de los delitos de odio: el “objetivo” legítimo es cosificado como mero enemigo<sup>20</sup>. El funcionario de policía del “Estado opresor”, por ejemplo, no es ya un ser humano o un servidor público, es un sujeto que ha elegido libremente estar del lado de la injusticia, un “cerdo” (en palabras de la dirigente de la *primera generación* de la RAF Ulrike Meinhof<sup>21</sup>), un “perro” (*txakurra*) o un “cipayo” (*zipaio*), o, en la versión actual, mucho más *inclusiva*, cualquier ciudadano de un Estado occidental, un “politeísta” o un “cruzado”.

Esta característica general del mecanismo de comunicación propio del terrorismo se proyecta necesariamente sobre las conductas de comunicación definidas como infracciones terroristas. Puede suceder que actos de comunicación terroristas en sentido estricto (como una provocación en el sentido del art. 579.2 CP) impliquen un fragmento de discurso que promueve el odio contra el colectivo de “objetivos” (“debemos golpear con dureza a los *españolazos* uniformados para expulsar a las fuerzas de ocupación de nuestra patria”; “hay que matar a los cristianos que se reúnan esta Navidad en la catedral para echar a su ejército de nuestra tierra”) de la comunicación terrorista. Partiendo de este elemento de la estrategia terrorista, ha de determinarse, entonces, en qué medida las infracciones antes mencionadas, delitos de terrorismo que consisten en conductas de comunicación –y podrían llegar a compartir un determinado campo de supuestos de hecho con los delitos de odio–, se ajustan en realidad a los elementos definitorios del concepto jurídico-penal de terrorismo cuando se limitan a un “discurso del odio”. Como se viene diciendo, lo que aquí interesa es, muy especialmente, en el caso español, el delito de enaltecimiento y humillación del art. 578 CP. Corresponde ahora intentar ofrecer una clasificación de los diversos actos de comunicación que son aprehendidos por los preceptos penales en materia de terrorismo, para

19. Cfr. Cancio Meliá, Los delitos de terrorismo, pp. 64 y ss., con ulteriores referencias.

20. Así, se puede hablar de que se lo define como “radicalmente otro”, se produce un proceso de “alterización” (othering) de la víctima, llegando a una desconexión moral respecto de la violencia practicada contra las víctimas; *vid.* últimamente la síntesis ofrecida por Spena, en: Militello/Spena (ed.), *Mobilità*, 2018, pp. 254 y ss., 263 y s., con ulteriores referencias.

21. Pronunciadas en una entrevista en 1970, poco antes de pasar a la clandestinidad; Ulrike Meinhof es la protagonista y la frase citada el elemento culminante de una obra de teatro de Elfriede Jelinek; *vid.*, por ejemplo, la crítica en *Neue Zürcher Zeitung* de 30.10.2006, <http://www.nzz.ch/2006/10/30/fe/articleEM1UY.html>.

así poder calibrar la posición que en este marco corresponde a los discursos específicos del art. 578 CP<sup>22</sup>.

Tanto desde la perspectiva de las ciencias sociales como desde la jurídico-penal se suele considerar que el terrorismo es esencialmente una estrategia de comunicación<sup>23</sup>. Para que su actividad pueda tener opción de alcanzar sus objetivos, es necesario que la sociedad destinataria de su mensaje sepa cuál es la amenaza, y qué agenda y quiénes están detrás de ella. En consecuencia, la comunicación es un elemento central de cualquier estrategia terrorista. Al igual que en el ámbito del discurso del odio, el discurso terrorista encuentra en Internet un espacio relativamente seguro para propagar su ideario, reclutar nuevos adeptos y poder “colocar” sus mensajes puntuales de modo masivo y en un plano internacional<sup>24</sup>, y ello con un potencial de penetración nunca visto.

Aunque cada vez es más claro que no se trata en absoluto del único factor de radicalización, la propaganda *on line* jugó un papel relevante en muchos atentados recientes, como en el ataque en el puente de Westminster en Londres o en el atentado con explosivos cometido en Manchester<sup>25</sup>. Una vez que los países occidentales han adquirido conciencia de esta realidad, una parte muy importante de las medidas políticas y legislativas en el plano internacional y estatal se centra ahora en el discurso terrorista<sup>26</sup>. Como consecuencia de

22. *Vid.* sobre lo que sigue Petzsche/Cancio Meliá, en: Lennon/King/McCartney (ed.), *A Festschrift for Professor Clive Walker*, pp. 151 y ss.

23. *Cfr.*, por ejemplo, Schmid/de Graaf, *Violence as Communication*, 1982, *passim*; Zöllner, “Willkommen in Absurdistan – Neue Straftatbestände zur Bekämpfung des Terrorismus”, *GA* 2010, pp. 607, 612 y ss.; Cancio Meliá, *Los delitos de terrorismo*, 2010, pp. 67 y ss., con ulteriores referencias.

24. Europol, *European Union Terrorism Situation and Trend Report 2017* (La Haya 2017) pp. 25 y ss., 29 y ss.

25. *Vid.*, por ejemplo, Neumann/Maher, “London attack: How are UK extremists radicalised?”, *BBC News* (5.6.2017). En todo caso, la investigación empírica sugiere que las redes sociales off line son tan importantes como las on line, especialmente, en lo que se refiere a la radicalización hasta el punto de superar el umbral del paso a la acción; respecto del caso español, *vid.* sólo Reinares/García-Calvo, *Actividad yihadista en España, 2013-2017: de la Operación Cesto en Ceuta a los atentados en Cataluña*, en: [http://www.real-institutoelcano.org/wps/portal/rielcano\\_es/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/zonas\\_es/terrorismo+internacional/dt13-2017-reinares-garcia-calvo-actividad-yihadista-en-espana-2013-2017-operacion-cesto-ceuta-atentados-catalunya](http://www.real-institutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/terrorismo+internacional/dt13-2017-reinares-garcia-calvo-actividad-yihadista-en-espana-2013-2017-operacion-cesto-ceuta-atentados-catalunya).

26. Por ejemplo, tanto la Convención del Consejo de Europa sobre prevención de terrorismo de 2005 como la Decisión Marco 2008/919/JAI, que reformó la DM 2002/475/

esta nueva estrategia, se han creado delitos de discurso terrorista en todos los Estados miembros de la UE<sup>27</sup>. En estas infracciones, como es obvio, precisamente no es necesario que exista un concreto resultado; se trata, entonces, de delitos de preparación o *precursor crimes*<sup>28</sup>. En cuanto tales, se plantea con carácter general la cuestión de hasta qué punto subsiste en cada una de las infracciones el vínculo –por tenue que sea– con alguna lesión posterior, esto es, que se presenta el riesgo de que se confunda el discurso terrorista (en cuanto acto terrorista legítimamente criminalizado) con determinado discurso *sobre* terrorismo (en cuanto mera difusión de opiniones difícilmente soportables)<sup>29</sup>.

Si examinamos los delitos de discurso terrorista presentes en las legislaciones occidentales, cabe establecer tres categorías: la primera de ellas comprende actos de comunicación que suponen el comportamiento típico de la *colaboración* con una organización (o, en España, desde el cambio estructural en la LO 2/2015, un autor individual) terrorista. Esto es, el comportamiento típico consiste en un apoyo de índole material que no va dirigido a un concreto acto delictivo –en tal caso, como indica el art. 577.1. III CP, entran en juego las figuras de participación delictiva–, sino al mantenimiento de la organización en sí misma o, en el caso de autores individuales –aunque esta hipótesis, en lo que se alcanza a ver, aún no ha sido objeto de un proceso en

---

JAI, obligan específicamente a criminalizar la provocación pública de delitos terroristas, línea que sigue en la Directiva de 2017. *Vid.* por todos Petzsche, “The Penalization of Public Provocation to Commit a Terrorist Offence – Evaluating Different National Implementation Strategies of the International and European Legal Framework in Light of the Freedom of Expression”, ECLR 7 (2017), pp. 241, 243 y ss.

27. Mientras la DM 2002 estuvo dedicada sobre todo –como reacción a los atentados de 11.9.2001 en EE. UU.– al establecimiento de un “suelo” mínimo de regulación en materia de Derecho Penal antiterrorista (*vid.* sobre esto sólo Cancio Meliá, Los delitos de terrorismo, 2010, pp. 142 y ss.), hasta entonces ausente en muchos Estados miembro, la DM 2008 se dedicó ante todo a las conductas de adoctrinamiento/captación. Sobre la implementación de la Convención del Consejo de Europa y la DM 2008 en Alemania, Reino Unido y España cfr. el exhaustivo análisis de Petzsche, *Strafrecht und Terrorismusbekämpfung – Eine vergleichende Untersuchung der Bekämpfung terroristischer Vorbereitungshandlungen in Deutschland, Großbritannien und Spanien*, 2013; sobre el caso español en relación con la DM 2008 *vid.* Cancio Meliá, en: de la Cuesta Arzamendi et al. (ed.), *Armonización*, pp. 304 y ss.

28. *Vid.* Cancio Meliá/Petzsche, “Precursor Crimes of Terrorism”, en: Walker/Lennon (ed.), *The Routledge Handbook of Law and Terrorism*, 2015, pp. 194 y ss.

29. Petzsche/Cancio Meliá, en: Lennon et al. (ed.), *Counter-Terrorism*, 2018, pp. 151 y ss., 153.

España–, un comportamiento genérico de apoyo material al estatus de *terrorista in spe* del sujeto individual que recibe el apoyo.

Como muestra en el caso del ordenamiento español expresamente el elenco abierto de conductas típicas del art. 577.1 CP, los comportamientos allí previstos comprenden también actos de comunicación: proveer información, realizar conductas de captación o de adoctrinamiento o adiestramiento.

En este ámbito, la información es un medio de apoyo material directo para la actividad terrorista, un instrumento de fortalecimiento de la organización terrorista o de los planes de actuación de un individuo terrorista: así, por ejemplo, puede tratarse de información referida a “objetivos” de la actividad terrorista, o de la transmisión de datos sobre la actividad de los órganos de persecución penal, o referidos a los medios materiales de ejecución de los delitos terroristas nucleares<sup>30</sup>.

Queda así excluida la interpretación de otros actos de comunicación distintos de los que tengan tal condición de apoyo directo que es la esencia de la colaboración: en concreto, la expresa mención del art. 577.1 CP a que puede darse colaboración “con las actividades o con los fines de una organización, grupo o elemento” terrorista. Si esta mención se concibe como mera adhesión, como apoyo difuso –en consonancia con el *slogan* “todo es ETA” utilizado en algunos sectores judiciales y políticos en la fase final de la persecución penal del “entorno” de esta organización terrorista–, el elemento estructural de la colaboración (el apoyo material)<sup>31</sup> no está presente<sup>32</sup> – se trata-

30. Vid. la exhaustiva clasificación hecha por Mestre Delgado, *Delincuencia terrorista y Audiencia Nacional*, 1987, pp. 198 y ss.; Cancio Meliá, *Los delitos de terrorismo*, 2010, pp. 236 y ss., 241 y ss., sobre la extensa casuística en relación con ETA.

31. Esta espita –el entendimiento de la mera adhesión como modalidad del delito de colaboración– puede considerarse hermenéuticamente cerrada por doctrina y jurisprudencia; cfr. Cancio Meliá, *Los delitos de terrorismo*, pp. 248 y ss.

32. En el caso alemán la misma problemática de la posible incriminación de la mera adhesión a título de colaboración, de la mera propaganda (*Sympathiewerbung*) –generado por el terrorismo de la RAF en los años setenta y ochenta del siglo pasado, que contaba con ciertos círculos de apoyo– evidentes excesos de incriminación vinieron dados por la posibilidad de establecer formas típicas de propaganda por parte de sujetos no vinculados orgánicamente al grupo: así se llegó a una situación en la que se perseguía por colaboración con organización terrorista a quien realizara una pintada de apoyo (“¡Viva la RAF!”); o el mero hecho de dibujar del símbolo de esa organización). Aparte de la desaparición endógena de este fenómeno de terrorismo, tuvo que ser el legislador –en el año 2002 (o sea, después de la autodisolución formal de la organización)– el que cortara estos excesos dejando en claro en la redacción típica que las conductas de mera propaganda (sin llegar a la captación) sólo entran en el alcance del tipo en caso de ser llevadas a cabo

ría, en todo caso, en el Derecho positivo español actual, de alguna infracción de pre-provocación, a las que se alude seguidamente, aquí, como parte de la tercera categoría, como modalidades del discurso terrorista de provocación (posiblemente: “captación” o “adoctrinamiento”).

La *segunda categoría* –desconocida hasta muy recientemente en los ordenamientos occidentales, y que sólo ha tenido entrada en algunos pocos, entre ellos, el español– supone la extensión de la lógica de la colaboración –en cuanto apoyo material en la preparación de delitos terroristas nucleares (esto es, los actos de violencia implícitos en cualquier estrategia terrorista para alcanzar el efecto de intimidación masiva)– a estadios aún anteriores a los de la colaboración, y en el marco de la esfera de una sola persona: *los actos pre-preparatorios individuales* mediante actos de recepción de comunicación (sin contacto personal), sea para la preparación material de la preparación de delitos nucleares de terrorismo (en el CP español, tipificados en el art. 575.2 I, “auto-adiestramiento”), sea que se trata de una preparación para la preparación a través de la génesis de –digamos– una disposición mental adecuada que algunos ordenamientos incriminan bajo el rótulo de “auto-adoctrinamiento” o “auto-radicalización”, tipificada por la LO 2/2015 expresamente en sus modalidades *on* y *off line* (art. 575.2 II y III CP, acceso habitual a contenidos o –ha de subrayarse, teniendo en cuenta la historia reciente española– *posesión* de textos perniciosos por *auto-adoctrinantes*). Aquí se aborda la tipificación no de la emisión, sino de la recepción de determinados actos de comunicación: se trata de la toma de conocimiento de determinados elementos de información que conducirían a (¿o revelarían?) la disposición del sujeto activo a prepararse para pasar de algún modo a la acción (la comisión de delitos de terrorismo). En este sentido, podemos hablar de un discurso terrorista *interior*, de una actividad comunicativa (de recepción) solitaria.

La *tercera categoría*, finalmente, consiste en aquel discurso terrorista que se dirige directamente a un círculo de destinatarios indeterminado con el fin de ganarlo para la comisión de determinados delitos nucleares de terrorismo, o a integrarse o colaborar con una organización terrorista (es decir, a cometer delitos de organización terroristas) o –desde la LO 2/2015– con individuos que de algún modo vayan a cometer alguna infracción de terrorismo: en este

---

por miembros de la organización como parte de sus actividades de pertenencia; *vid.* la información, por ejemplo, ya en NK<sup>2</sup>–Ostendorf, § 129 n.m. 3; sobre el estado actual de la cuestión *vid.* sólo Petzsche, ECLR 7 (2017), p. 251; Lohse, “§ 129a StGB”, en: Satzger/Schluckebier/Widmaier (ed.), StGB – Strafgesetzbuch Kommentar, 2ª ed., 2014, n.m. 29.

sentido, cabe hablar –en un sentido amplio– de conductas de *provocación*. En este ámbito, la poco meditada política legislativa habida en España desde el año 2000 (en las reformas de las LO 7/2000, 5/2010 y 2/2015) ha conducido a que se hayan ido generando diversas “capas” de sedimentación legislativa descoordinada, de modo que las conductas de provocación a la realización de delitos de terrorismo se presentan deslavazadas en dos sectores distintos de la regulación positiva de los delitos de terrorismo<sup>33</sup>.

Así, por un lado, aparece formalmente como modalidad de colaboración la conducta (comunicativa) de “*captación, adoctrinamiento...* que esté dirigida o, por su contenido, resulte idónea para incitar a incorporarse a una organización o grupo terrorista o para cometer cualquiera de los delitos comprendidos en este capítulo” (art. 577.2 CP). Se presenta así como una modalidad de colaboración un comportamiento que, obviamente, tampoco satisface los requisitos del modelo típico de “colaboración”: aunque, como es obvio, estas conductas pueden favorecer la actividad de la organización o de los autores terroristas, no hay contacto con estos, sino una incidencia directa en los destinatarios, por lo que no cabe hablar de “colaboración” en sentido estricto, que se encuentra vinculada al concepto de apoyo material (desde fuera) a la organización o un concreto autor; en consecuencia, las conductas, directamente dirigidas a un círculo de destinatarios, descritas como “captar” y “adoctrinar” deben entenderse como comportamientos de provocación (al menos, a un delito de organización, a ingresar en o colaborar con una organización o un autor terrorista).

También existe –como no podía ser de otro modo, teniendo en cuenta la gravedad de los delitos de terrorismo–, por otro lado, la provocación, proposición y conspiración en el sentido de los arts. 17 y 18 CP, tipificadas en el art. 579.3 CP, junto con una modalidad de “incitación” realizada “públicamente o ante una concurrencia de personas” (art. 579.2 CP) y un comportamiento de pre-provocación o provocación difusa, consistente en difundir públicamente “mensajes o consignas que tengan como finalidad o que, por su contenido, sean idóneos para incitar a otros a la comisión de alguno de los delitos de este capítulo” (art. 579.1 CP). Tamaño *overkill* tipificador deja,

33. *Vid.* el detenido análisis de las diversas formas de provocación o similares en el CP español, y su relación con la colaboración mediante “adoctrinamiento” ofrecido por Galán Muñoz, EPCr 38 (2018), pp. 251 y ss., señalando lo difícil que resulta deslindarlas de la mera emisión de ideas, pp. 259 y ss.

desde luego, cubierta cualquier conducta que lejanamente pueda tener relación con la provocación *sensu stricto*<sup>34</sup>.

Estos son los tres discursos terroristas (esto es: actos de comunicación que constituyen delitos de terrorismo) que presenta el ordenamiento español a día de hoy, que se cuenta, como se ha indicado, entre los más amplios de los países occidentales: *quartum non datur*. Para alcanzar el objetivo de las presentes páginas, deberemos verificar cuál es la modalidad de discurso terrorista que los comportamientos tipificados en el art. 578 CP pueden llegar a integrar.

### 3. ¿UN NEXO DE RIESGO?

Situándonos en el delito de enaltecimiento, como antes se anunciaba, la situación en doctrina y jurisprudencia es muy confusa a día de hoy. Por un lado, como se ha podido observar últimamente, por ejemplo, en la STS 95/2018 (caso *Cassandra*) –y ésta es la línea de interpretación que ha establecido el TC, sobre todo, en las STC 235/2007, existe una corriente, doctrinal y jurisprudencial, conforme a la cual los diversos delitos en materia del discurso terrorista de provocación deben mostrar una determinada idoneidad en términos de éxito de su comunicación, esto es, deben ser capaces de generar un riesgo de ulteriores actos de terrorismo. Una vez que se categoriza el delito del art. 578 CP como perteneciente a esta clase de discurso terrorista, le resultan de aplicación todos los elementos restrictivos en vigor, en particular, establecidos en la jurisprudencia del TC y en las normas de armonización europeas<sup>35</sup>.

34. Desde el punto de vista aquí adoptado, de hecho, la reforma de la LO 5/2010 dejó (definitivamente) fuera de juego el elaborado intento de Alonso Rimo (RDPCr 4 [2010], pp. 55 y ss., 64 y ss., 66 y ss.) de encontrar un espacio propio para el art. 578 CP como provocación en sentido estricto, pero implícita: la nueva modalidad de incitación mediante “consignas o mensajes”, así como la conducta de “adoctrinamiento”, formalmente tipificada como modalidad de colaboración, han cegado cualquier espacio en este sentido.

35. *Vid.* la perspectiva general sobre la situación en las normas europeas en materia de provocación-instigación que ofrece Petzsche, “The Legitimacy of Offences Criminalising Incitement to Terrorist Acts: a European Perspective”, próximamente en: Llobet Angli/Cancio Meliá/Walker (ed.), *Precursor Crimes. The Criminalisation of Terrorism Risk Offences in Comparative Perspective*, en prensa para Edward Elgar Publishers, Reino Unido (12/2020).

Parece claro que ésta es una argumentación (minoritaria en la jurisprudencia ordinaria) que no deriva del tenor literal del texto (ni de la voluntad del legislador de 2000), sino que es consecuencia de un determinado entendimiento del marco constitucional en el que se mueve la infracción. De hecho, la otra opción interpretativa –la de afirmar que basta la mera manifestación tipificada, sin referencias de futuro o de contexto, representada de modo especialmente claro por la STS 4/2017 (caso *Strawberry*), y claramente mayoritaria en la jurisprudencia ordinaria–, desde este punto de vista, como ha afirmado Alonso Rimo, “...encuentra difícil encaje en nuestro sistema constitucional”<sup>36</sup>.

En este contexto, como se ha señalado en la doctrina repetidamente, cobra especial relevancia el pronunciamiento del TC en su Sentencia 235/2007 respecto del hasta entonces delito de *negación* o justificación del genocidio (art. 607.2 CP)<sup>37</sup>. Como parece claro, la proximidad de la conducta incriminada en ambos preceptos hacía que la posición del Tribunal sobre esta infracción debe incidir en su visión del delito del art. 578 CP<sup>38</sup>. En lo que aquí interesa, la resolución tiene una doble dimensión: por un lado, declara la inconstitucionalidad de la modalidad de conducta de mera “negación” del genocidio, pero, por otro, mantiene la constitucionalidad de la alternativa típica referida a la “justificación” de esos delitos, aportando criterios de interpretación que son directamente trasladables al ámbito del art. 578 CP, en el que la exaltación y la humillación pueden conectarse con ulteriores hechos:

Tratándose de la expresión de un juicio de valor, sí resulta posible apreciar el citado elemento tendencial en la justificación pública del genocidio. La especial peligrosidad de delitos tan odiosos y que ponen en riesgo la esencia misma de nuestra sociedad, como el genocidio permite excepcionalmente que el legislador penal sin quebranto constitucional castigue la justificación pública de ese delito, siempre que tal justificación opere como incitación indirecta a su comisión; esto es incriminándose (y ello es lo que ha de entenderse que realiza el art. 607.2 CP) conductas que, aunque sea de forma indirecta, supongan una provocación...

36. Cfr. Alonso Rimo, RDPCr 4 (2010), p. 38.

37. Sobre las dimensiones político-criminales de la regulación en diversos ordenamientos, y especialmente en el plano europeo, *vid.*, por todos, Fronza, *Memory and Punishment. Historical Denialism, Free Speech and the Limits of Criminal Law*, 2018, *passim*.

38. *Vid.* sólo Ramos Vázquez, AFDUC 12 (2008), pp. 789 y ss.; Alonso Rimo, RDPCr 4 (2010), pp. 56 y ss.



Para ello será necesario que la difusión pública de las ideas justificadoras entre en conflicto con bienes constitucionalmente relevantes de especial trascendencia que hayan de protegerse penalmente. Así sucede, en primer lugar, cuando la justificación de tan abominable delito suponga un modo de incitación indirecta a su perpetración. Sucederá también, en segundo lugar, cuando con la conducta consistente en presentar como justo el delito de genocidio se busque alguna suerte de provocación al odio hacia determinados grupos... de tal manera que represente un peligro cierto de generar un clima de violencia y hostilidad que puede concretarse en actos específicos de discriminación.

...Tan íntima vinculación con el valor nuclear de cualquier sistema jurídico basado en el respeto a los derechos de la persona permite al legislador perseguir en este delito modalidades de provocación, incluso indirecta, que en otro caso podrían quedar fuera del ámbito del reproche penal<sup>39</sup>.

Como se observa, en este contexto habría que constatar efectos concretos (un clima de violencia y hostilidad) que de algún modo pudieran atribuirse al discurso en cuestión. Una posición que tiene como presupuesto que exista una audiencia potencial<sup>40</sup> –en nuestro ámbito, una audiencia potencialmente terrorista– que llevara hacia delante la cadena de riesgo pasando a la acción.

En efecto, como cabía esperar, el TC no ha abandonado esta línea de interpretación del alcance posible de la exaltación/apología, y en un desarrollo lógico de su posición de 2007 –y en consonancia con la comprensión de la apología/glorificación tanto en el Convenio del Consejo de Europa y en la Directiva UE 2017/541 (art. 5), antes citados– afirma en su STC 112/2016<sup>41</sup> que

...la sanción penal de las conductas de exaltación o justificación de actos terroristas o de sus autores requiere, como una manifestación del discurso del odio, una situación de riesgo para las personas o derechos de terceros o para el propio sistema de libertades como condición para justificar su compatibilidad con el estándar del derecho de la libertad de expresión por ser necesaria esa injerencia en una sociedad democrática también aparece en el contexto internacional y regional europeo tal como se acredita con la actividad desarrollada

39. STC 235/2007, FJ 9.

40. Jakobs afirma que la legitimidad de la norma alemana correspondiente, teniendo en cuenta el pasado colectivo de Alemania, podrá afirmarse mientras haya “una audiencia dispuesta” (“Rechtsgüterschutz? Zur Legitimation des Strafrechts” [1995], en: idem, *Strafrechtswissenschaftliche Vorträge* [ed. Pawlik], 2015, p. 85).

41. Cfr. últimamente sobre esta resolución el análisis de Galán Muñoz, EPCr 38 (2018), pp. 279 y ss., con ulteriores referencias.

tanto por el Consejo de Europa como por la Unión Europea en favor de sancionar penalmente las manifestaciones de apoyo a los fenómenos terroristas o a sus autores.<sup>42</sup>

En el mismo sentido se ha manifestado el TC recientemente al anular la sentencia del TS en el caso Strawberry, estableciendo en su STC 35/2020 que

...no todo ejercicio extralimitado del derecho a la libertad de expresión ni la existencia de un sentimiento de odio convierten sin más la conducta enjuiciada en un ilícito penal. Esta afirmación, sin embargo, no resulta suficiente, por sí sola, para entender completada en su integridad la ponderación constitucionalmente necesaria con carácter previo al examen de la tipicidad, en la medida en que no permite conocer cuáles han sido las bases sobre las que se puede concluir que la conducta del recurrente debía ser considerada como un ejercicio, sea o no extralimitado, del derecho a la libertad de expresión –con la consiguiente entrada en juego del principio de proporcionalidad en la restricción de un derecho fundamental– o debía ser excluida de este concepto.

El Tribunal constata que en las resoluciones impugnadas se ha hecho también una referencia al uso de las nuevas tecnologías como elemento amplificador del daño e, igualmente, que se ha dedicado especial atención al contenido de los mensajes emitidos por el recurrente y su efecto sobre la dignidad e integridad moral de las personas mencionadas en ellos. Ambos aspectos –contenido, emisión y efectos de los mensajes–, como se desprende de lo que hemos afirmado, forman parte de los criterios que hay que tomar en consideración cuando se da cumplimiento a la exigencia previa de ponderación del derecho a la libertad de expresión antes de analizar la concurrencia de los elementos objetivos y subjetivos del tipo aplicable a la conducta imputada al recurrente.

Sin embargo, el Tribunal considera que también estas argumentaciones resultan insuficientes, pues se observa la ausencia de consideraciones en relación con la dimensión institucional de la libertad de expresión: valoración de la importancia de los mensajes controvertidos desde el punto de vista de la formación de la opinión pública libre y del intercambio de ideas en consonancia con el pluralismo propio de una sociedad democrática; ponderación de si tales mensajes son susceptibles de ser interpretados como manifestaciones de adhesión a opciones políticas legítimas; consideración acerca de si la condena penal de los mensajes podría producir un efecto desaliento o acarrear la desnaturalización del derecho a la libertad de expresión por parte de quienes se propongan ejercerla mediante la utilización de medios o con contenidos similares; estudio de si el contenido y la finalidad de los mensajes, en su autoría, contexto y circunstancias de quien los emite y de sus destinatarios, es equiparable a la

42. STC 112/2016, FJ 3.

defensa de actitudes violentas contra el orden legal y constitucional. Frente a la falta de consideraciones de esta naturaleza, se advierte que en la resolución impugnada se afirma concluyentemente que resultaba irrelevante ponderar cuál era la intención –irónica, provocadora o sarcástica– del recurrente al emitir sus mensajes, en relación con su trayectoria profesional como artista y personaje influyente, con el contexto en que se emitían los mensajes y con el mantenimiento de una línea de coherencia personal de condena de la violencia como medio de solución de conflictos.

No corresponde a nuestra jurisdicción pronunciarnos sobre si la intención perseguida con los mensajes enjuiciados se integra como elemento en el tipo objeto de acusación. Ahora bien, desde la perspectiva de la exigencia constitucional de ponderar previamente la eventual concurrencia de una conducta susceptible de ser integrada en el ámbito del derecho fundamental a la libertad de expresión, aquella intención, en ausencia de otros factores que puedan ser reveladores respecto de los restantes elementos a que se ha hecho referencia, lejos de constituir una falacia, resulta ser uno de los aspectos indispensables en el análisis, pues su preterición en tales circunstancias hace definitivamente imposible ponderar si el acto comunicativo debe entenderse como realizado en el ejercicio legítimo de aquel derecho.

La posición central que tiene el derecho a la libertad de expresión como regla material de identificación del sistema democrático determina que no solo el resultado del acto comunicativo respecto de los que se puedan sentirse dañados por él, sino también los aspectos institucionales que el acto comunicativo envuelve en relación con la formación de la opinión pública libre y la libre circulación de ideas que garantiza el pluralismo democrático, deben ponderarse necesariamente para trazar el ámbito que debe reservarse al deber de tolerancia ante el ejercicio de los derechos fundamentales y, en consecuencia, los límites de la intervención penal en la materia. La resolución impugnada, al omitir cualquier argumentación sobre este particular, y rechazar expresamente la valoración de los elementos intencionales, circunstanciales y contextuales e incluso pragmático-lingüísticos que presidieron la emisión de los mensajes objeto de la acusación, se desenvuelve ciertamente en el ámbito de la interpretación que corresponde al juez penal sobre el ámbito subjetivo del tipo objeto de la acusación, pero desatiende elementos que, dadas las circunstancias, resultaban indispensables en la ponderación previa que el juez penal debe desarrollar en materia de protección de la libertad de expresión como derecho fundamental<sup>43</sup>.

Parece claro, entonces, que para el TC la conducta del art. 578 CP debe inscribirse, para poder ser una infracción legítima desde el prisma del derecho fundamental a la libertad de expresión, en el tercero de los discursos genuinamente terroristas que aquí se ha identificado: la provocación en

43. STC 35/2020, FJ 5.

sentido amplio, esto es, la génesis de un riesgo de fortalecimiento de la actividad terrorista nuclear. En este sentido, cabe imaginar casos en los que exaltación sea provocación, como se ha venido señalando en el texto. Sin embargo, como ha mostrado el análisis conceptual y de la aplicación de las conductas de exaltación como formas de provocación, queda claro que para ello debe darse una precondition: la existencia de un terrorismo activo al que se pretende reforzar mediante el discurso provocador. Sin este elemento, el discurso de exaltación no puede llegar a ser –ya conceptualmente– discurso terrorista de provocación.

#### 4. ¿“OFENSA” A LOS “SENTIMIENTOS COLECTIVOS”?

Sin embargo, como se ha indicado, no es éste el entendimiento de la infracción que ha guiado a la jurisprudencia dominante de la jurisdicción ordinaria en muchos de los pronunciamientos habidos sobre la figura delictiva, en particular, en los pertenecientes a lo que se puede denominar “segunda fase” de su aplicación, una vez terminada la historia de ETA como organización terrorista activa en el año 2011 (en la “primera fase”, se trataba sobre todo de mensajes dirigidos al mundo de la “izquierda abertzale”; en la segunda, producida sobre todo *on line*, se trata normalmente de personas ajenas al entorno de alguna organización terrorista en activo).

Esta segunda vía de fundamentación del injusto de la infracción<sup>44</sup> está no en los posibles efectos futuros (el tipo básico del art. 578.1 CP no establece exigencia alguna de esta índole), en los riesgos generados, sino en el impacto –por así decirlo– *simbólico* que tiene el discurso de exaltación: se trata de una conducta intolerable porque supone una *ofensa* –en terminología estadounidense utilizada recientemente en este ámbito por Miró Llinares<sup>45</sup>–, una *lesión a los sentimientos colectivos*<sup>46</sup>, o, dicho de modo menos amable, la mera

44. Cfr., por todos, la exposición de Alonso Rimo, RDPCr 4 (2010), pp. 55 y ss., con amplias referencias, bajo el rótulo de “delito autónomo o de clima”.

45. “Ofender como acto de terrorismo. A propósito de los casos “César Strawberry” y “Cassandra Vera”, en: LH Terradillos Basoco, 2018, pp. 1433 y ss., 1436 y ss.

46. Cfr., por todos, Hörnle, “Der Schutz von Gefühlen im Strafgesetzbuch”, en: Hefendehl/von Hirsch/Wohlens (ed.), Die Rechtsgutstheorie. Legitimationsbasis des Strafrechts oder dogmatisches Glasperlenspiel?, 2003, pp. 268 y ss.; *vid.* sobre el problema particular en relación con el art. 578 CP últimamente Carbonell Mateu, en: Alonso Rimo et al. (ed.), Terrorismo, 2018, pp. 331 y ss., 341 y ss.; Galán Muñoz, EPCr 38 (2018), pp. 272 y ss.

infracción de un tabú social<sup>47</sup>. En la jurisprudencia de la Sala Segunda del TS, puede considerarse que esta perspectiva es mayoritaria, y queda representada sobre todo por la sentencia 4/2017, dictada en el caso *Strawberry*: no hay que comprobar ningún nexo de riesgo, el tipo no lo exige, basta con que se pronuncien las palabras de exaltación o humillación.

En este sentido, conviene indicar que es muy discutible que sea cierto que, como sostiene Alonso Rimo<sup>48</sup>, sea (siempre) político-criminalmente preferible intentar interpretar este tipo de infracciones, si es hermenéuticamente posible, como delitos de preparación (es decir, con conexión de futuro), ya que la solución por un delito autónomo implicaría siempre “un incremento (todavía) mayor de la presión punitiva”<sup>49</sup>.

Por el contrario, desde el punto de vista aquí asumido, es de temer que aquí estemos ante una elección entre Satanás y Belcebú: la reducción a la peligrosidad es una pendiente deslizante<sup>50</sup>, supone la aceptación del paradigma policial de la prevención fáctica (exclusiva) como criterio legítimo en la criminalización<sup>51</sup>, y por ello no ofrece mayor salvaguardia frente a una interpretación expansiva de la figura en cuestión: siempre se puede encontrar algún tenue hilo de riesgo, si se busca con suficiente interés, igual que la interpretación en la línea de centrar el análisis en la “offense” ya hecha admite interpretaciones delirantemente amplias<sup>52</sup>. Desde el punto de vista aquí adoptado, la cuestión de la (i)legitimidad de la alternativa típica de exaltación es cualitativa, no cuantitativa, y se puede abordar desde ambas perspectivas teóricas con idéntico resultado.

47. Así ya Cancio Meliá, *Los delitos de terrorismo*, 2010, p. 285; se trata, por así decirlo, de la versión mendaz o degenerada de la protección de una institución social, en el sentido desarrollado por Jakobs.

48. En: idem/Cuerda Arnau/Fernández Hernández (ed.), *Terrorismo*, 2018, pp. 215 y ss., 222 y ss.

49. Op. cit., p. 222; cursiva en el original; *vid. ya* antes idem, *RDPCr 4* (2010), pp. 13 y ss., 56 y s.

50. Como reconocía, desde el punto de vista aquí adoptado, implícitamente el propio Alonso Rimo (*RDPCr 4* [2010], p. 61) al comentar con acierto la doctrina de la “incitación indirecta” del TC: “...no resulta convincente la opción del TC de apoyar en el tan reiterado –como evanescente– elemento incitador indirecto la fundamentación de la limitación a las libertades fundamentales (y en particular aquí a la de expresión) que comporta la incriminación de esta clase de conductas” (cursiva añadida).

51. *Vid.* Cancio Meliá, *Los delitos de terrorismo*, 2010, pp. 101 y ss., 111 y ss.

52. Cfr. el análisis de varias de resoluciones decisivas de los últimos años en Cancio Meliá/Díaz López, *¿Discurso de odio y/o discurso terrorista?* (n. 9), § 4.II.

En este contexto teórico de la lesión simbólica u *offense* –en el que ahora no es posible entrar, como es obvio–, desde luego, no hemos avanzado nada si decimos: es que es una ofensa (o una *offense*); es que se protegen sentimientos colectivos<sup>53</sup>. Habrá que explicitar si es legítima intervención penal más allá de estas “explicaciones”.

Por un lado, en este sentido, hay argumentaciones que se limitaban a afirmar –y cuya sinceridad debe elogiarse, desde luego–, en el momento de la introducción del precepto, que resultaba sencillamente insoportable contemplar los actos públicos de reafirmación de los partidarios de ETA. Desde la perspectiva de la noción de “Derecho penal” del enemigo<sup>54</sup> –es decir, de acuerdo con el punto de vista aquí adoptado, en un análisis de legitimidad<sup>55</sup>–, parece claro que esta vertiente „simbólica“ dominante en este discurso consiste aquí en proclamar un mero *tabú* a la expresión de determinadas opiniones, algo obviamente incompatible con el principio de lesividad.

En todo caso, más allá de toda consideración sobre la legitimidad de tal legislación penal, en el plano descriptivo, queda claro, como subraya Jakobs<sup>56</sup>, que tal clase de Derecho penal simbólico (en concreto, en referencia a los “delitos de protección de un clima”) es tanto más necesaria cuanto más débil sea la legitimidad de la Ley penal<sup>57</sup>. Y, como es obvio, esta legitimidad se encuentra vinculada a la del sistema jurídico-político en su conjunto:

53. Y, desde la perspectiva aquí adoptada, tampoco podrá bastar con que constatemos que se trata de sentimientos “legítimos”, como indica Gimbernat Ordeig (en la presentación a la versión española del libro colectivo editado por Hefendehl/von Hirsch/Wohlers al que se acaba de hacer referencia [La teoría del bien jurídico ¿Fundamento de legitimación del Derecho penal o juego de abalorios dogmático? Edición española a cargo de Alcácer Guirao/Martín Lorenzo/Ortiz de Urbina Gimeno, presentación de Gimbernat Ordeig; 2016], pp. 10 y ss., 15 y s., 18: “...también los sentimientos de la generalidad, cuando son legítimos –y solo son legítimos cuando no están en contradicción con un derecho que le asiste al autor de la conducta supuestamente «escandalosa» o «perturbadora»–, pueden constituir un interés digno de protección penal”).

54. *Vid.* por todos Jakobs/Cancio Meliá, *Derecho penal del enemigo*, 2ª ed., 2006; Cancio Meliá/Gómez-Jara Díez (coord.), *Derecho penal del enemigo. El discurso penal de la exclusión*, 2 vol., 2006.

55. *Cfr.* el punto de vista aquí adoptado al respecto en: “De nuevo: ¿‘Derecho penal’ del enemigo?”, en: Jakobs/Cancio Meliá, *Derecho penal del enemigo*<sup>2</sup>, 2006, pp. 124 y ss., 141 y ss.

56. *Vid.* *Strafrecht Allgemeiner Teil. Die Grundlagen und die Zurechnungslehre*, 2ª ed. 1991, 2/25c.

57. *Cfr.* Sobre esta cuestión en la obra de Jakobs próximamente Cancio Meliá, “Non licet? Überlegungen zum Status der Kriminalpolitik in der Strafrechtslehre Günther Jak-

“La punición de un ataque a una institución (norma) sólo es legítima si la institución es, a su vez, legítima, y si no hay disponibles otros equivalentes funcionales menos invasivos que la pena. No basta una mera invocación de la constitución, pues hay que demostrar también la legitimidad de ésta”<sup>58</sup>

¿Cuál sería la “institución” a proteger aquí? ¿El consenso de la sociedad española acerca de que el terrorismo es inaceptable? ¿Basta con constatar que la Constitución Española –como muestran, por ejemplo, los arts. 13?3 y 55.2 CE– rechaza con toda energía el terrorismo para legitimar la prohibición penal? ¿No hay equivalentes funcionales distintos del Derecho Penal disponibles? ¿Es necesario reforzar ese consenso social con penas criminales? ¿O es que se persigue algo muy distinto al legislar de este modo?

Está claro, en todo caso, que esta comprensión de la infracción (que cabe estimar implícitamente mayoritaria en la jurisprudencia) rompe toda posibilidad de considerar que este delito guarda relación alguna con los delitos de terrorismo, pero abre la posibilidad de considerar justificada la criminalización más allá del discurso terrorista (y de las injurias).

Sin que ahora proceda entrar en este debate, en todo caso, y en lo que aquí interesa, un análisis de legitimidad aun desde esta perspectiva debe considerar el contexto en el que se produce la manifestación, esto es, que tenga realmente capacidad de producir el intenso escándalo que pueda considerarse una *offense*, o una lesión relevante de esos “sentimientos colectivos”.

Parece claro que en los casos de más de una de las sentencias recaídas en la segunda fase de aplicación, no puede afirmarse de ningún modo que en el contexto actual de la sociedad española –y aquí confluyen los requisitos del modelo del riesgo con el análisis de la relevancia de las manifestaciones a efectos de infringir el *tabú*, o los “sentimientos colectivos”, si se prefiere– la referencia a hechos de un terrorismo completamente ubicado en el pasado, ya inexistente, pueda realmente generar esos efectos sociales: y, como es obvio, cada vez menos, conforme pasa el tiempo<sup>59</sup>. De lo que se trata, entonces, en este entendimiento de la infracción, es de imponer con la pena una determinada visión del pasado (ya remoto, en ocasiones): por ejemplo, que fue un

obs”“, en: Kindhäuser et al. (ed.), *Strafrecht und Gesellschaft. Ein kritischer Kommentar zum Werk von Günther Jakobs*, en prensa para ed. Mohr Siebeck (9/2018).

58. Jakobs, “Sozialschaden? – Bemerkungen zu einem strafrechtstheoretischen Fundamentalproblem”, en: FS Amelung, 2009, pp. 37 y ss., 47.

59. *Vid.* últimamente, por todos, Carbonell Mateu, en: Alonso Rimo et al. (ed.), *Terrorismo*, 2018, pp. 331 y ss., 351, con ulteriores referencias.

acto de terrorismo asesinar en 1973 al entonces presidente del Gobierno de la dictadura militar Carrero Blanco, y no un acto de resistencia legítima. La ofensa a los sentimientos colectivos estribaría, entonces, en discrepar de la visión histórica mayoritaria.

Más allá de esta argumentación cuantitativa en cuanto al impacto social, a la ofensa a sentimientos colectivos, también hay una consideración *cualitativa* en torno al injusto del delito del art. 578 CP en la que se aparta el TS en su segunda línea de interpretación, representada por la sentencia en el caso *Cassandra*, y de modo radical, en realidad, de la perspectiva hermenéutica mayoritaria en el TS, sentada y representada en la STS 4/2017 (caso *Strawberry*) como punto de partida para el análisis *cuantitativo* del injusto del delito: se afirma que para la tipicidad del delito del art. 578 CP, más allá de la literalidad del precepto, que no exige vínculo hacia el futuro alguno, debe generarse un *riesgo* de ulteriores acciones – un riesgo, un potencial de futuro, que de modo evidente no presenta el supuesto de hecho:

...el TC incide de forma muy especial en que los actos que deben ser tipificados como delitos y objeto de sanción penal son aquellos que integran conductas de exaltación o justificación de actos terroristas o de sus autores siempre que operen como una incitación a cometer actos terroristas violentos que figuran tipificados en el Código Penal, pudiendo ser considerados como una manifestación del discurso del odio que incita a la violencia.

A ello ha de sumarse, tal como se expone en la sentencia 52/2018 de esta Sala, que la reciente Directiva (UE) 2017/541, aún en plazo de trasposición, expresa en su considerando 10 que «Los delitos de provocación pública a la comisión de un delito de terrorismo comprenden, entre otros, la apología y la justificación del terrorismo o la difusión de mensajes o imágenes, ya sea en línea o no, entre ellas las relacionadas con las víctimas del terrorismo, con objeto de obtener apoyo para causas terroristas o de intimidar gravemente a la población. Esta conducta debe tipificarse cuando conlleve el riesgo de que puedan cometerse actos terroristas. En cada caso concreto, al examinar si se ha materializado ese riesgo se deben tener en cuenta las circunstancias específicas del caso, como el autor y el destinatario del mensaje, así como el contexto en el que se haya cometido el acto. También deben considerarse la importancia y la verosimilitud del riesgo al aplicar la disposición sobre provocación pública de acuerdo con el Derecho nacional.

Pues bien, en el caso enjuiciado entendemos que no se da ninguna de las circunstancias referidas en los criterios señalados en la jurisprudencia del TC, dado que el acusado ni dio muestras con su conducta de que estaba pretendiendo incitar a la violencia abusando de un ejercicio ilícito de la libertad de expresión, ni provocaba al odio hacia grupos determinados, ni tampoco se



valía de mofarse del atentado contra un expresidente de Gobierno ocurrido hace más de cuarenta años con intención de justificarlo o de incitar a nuevos atentados<sup>60</sup>.

De este modo, se defiende en la segunda línea de interpretación del TS una comprensión restrictiva muy distinta de la practicada en numerosas resoluciones recaídas respecto del delito del art. 578 CP<sup>61</sup>: se exige, partiendo de la jurisprudencia del TC y de la orientación de las normas de armonización de la UE en la materia, que el legislador español –al igual que el sector de la jurisprudencia representado por la sentencia del TS en el caso *Strawberry*– ha ignorado selectivamente hasta el momento<sup>62</sup>, la concurrencia de un vínculo a futuro viable de la comunicación de exaltación, se interpreta el delito como de peligro por idoneidad de la conducta típica: es necesario que se genere un riesgo.

Dicho de otro modo: se interpreta el delito del art. 578 CP como discurso terrorista de provocación o pre-provocación en el sentido de los arts. 577 CP (“captación” o “adoctrinamiento”) o 579 CP (con sus diversas modalidades de provocación y pre-provocación)<sup>63</sup>.

Contrastando el caso con las reflexiones antes hechas al hilo de *Strawberry*, queda claro desde el principio que no nos encontramos ante un delito de discurso del odio. La acusada se refiere de modo reiterado a una sola víctima de un atentado, por lo que no es fácil extraer la existencia de un colectivo al que se refiera la conducta de comunicación, máxime siendo tal víctima un personaje público de quien pueden estereotiparse múltiples características. ¿Producía el *tweet* un efecto discriminatorio en los militares, en los marinos, en los antiguos comandantes de los recursos armados de la dictadura

60. STS 95/2018.

61. En la misma línea de la sentencia ahora comentada cabe citar también las SSTS 354/2017, de 17 de mayo y 378/2017, de 25 de mayo; *vid.*, por ejemplo, Bayarri García (en: Alonso Rimo et al. [ed.], Terrorismo, 2018, pp. 279 y ss., 282 y ss., 285 y s.), quien estima que esta última sentencia inaugura “una nueva línea jurisprudencial”; Carbonell Mateu, *op.cit.*, pp. 331 y ss., 352.

62. *Vid.* sobre el proceso de armonización en el caso español sólo Corral Maraver, *Democrazia e Sicurezza – Democracy and Security Review VII (2017)*, pp. 201 y ss.; sobre el uso de las DM 2002 y 2008 por parte del legislador español en las últimas reformas (en particular: ignorando la exigencia, presente explícitamente ya en la DM 2008, de que el comportamiento provocador sea idóneo para generar un riesgo), *vid.* también Cancio Meliá, en: de la Cuesta Arzamendi et al. (ed.), *Armonización penal*, 2013, pp. 304 y ss.

63. Cfr. Cancio Meliá/Díaz López (n. 9), pp. 107 y ss.

nacional-católica? Tal condición no figura en los listados de delitos de odio de nuestro ordenamiento, impidiendo ello *a limine* calificar el discurso como de odio conforme al *discriminatory selection model*. ¿Acaso el efecto iría dirigido a los antiguos dirigentes políticos del régimen franquista, pretendiendo extraerse de ahí un efecto discriminatorio intimidante del mensaje frente a un colectivo –en ningún momento identificado concretamente– de sujetos caracterizados por una particular creencia o ideología? La reflexión se antoja muy forzada. Por otra parte, valorando la plausibilidad de un discurso de odio desde la óptica del *animus model*, que pudiera extraerse de las manifestaciones dirigidas a la concreta víctima de aquel lejano atentado un odio a aquel concreto personaje público no habilita sin más que pueda probarse la existencia de un móvil de odio basado en el prejuicio hacia todas aquellas condiciones personales que el almirante Carrero Blanco pudiera representar. No parece que pueda afirmarse o probarse que estemos ante un delito de discurso de odio desde ninguna perspectiva.

En lo que se refiere al posible carácter de discurso terrorista de la difusión de los chistes sobre el atentado contra el almirante Carrero Blanco<sup>64</sup>, el análisis a llevar a cabo –y haciendo remisión a lo ya expuesto– es claro, en línea con el desarrollo argumental de la sentencia: no puede haber discurso terrorista porque está completamente ausente toda seriedad o credibilidad de la comunicación, tanto por el contenido del mensaje difundido, como por la falta de toda identificación del círculo de destinatarios, como, finalmente, por la completa ausencia de idoneidad de incitación de las manifestaciones difundidas. Cabe decir que conforme al modelo hermenéutico que representa la doctrina que contiene la sentencia, nunca debería haberse procedido contra la acusada, por ausencia manifiesta de toda capacidad de génesis de un riesgo en su conducta.

64. Dejando fuera del análisis del concretos supuesto de hecho la difícil cuestión, hasta ahora completamente omitida en la jurisprudencia (y en la doctrina), de hasta qué punto el ordenamiento jurídico español de la actualidad puede considerar un delito de terrorismo en sentido estricto un atentado contra la vida de un representante ejecutivo de una dictadura militar (¿sería constitutivo del delito del art. 578 CP, por ejemplo, la exaltación de la figura de Georg Elsner, quien en 1939 colocó un artefacto explosivo en el Bürgerbräukeller de Múnich para atentar contra la vida de Adolf Hitler? ¿o de la de alguien que hubiera atentado contra el dictador Franco directamente?, ¿o, como dice Carbonell Mateu [en: Alonso Rimo et al. [ed.], Terrorismo, 2018, pp. 331 y ss., 351], la de “los asesin[os] del general Prim o de Viriato, pastor lusitano”?).

En todo caso, también parece claro que esta dimensión de “lesividad” del segundo delito contenido en la infracción del art. 578 CP, si es que existe, nada tiene que ver con el discurso terrorista, de modo que resulta mendaz ubicar una infracción de estas características –aunque sea sólo formalmente– entre los delitos de terrorismo.

Esa mendacidad, por otra parte, no es un mero defecto estético, sino que implica, de modo muy real y práctico, la activación de todo el dispositivo legal-excepcional previsto en el plano procesal, que recorta de modo muy sensible el estatus del procesado, y, sobre todo, la atribución del conocimiento de la causa, sin que exista ninguna razón que pueda justificarlo, a la jurisdicción especial de la Audiencia Nacional.

## 5. EL INJUSTO DE LOS DELITOS DE TERRORISMO Y EL ARTÍCULO 578 CP

Como antes se ha esbozado, existen notables coincidencias fenomenológicas entre el discurso del odio y las manifestaciones tipificadas en el art. 578 CP: de modo particularmente claro en la segunda conducta incriminada, la de humillación de las víctimas, se observa que tiene como presupuesto el mismo proceso de categorización de las víctimas que es propio de los delitos de odio. Por otra parte, aunque no es presupuesto del tipo básico (como muestra la existencia del art. 578.2 CP), cabe imaginar que una manifestación típica, por ejemplo, de exaltación de un terrorista especialmente sanguinario genere efectos de intimidación masiva en un segmento de la ciudadanía. Sin embargo, ¿puede decirse que estamos ante un discurso terrorista? O, tomando prestada la expresión proveniente del debate norteamericano, ¿primos hermanos o parientes lejanos?<sup>65</sup>

Si se parte de la aproximación que quiere ver la conducta en clave de provocación en sentido amplio –el único discurso terrorista que puede llevarse a cabo mediante las conductas de exaltación–, cabe imaginar perfectamente (en la alternativa de conducta de la exaltación) que uno de los actos de reafirmación (por ejemplo: el homenaje a un militante muerto) interna que eran habituales en el campo político de ETA tuviera el efecto directo (y que este efecto fuera perseguido) de captar a alguna persona para la organización o de influir decisivamente en el proceso de deliberación interna de un asistente,

65. Deloughery/King/Asal, SAGE Journals. *Crime & Delinquency*, vol. 58 n. 5 (2012), pp. 663-688.

empujándolo a comenzar a cometer delitos de terrorismo. ¿Sí puede haber discurso terrorista en el art. 578 CP, al menos en algunos casos, y, en esa medida, la infracción tendría sentido como delito referido al terrorismo o de terrorismo?

Esta idea debe rechazarse en un doble sentido. Por un lado, porque los elementos comunicativos del discurso terrorista de provocación, de favorecimiento de una organización, o de incitación directa o indirecta a la realización de delitos de terrorismo, como hemos visto, ya están tipificados de modo más específico en otras infracciones, y con penas distintas. El art. 578 CP no juega aquí papel propio alguno. Por otra parte, porque, ni la jurisprudencia hasta ahora mayoritaria ni el tenor literal del art. 578 CP exigen la existencia de ese hilo hacia el riesgo, o sea, que, de momento, se ha rechazado expresamente la necesidad –en contra de los requerimientos de la jurisprudencia del TC– de que se dé un discurso provocador.

En todo caso (con independencia que se opte por el entendimiento de la infracción como posible delito de preparación o como delito de ofensa a los sentimientos colectivos), lo decisivo es que no cabe imaginar ninguna conducta del art. 578 CP que *por sí misma* –sin integrar una forma de discurso terrorista de provocación, como se ha mostrado– pueda mostrar la necesaria conexión con uno de los tres elementos nucleares de terrorismo: la vinculación con la comunicación terrorista hacia el Estado, el elemento del desafío al Estado que es la esencia de la proyección política característica de todo terrorismo.

Dicho de otro modo: sea que haya de exigirse un nexo de riesgo, ubicando el precepto en el contexto europeo y de la jurisprudencia constitucional, o sea que quepa estimar adecuada la interpretación mayoritaria de la jurisprudencia –que se contenta con las manifestaciones típicas sin más–, lo cierto es que se trata de una infracción –en la vertiente de exaltación/justificación– estructuralmente ilegítima, porque hace pasar por un delito de terrorismo aquello que en sí no puede serlo (y cuando el supuesto sí lo es, ya está tipificado en otras modalidades positivas de discurso terrorista de provocación).

Quien sólo habla de terrorismo (sin llamar a filas o reforzar un colectivo terrorista [existente, no del pasado ya concluido], ni provocar un acto concreto o generar un riesgo de que así suceda), aunque sea de modo escandaloso, no está emitiendo discurso terrorista.

En definitiva, las conductas tipificadas en el art. 578 CP no pueden adscribirse, como tales, estructural o conceptualmente al discurso terrorista (aunque sí pueda haber un específico y agravado injusto de injurias en la

alternativa de conducta referida a la humillación de las víctimas de delitos de terrorismo). Cuando algún supuesto de hecho incardinable en el art. 578 CP llega a integrar un discurso de odio o discurso terrorista delictivo, ya queda abarcado por otros preceptos más específicos, por lo que la existencia del art. 578 CP es, a estos efectos, inadecuada sistemáticamente por superflua, y resulta muy perturbadora en la práctica<sup>66</sup>.

66. Si se estimara necesario, podría tipificarse como modalidad agravada del delito de injurias aquella referida a víctimas del terrorismo por su condición de tales, incluyendo, en su caso, personas ya muertas.

*a*

Z

VARIA

*a*

F

*e*

*a*



## EL PERFECCIONISMO POSTKANTIANO Y LA IZQUIERDA HEGELIANA

### *Post-Kantian Perfectionism and Hegelian Left*

Douglas MOGGACH  
*Universidad de Ottawa (Canadá)*

Recibido: 31 de mayo de 2021

Aceptado: 7 de agosto de 2021

#### RESUMEN

La ética política de la Escuela hegeliana se caracteriza por el perfeccionismo post-kantiano, un enfoque que difiere de las teorías perfeccionistas precedentes en que tiene por objeto la promoción de la libertad y las condiciones de su ejercicio. Las ideas de actividad espontánea o iniciada por sí misma desplazan los puntos de vista antiguos de la felicidad o la prosperidad (eudaimonia), basados en concepciones fijas de la naturaleza humana. Las nuevas teorías están también pendientes de los intereses conflictivos en la sociedad civil moderna emergente y de la necesidad de transformar sus prácticas e instituciones. Dentro de este enfoque se distinguen dos variantes en la década de 1840, las de Bauer y Marx, de las cuales aquí se examinan sus respectivos compromisos normativos y metaéticos.

*Palabras clave:* perfeccionismo; Leibniz; Kant; Escuela hegeliana; Bruno Bauer; Karl Marx.

#### ABSTRACT

The political ethics of the Hegelian School is characterized by post-Kantian perfectionism, an approach which differs from earlier perfectionist theories because it takes as its object the promotion of freedom and the conditions of its exercise. Ideas of spontaneous or self-initiated activity displace older views of happiness or thriving (eudaimonia), based on fixed conceptions of human nature. The new theories are also attentive to conflicting interests



in emergent modern civil society, and the need to transform its institutions and practices. Two of the variants within this approach in the 1840's are distinguished, those of Bauer and Marx, and their respective metaethical and normative commitments are examined.

*Key words:* perfectionism; Leibniz; Kant; Hegelian School; Bruno Bauer; Karl Marx.

La categoría del perfeccionismo postkantiano se ha venido aplicando recientemente a programas éticos como los de Fichte o Schiller y a los de la izquierda hegeliana, los cuales, en la estela de las críticas de Kant, asumen como fin central la promoción de la libertad y sus condiciones materiales, políticas y sociales (Moggach, 2009; 2011). El carácter postkantiano de estos programas deriva del giro que se produce desde la eudaimonia, la felicidad o la satisfacción de necesidades (algo típico de los perfeccionismos más antiguos desde Aristóteles y también de su promulgación moderna, en la línea de Leibniz, por su intérprete Christian Wolff) (Wolff, 1969 [1754]) hacia la libertad y la autonomía como valores fundamentales. Las teorías perfeccionistas sostienen en general que el desarrollo de ciertas capacidades constituye un valor ético intrínseco y sobrevenido (Leopold, 2007: 185). Para el perfeccionismo postkantiano, el objetivo no es imponer alguna concepción sustantiva de la vida buena, como habían hecho perfeccionismos anteriores, sino asegurar y mejorar las condiciones para el ejercicio de la libertad y eliminar obstáculos a la autodeterminación. Así pues, la especificidad del enfoque postkantiano consiste en su búsqueda del modo de promover la capacidad para la actividad libre en sí misma, más que en cualquier visión determinada de los requisitos para lograr el carácter virtuoso o la vida feliz. En lugar de entrar en declive tras la famosa y potencialmente devastadora crítica de Kant al perfeccionismo en la ética y en el pensamiento político, el perfeccionismo asumió nuevas formas, incluso entre kantianos como Schiller y Fichte, así como, cabe añadir, en Hegel y sus seguidores en la década de 1840 y posteriormente.

Para anticipar aquí el argumento, tres cambios simbolizan el movimiento hacia este nuevo perfeccionismo. En primer lugar, mientras el perfeccionismo prekantiano seguía a Aristóteles en la promoción de la felicidad o del correcto desarrollo, el perfeccionismo después de Kant tomó la libertad como su meta, o bien el asegurarse las condiciones para la actividad libre en el mundo

objetivo. La libertad requiere que cada individuo sea capaz de perseguir una concepción particular de felicidad sin ninguna imposición autoritaria. El carácter perfeccionista de este enfoque reside en su compromiso con la “creación social” (Maeschalck, 1996) para asegurar y aumentar la práctica de la libertad y eliminar obstáculos a esta: las acciones son validadas en función de su contribución a estos fines. En segundo lugar, como una definición ampliada de lo que es la actividad libre, se descubren las ideas de la formatividad y la auto-formación: mientras el perfeccionismo prekantiano estaba típicamente asentado en una consideración teleológica de la naturaleza y una finalidad esencial o consustancial a los entes, el perfeccionismo después de Kant miró más bien hacia la idea de los propósitos escogidos por uno mismo, la libre auto-constitución y la autodeterminación. La naturaleza humana no es algo fijo, sino históricamente construido. En tercer lugar, mientras el perfeccionismo prekantiano tendía a ver los intereses humanos como armoniosos y complementarios, el perfeccionismo después de Kant reconoció la diversidad y el pluralismo, y desde luego la fragmentación y disrupción de la vida moderna, e intentó incorporar esta conflictiva diversidad a su consideración de una posible moralidad y del progreso político. De esta forma, el perfeccionismo postkantiano hizo suya la poderosa crítica de Kant a la tradición existente y llevó al perfeccionismo a renovarse a la luz de ella.

Mi tesis es que las teorías políticas desarrolladas en la escuela hegeliana de la década de 1840 representan diversas manifestaciones de las ideas perfeccionistas postkantianas. Karl Marx también comparte este enfoque con sus contemporáneos de la izquierda hegeliana, aunque el giro de la felicidad a la libertad se da en diferente gradación entre ellos. Este giro está mucho más marcado en Bruno Bauer que en Marx, por ejemplo, quien combina enfoques kantianos y naturalistas del yo y su actividad; aun así, esto es definitorio en las primeras concepciones de Marx sobre la emancipación y el trabajo. Los conceptos idealistas del auto-movimiento, la acción espontánea o auto-originada, así como la distinción kantiana entre la razón pura práctica y la empírica, forman el trasfondo esencial de este pensamiento incluso cuando, como en el caso de Marx, se traduce a un léxico más materialista. Las diferentes maneras de comprender estos conceptos y sus implicaciones normativas subrayan las divergencias políticas entre el republicanismo alemán de inspiración hegeliana y el socialismo en 1848.

Para entender la importancia del concepto de libertad como espontaneidad en esta tradición, es necesario remontarse hasta su fuente en la filosofía de Leibniz, que, como argumentó elocuentemente Ernst Cassirer, es el

verdadero origen del idealismo alemán, en el cual se inserta el perfeccionismo postkantiano (Cassirer, 1962 [1902]): 457-458). Leibniz hace de la relación entre la libertad y la justicia un nexo central en sus reflexiones sobre filosofía política, hasta el punto de permanecer como paradigma en el pensamiento alemán posterior. En su escrito de juventud, *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae* (1667), Leibniz deriva obligaciones jurídicas de los tres principios de la ley romana, reinterpretados a la luz de su filosofía en ciernes: *neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste (pie) vivere*. Leibniz lee el primer principio como la obligación de ejercer la libertad de uno mismo absteniéndose de obstaculizar la libertad de los demás. En otros textos (Leibniz, 1991 [1720]: §10-§13; Rutherford, 2005), Leibniz definirá la espontaneidad como el constante cambio activo del sujeto (o mónada) al ejecutar sus propios imperativos interiores, gobernado por una ley inmanente de desarrollo específica de cada cual. Espontaneidad para Leibniz es la capacidad de los sujetos para ser la causa auto-iniciada del cambio en sí mismos y en el mundo fenoménico, así como para evaluar y validar estos cambios; tales sujetos autodeterminados no son meramente moldeados por causas externas, como en el materialismo de la Ilustración, sino que integran estas causas en sus acciones de una manera propia y creativa. Leibniz no rechaza el nuevo materialismo, pero lo consigna en el lugar que le corresponde en el reino de los fenómenos o fuerzas derivadas, del cual él distingue una esfera fundacional de la libertad; la actividad teleológica se lleva a cabo no como respuesta a causas mecanicistas, sino por la visión de la idea de un bien realizable. Esta conceptualización permite una reconstrucción del principio de la primera ley natural como el derecho a la espontaneidad, a la actividad libremente auto-orientada y al constante cambio auto-dirigido; y este principio ha sido interpretado en trabajos recientes como generador de un carácter más bien deontológico que consecuencialista en cuanto a su fundamento justificativo (Leibniz, 1990 [1667]: §73-§75). El segundo principio de la ley natural para contribuir a la felicidad y la perfección del conjunto, es, según Leibniz, un principio de justicia distributiva; se admiten varios sistemas de organización de la propiedad y del orden social en distintas circunstancias empíricas, pero estos sistemas permisibles están todos sujetos a una doble restricción: por un lado, a la del primer principio, consistente en respetar el derecho a la espontaneidad de todos los miembros de la comunidad y, por otro lado, a la exigencia de perfección, entendida como la contribución de estos sistemas al bienestar y a la eudaimonia del conjunto. El tercer principio, para progresar en el amor y conocimiento de Dios, compromete a los individuos en el

proceso de realización del mejor de los mundos posibles como una misión moral, lo cual implica un cambio y desarrollo continuo, animado por un conatus interior que se dirige a alcanzar niveles cada vez mayores de perfección, o a la manifestación de todas las propiedades que estarían implícitas en una totalidad armoniosa (Schneider, 1967).

Es importante observar más de cerca una de las ulteriores articulaciones de la posición de Leibniz, la más apropiada para captar el contraste fundamental entre los sistemas perfeccionistas anteriores y posteriores a Kant. Christian Wolff (1679–1754), el divulgador y sistematizador de Leibniz, desarrolla una ética perfeccionista como base para un Estado fuertemente intervencionista (Wolff, 1969 [1754]; Stipberger, 1984; Schneewind, 1998). El Estado debe actuar para asegurar la perfección porque los sujetos por sí mismos son incapaces de alcanzar el máximo nivel de desarrollo físico, intelectual y espiritual. Los sujetos precisan formas institucionalizadas en las que cooperar suministradas por el Estado. Para Wolff el primer principio leibniziano no se sostiene por sí solo. La espontaneidad subjetiva requiere una dirección exógena si quiere alcanzar su meta de perfección. Esta es la base de su llamada (destinada a Federico el Grande de Prusia y otros monarcas reformistas de su tiempo) a un despotismo ilustrado intervencionista (Tribe, 1988), dirigido a promover el óptimo desarrollo de todos en cada aspecto de la vida. Los derechos son considerados títulos a los que se puede y debe renunciar en aras de la conquista de perfección (Klippel, 1998: 81). Wolff reconfigura así los principios jurídicos fundamentales de Leibniz haciendo el primero condicional con respecto al segundo, a la red institucionalizada sólo a través de la cual la espontaneidad puede ser activada y dirigida hacia su objetivo: el tercer principio o idea de progreso. Aun así, el segundo principio mantiene su estatus normativo como guía para legitimar la acción pública. Justifica las políticas del despotismo ilustrado no mediante su contribución a la libertad de los sujetos, sino a su felicidad y perfección.

Se puede entender esta posición y su contenido concreto en su contexto histórico. Si los Estados centralistas de Inglaterra y Francia pudieron perseguir la expansión de sus economías a través de la práctica del mercantilismo, para el cual las colonias sirvieron como garantía de fuentes de materias primas y mercados para la producción, los débiles y divididos Estados alemanes del s. XVIII tenían que buscar otras salidas. El pensamiento de Wolff tiene afinidades muy próximas con una forma específica de economía política, conocida como cameralismo, que surgió en estas circunstancias en Europa central. El cameralismo es una alternativa al mercantilismo en condiciones

en las que no había colonias y las fronteras entre Estados eran relativamente porosas para los movimientos de población. El objetivo es formar y retener a trabajadores y artesanos altamente cualificados, así como desarrollar recursos locales y vínculos comerciales: la expansión de las fuerzas productivas endógenas, como Karl Marx las llamaría (Moggach, 2013), es el significado concreto de perfección en este caso. Wolff justifica las políticas del despotismo ilustrado no por su contribución a la libertad de los sujetos, sino a su felicidad y perfección. Esta es precisamente la posición que Immanuel Kant denuncia por despótica en su texto importante de 1793, *Teoría y práctica* (Kant, 1923 [1793]: 290-291).

En respuesta a Leibniz, Kant rechaza las conclusiones perfeccionistas asumiendo ciertamente las implicaciones normativas del primer principio de la libertad espontánea, pero ofreciendo a la vez una nueva concepción de esta idea. Allí aparece un orden de derecho, entendido como ámbito de acciones externas espontáneas y mutuamente compatibles. Kant redefine el concepto de espontaneidad en una compleja crítica de la formulación leibniziana. La espontaneidad kantiana está vinculada a la libertad, no en el sentido de que exteriorice su contenido interior, como en Leibniz, sino en el sentido de que la voluntad no está ligada a ninguna causa ajena. Kant se refiere a esta capacidad como libertad negativa (Kant, 1908/1913 [1788]:33-35), la habilidad de la voluntad para abstraerse de causas externas, o bien admitirlas selectivamente como relevantes para la acción, de acuerdo a criterios racionales. Para Kant, estamos razonablemente influidos, pero no razonablemente determinados (Allison, 1990: 5-6, 39-40, 60-61, 191-98); mas tampoco precisamos de una ley monádica de desarrollo interior. He aquí nuestra espontaneidad, nuestra habilidad para marcarnos libremente las metas. La espontaneidad kantiana que se causa a sí misma debe guiarse por la ley moral y, en consecuencia, por la más elevada capacidad de ser autónomo y legislador de uno mismo, pero el ámbito del derecho, ahora distinto del de la moralidad, es el terreno en el cual la libertad de cada individuo para elegir sus fines se reconoce y armoniza en su aspecto exterior. Así emerge una tríada en la razón práctica: felicidad, derecho y virtud. Kant separa la búsqueda de perfección en dos componentes: por un lado, la felicidad material cae en la categoría de la razón práctica empírica y, por otro, la perfección moral-intelectual es considerada como razón pura práctica, figurando así en la esfera de la virtud, la cual no puede ser objeto de coacción. El ámbito del derecho (el cual está enraizado también en la razón pura práctica; pues debe haber derechos para que así se pueda reconocer la espontaneidad, aunque, en casos específicos, no necesitamos estar

moralmente motivados para actuar correctamente) es el terreno sobre el que pueden desplegarse los principios que guían y limitan a los individuos en la selección de sus fines particulares o su propia felicidad, sin que exista una prescripción política de tales opciones. El primer principio leibniziano es restaurado en toda su vigencia; el segundo principio de justicia distributiva queda radicalmente subordinado a él; y el tercer principio, concebido como reino de los fines y auto-desarrollo individual y colectivo, se despolitiza de manera efectiva.

En este contexto, la relación oportuna entre libertad y justicia distributiva es acaloradamente discutida entre los kantianos: Humboldt defiende un Estado mínimo en su interpretación de Kant (Humboldt, 1851 [1792]); y Fichte contesta radicalmente a esta conclusión, también desde el espacio kantiano, aunque su propia solución sea problemática (Moggach, 2009). De acuerdo con los principios kantianos, el Estado no debe determinar legítimamente nuestros fines en lo relativo a la búsqueda de felicidad, cuya persecución no ha de impedir la libertad de los demás; aun así, el Estado, en cuanto orden de derecho, posee el deber de posibilitar a todos esta aspiración, para garantizar la justa distribución de los bienes de producción, de modo que cada uno pueda actuar de manera espontánea y ser capaz de vivir de su trabajo. Las intervenciones estatales conforme a este espíritu de reducir la pobreza, de eliminar el desempleo, etc., están diseñadas para promover el ejercicio del derecho, para dejar un espacio abierto a la acción espontánea, para liberar y no para fijar y satisfacer fines determinados. La justicia es condición universal del derecho o de la libertad.

Esta perspectiva arroja nueva luz sobre Hegel y su relación con la tradición postkantiana. Aunque el asunto es demasiado amplio como para ser abordado aquí, hay un elemento de particular interés, presente en la Filosofía del Derecho y en otros lugares, relativo a su polémica con la Escuela Histórica del Derecho, cuyos miembros dejan de lado el primer principio de Leibniz y ven el segundo como meramente descriptivo de las tradiciones históricas diferentes e igualmente válidas, sin superior justificación normativa. Hegel es un crítico muy duro del irracionalismo de este enfoque y sus implicaciones políticas en lo que tiene que ver con la justificación de las desigualdades sociales en el régimen pre-revolucionario (Hegel, 2009: §258). Es más, la concepción hegeliana de la historia puede verse como la realización del tercer principio de Leibniz, entendido ahora como la historia de la libertad, y el despliegue del primer principio de la libertad espontánea. Sus discípulos de la izquierda continúan y elaboran este enfoque.

En algunas propuestas, como en la de Bruno Bauer, la virtud debe ser repolitizada como precondition para la ciudadanía efectiva (Moggach, 2006). Bauer hará de la práctica rigurosa de la virtud algo central en su concepción del republicanismo moderno (Moggach, 2016). Él desarrolla un republicanismo perfeccionista postkantiano que impone un ideal rigorista de subordinación de lo particular a las demandas de lo universal; su teoría no identifica en primer lugar la libertad con la consecución de una hermosa armonía social, sino con la lucha heroica contra la dominación interior y exterior, contra el poder de los deseos no considerados por el sujeto, así como contra la hegemonía política de lo irracional o de lo tradicional. Que tal voluntad sublime y auto-transformación son imperativas para el progreso y la unidad social, constituye una conclusión del análisis de Bruno Bauer sobre el mundo de la Revolución Francesa y sus secuelas. Los intereses que conforman la sociedad civil moderna no son sólo diversos, sino que están encerrados en contradicciones recíprocas. Kant, y Schiller tras él, habían comprendido las interacciones en el ámbito jurídico como mutuamente limitantes, pero potencialmente reconciliables; la sociedad civil no parecía generar necesariamente intereses opuestos. En Schiller, los intereses se veían desde luego como fragmentarios, y además se afirmaban como unilaterales y en litigio, pero también eran potencialmente compatibles en su sustancia una vez que eran apropiadamente comprendidos y expuestos. La emergencia de la cuestión social, el reconocimiento de nuevas formas de pobreza urbana, desigualdad y opresión a comienzos del s. XIX, llevan a la conclusión contraria entre los miembros de la escuela hegeliana, y conducen a ulteriores reexámenes de las relaciones entre las esferas kantianas de la razón práctica. La invasión de la propiedad y el interés económico en el campo de la libertad política se convierte en una de las cuestiones teóricas fundamentales para la izquierda hegeliana, cuyas interpretaciones de Kant y Hegel pretenden impulsar la transformación social y la justicia frente al panorama del nuevo orden industrial emergente.

A diferencia de la conciliabilidad de los ámbitos externos de actividad postulados en la teoría jurídica de Kant, Bruno Bauer ve la sociedad civil profundamente marcada por intereses privados incompatibles (1842: 199 ff.; 1845). El problema político para él no consiste meramente en acomodar estos intereses mediante un compromiso y ajuste pragmáticos, o incluso a través del delicado equilibrio de una educación estética, como en Schiller. En su lugar, estos intereses deben modificarse antes de poder ser armonizados o, más bien, los portadores individuales de estos intereses deben cambiar ellos mismos, dado que el perfeccionismo postkantiano evita expresamente las

intervenciones paternalistas. La determinabilidad de tales sujetos se aborda a través de categorías estéticas, en especial, la de lo sublime. En Bauer lo sublime aparece en dos dimensiones: subjetivamente, en el dominio de los intereses particulares del yo, lo cual conlleva un proceso de auto-transformación más severo que el concebido por Schiller, en tanto que el asunto no es ya la rigidez de los intereses, sino su inconmensurabilidad; y objetivamente, en la contribución a la lucha histórica en marcha por la realización de la libertad y la razón en la vida social y política (Moggach, 2003). Tal posición sitúa a Bauer mucho más próximo a la solución jacobina, a la cual Schiller había renunciado, en la medida en que la particularidad en sí misma puede presentarse como hostil a la libertad racional; pero Bauer sigue insistiendo en que los individuos deben emanciparse por sus propios medios de los intereses, deseos y filiaciones irracionales, ya que no pueden ser liberados por otro. No es el Estado el que libera a los sujetos, sino ellos los que se liberan en la lucha por la construcción del orden republicano.

La Modernidad para Bauer se presenta como una dura alternativa: es o una cultura de la división o de la libertad. Al romper el orden jerárquico tradicional de la sociedad, la Modernidad lanza a los individuos a la reconstrucción de las relaciones sociales, bien siguiendo simplemente el camino de los intereses privados en conflicto, o sometiendo a crítica estos intereses. Esta libertad crítica, denominada “autoconciencia universal”, estipula que los individuos no han de ser inmediatamente determinados por sus deseos, sino que deben ser capaces de emanciparse a sí mismos de sus intereses e identidades particulares allá donde estos entren en conflicto con el progreso del interés general. La crítica implica la evaluación teórica de los propios valores, así como la de las instituciones y prácticas sociales, además de un examen de su pretensión de validez; y también obliga a la intervención práctica, desafiando y expurgando todas las relaciones irracionales (Bauer, 1841; Moggach, 2003: 99-118). A través de su concepto de autoconciencia universal, Bauer adapta la razón práctica kantiana. Tomando el punto de vista del interés general, y discutiendo racionalmente sobre las máximas de su acción, los sujetos éticos muestran espontaneidad en la arena política, liberándose a sí mismos de la determinación irreflexiva de causas externas o pulsiones internas no consideradas. La virtud política es la sujeción de lo particular a la disciplina de lo universal. Los deseos, las pulsiones y los intereses privados no constituyen el más profundo y auténtico yo (Allison, 1990: 191-198), sino que son obstáculos para la libertad, en la medida en que implican una determinación heterónoma.



Bauer extiende la idea de autonomía tomando las premisas morales de Kant como base para las acciones y relaciones jurídico-políticas. Así resitúa la virtud en el ámbito del derecho, de donde Kant la había sacado. La virtud política significa que los fines de la acción política (y también moral) exigen de legitimación universal y justificación racional, basada en la promoción de las condiciones para la libertad. El bienestar o la utilidad personal no deben anular las consideraciones sobre el bien general. Al reconocer la capacidad de todos los sujetos para reclamar la igualdad moral y jurídica, esta universalidad repudia las distinciones de rango, estatus, derechos y privilegios heredados que se asocian al viejo orden pre-revolucionario (Bauer, 1843). En la visión de Bauer, estos deben ser eliminados como meros vestigios históricos, sin ninguna justificación racional.

El interés económico de los individuos emancipados modernos también debe someterse a crítica; el desplazamiento de la virtud hacia el derecho se debe a una nueva concepción de la sociedad civil y sus límites, y no se trata de una regresión teórica a tiempos anteriores a Kant. La concepción de la izquierda hegeliana sobre la oposición entre ciudadanía e individualismo egoísta se fragua al considerar los problemas y características de la sociedad civil moderna. La amenaza para la libertad proviene ahora de la tendencia de la propiedad a desfigurar el dominio de lo político. Los individuos quedan inmovilizados en su esfera de interés privado, irresolublemente enfrentados entre ellos y opuestos al progreso histórico, al tiempo que el Estado autoritario se apropia de lo universal como un poder trascendente, actuando al servicio de los grupos dominantes. En este enfoque, la virtud y el comercio están en conflicto porque el mercado promueve la heteronomía y la oposición de intereses. Esto inclina a los sujetos a maximizar la propiedad en detrimento de sus compromisos políticos. Se trata de una repetición de la antigua crítica republicana a la crematística (Hont e Ignatieff, 1983; Ottow, 1996), que Bauer intenta reivindicar a través de sus reflexiones sobre el surgimiento del Estado y la economía modernas. Originada como una lucha de emancipación contra los privilegios y la jerarquía irracional, la Revolución Francesa se convirtió, después del derrocamiento de los jacobinos, en un vehículo para la rapiña y la conquista imperial al servicio de la burguesía francesa (Bauer et al., 1843-1844). El mundo post-revolucionario, según Bauer, está al borde de la disolución en una informe sociedad de masas. Los individuos en un mundo como este son particularistas, pero inconsistentes, en la persecución de sus intereses inmediatos: renuncian al potencial de espontaneidad y autonomía que la Modernidad posibilita de forma excepcional. La virtud republicana

debe vencer a estas nuevas formas de heteronomía, haciendo realidad la autonomía en la práctica del derecho y la búsqueda de felicidad. Bauer pone en contraste a una ciudadanía virtuosa, o al pueblo como entidad política auto-determinada, frente a la sociedad de masas, partiendo del punto de vista de que la primera se ha inmunizado a sí misma contra el efecto disolvente y excluyente de la propiedad y el interés privado, con el propósito de actuar decisivamente y con determinación en pos del interés general. El futuro Estado republicano debe asegurar la extensión de las relaciones de derecho, reciprocidad y justicia en todos los ámbitos de actividad. El ejercicio del derecho está para reformar las instituciones del bienestar.

El programa republicano de Bauer en el fermento revolucionario de la década de 1840 fue una viva defensa de la soberanía popular. Era un firme rechazo al compromiso con el Estado monárquico en su engañosa envoltura reformista. Fue una crítica al liberalismo en cuanto mera traslación política del interés privado, y porque estaba además íntimamente comprometido con el viejo orden en razón de sus preocupaciones por la propiedad. Y finalmente fue un polémico combate con el socialismo emergente por ser incompatible con la libertad individual y la autodeterminación (Bauer, 1972: 526-529). Todas estas posiciones comparten una base común: el rechazo del particularismo y la defensa del interés universal contenido en la doctrina de la autoconciencia infinita. Para Bauer la fuerza del particularismo sólo puede ser derrotada por la sublime determinabilidad del yo, un proceso de severa auto-transformación. Un rigorismo republicano es necesario en unas condiciones en las que los intereses privados se oponen diametralmente.

Los escritos de Bauer posteriores a las fallidas revoluciones de 1848 son altamente problemáticos. Sin embargo, su crítica de los años cuarenta es de un interés duradero. Identifica formas de dominación y heteronomía ocultas en las relaciones económicas contemporáneas, y defiende opciones republicanas modernas: la promoción y extensión del ámbito del derecho, y las virtudes de la ciudadanía activa. El republicanismo de Bauer no es alegremente optimista; invita a los sujetos a adoptar un ideal sublime y altamente exigente de auto-transformación, sin ofrecer garantías metafísicas de éxito. Se trata más bien de sacar nuevas prácticas y comprensiones de la libertad, bajo la idea guía de que “nada es imposible para el espíritu” (Bauer, 1968: 195).

Un segundo modelo de perfeccionismo postkantiano es el que caracteriza a las primeras obras de Karl Marx. Marx comparte con Bruno Bauer y la tradición idealista leibniziana el énfasis en la auto-actividad, que subyace en su idea del trabajo (Stedman Jones, 2016: 220). Esto es fundamental en su crítica

del capitalismo como un sistema que no sólo depaupera a los trabajadores, privándoles de satisfacciones materiales, sino que, en primer lugar, vicia su libertad, su capacidad para autodeterminarse en el trabajo. Marx contrasta su emergente materialismo militante con el sensualismo de Ludwig Feuerbach, argumentando que el defecto de este último es su fracaso a la hora de reconocer el poder emancipatorio del trabajo. Feuerbach no celebra la transformación sino el asentamiento, la pasividad, la receptividad de los sentidos: la inmersión de los seres humanos en la naturaleza y su dependencia de ella, más que su capacidad para transformarla mediante el trabajo. El propio Feuerbach cree que este desplazamiento hacia el naturalismo representa un avance teórico con respecto a las mistificaciones idealistas, en las cuales, según él, el pensamiento se separa de su raíz en los sentidos y el mundo natural (Feuerbach, 1981a; 1981b; 1981c) pero, como apunta Marx críticamente, la unidad del sujeto humano con la naturaleza se consigue a un alto coste, perdiéndose el sentido dinámico de la subjetividad, la auto-actividad y el hacerse a uno mismo, es decir, el elemento clave de la herencia idealista. Marx quiere mantener este sentido, pero de forma materializada en una teoría del trabajo (Marx, 1976b: 3-5).

La comprensión marxista del trabajo incorpora elementos de la tradición del idealismo alemán, sobre todo, las ideas de espontaneidad y auto-formación, que se derivan de la crítica de Leibniz al materialismo mecanicista (Bodéüs, 1993; Antognazza, 2009: 52-4). Al igual que en la idea de espontaneidad de Leibniz como acción que se auto-origina y no es una mera reacción a causas externas, cierta noción de causalidad inmanente subyace en la visión del trabajo no-alienado de Marx. Estas ideas se desarrollan más allá bajo la influencia de la razón práctica kantiana, con el acento sobre la autonomía o la autodeterminación racional, y su repudio de la heteronomía (Kant, 1903/1911 [1785]: 444-445); es desde este punto de vista como mejor se revela la especificidad de la teoría de la alienación de Marx. Siguiendo a Fichte, Marx vincula la espontaneidad y la autonomía con el trabajo, y examina las condiciones concretas para la actividad autodeterminada.

Para Fichte el trabajo es la capacidad de traducir nuestros fines y conceptos al mundo sensible, sometiendo el dominio de la objetividad a la luz de la razón práctica; el derecho al trabajo es el derecho natural fundamental (Fichte, 1971b: 9). En una sociedad justa, todos deben ser capaces de vivir, y vivir decentemente de su trabajo; así como poseer suficientes recursos e instrumentos como para sostener su actividad. Fichte detalla un Estado altamente intervencionista que, a pesar de sus enormes controles y restricciones,

intenta promover la libertad de sus miembros y mantener las condiciones de su actividad, la capacidad para dar forma a la objetividad a la luz de sus ideas. Este Estado no está principalmente diseñado para vehicular la felicidad, como lo había estado el antiguo intervencionismo de Christian Wolff (Fichte, 1971a; Moggach, 2009). En tanto que deriva en primer lugar de consideraciones de la razón pura práctica y no de la razón empírica, y persigue las condiciones para su ejercicio efectivo, el Estado fichteano es representativo del perfeccionismo postkantiano. Marx adapta estos temas a su propia crítica político-económica. Además, siguiendo a Hegel y la recepción izquierdista del Vormärz, Marx busca desvelar las dinámicas y contradicciones internas que definen el mundo moderno, con sus características nociones de sociedad civil y Estado, y dar cuenta de sus negaciones determinadas, de sus condiciones necesarias de transformación.

Desde el otoño de 1843, Marx toma la auto-emancipación de la clase trabajadora como la característica esencial de su versión específica del socialismo. Al reflexionar sobre las relaciones concretas de la sociedad civil, Marx da forma a su teoría del trabajo en los Manuscritos de París de 1844 (Marx, 1975a) basándose en las consideraciones de Hegel en torno a la teleología exterior en la Ciencia de la Lógica (Hegel, 1969: 735-754). Como acción teleológica, el proceso de trabajo abarca tres momentos: en primer lugar, la finalidad subjetiva, o la intención que precede, anima y dirige las etapas de su propia realización; después, los medios o la instrumentalidad mediante la cual la finalidad subjetiva se lleva a cabo, la aplicación de herramientas y mecanismos causales para transformar la objetividad a la luz del fin propuesto; y finalmente, el objetivo o fin realizado, el producto de la actividad, en el cual la idea que inicia el proceso se hace ahora concreta. Al darse en cada uno de estos tres aspectos, la alienación del trabajo es la subversión de la conexión entre el sujeto activo y los propósitos que persigue en su actividad; esta es la reconfiguración materialista que hace Marx de la distinción kantiana entre autonomía y heteronomía, entre los actos auto-dirigidos o los dirigidos por otros. Prescrita por una subjetividad ajena, la finalidad del trabajo bajo las actuales relaciones de producción es heterónoma, y viola el principio de auto-actividad que Marx considera la esencia de la libertad. El trabajo está alienado porque los proletarios como sujetos activos no pueden determinar sus propias intenciones en el trabajo; ejecutan una finalidad heterónoma, impuesta por los propietarios del aparato productivo. Están, además, privados de acceso a los instrumentos de trabajo, que son propiedad privada de otra clase. Esta relación de exclusión con respecto a los medios de producción

define la misma existencia del proletariado como clase social. Tal y como Marx argumentará en *La ideología alemana*, esto marca la especificidad histórica de esta clase respecto a otros grupos dominados, como los esclavos de la Antigüedad (totalmente reducidos a un estatus instrumental: *organa empsycha*, como los llama Aristóteles) y los siervos del feudalismo (pequeños productores independientes, pero mantenidos en situación de sometimiento por los propietarios de la tierra) (Marx y Engels, 1975: 34-35). Los proletarios encarnan la heteronomía al convertirse en instrumentos de la voluntad de otro durante el proceso de trabajo (aunque, a diferencia de los esclavos, los proletarios son dueños de sí mismos como precondition para intercambiar su fuerza de trabajo por un salario; su emancipación jurídica, aunque históricamente supone un avance, es la condición de su verdadera explotación económica) (Marx, 1967a: 119-125). Están, en tercer lugar, privados del producto de su trabajo, que pertenece al dueño de los medios de producción. En el trabajo, el proletariado renueva constantemente las propias condiciones que le subyugan; reproduce el gigantesco sistema de heteronomía como producto de su propia acción (Quante, 2009; Marcuse, 1973; Arthur, 1986). Aun así, en tal centralidad descansa el potencial transformador del proletariado. El rasgo esencial del capitalismo es la separación de los trabajadores de los medios de producción. Esta característica es la que define al sistema y también marca su límite, las condiciones y el factor de su posible derrocamiento.

El socialismo, o la autonomía del trabajo, significa la superación de la alienación en cada uno de los tres momentos que Marx identifica en los *Manuscritos de París*. Implica que los trabajadores adquieren el control sobre las etapas del intercambio material que llevan a cabo con la naturaleza: la determinación de los objetivos a alcanzar en el trabajo, los procesos e instrumentos implicados en la realización de esos fines, y la distribución de los productos. Esto exige, según Marx, la propiedad colectiva de los medios de producción. La imposición de los objetivos del trabajo por los actuales propietarios del aparato productivo impide la autodeterminación del sujeto en el trabajo, viola su libertad, y no es simplemente una humillación para su felicidad o satisfacción material. De otra manera, para Marx un mero socialismo distributivo, que persiguiera aumentar los salarios o el nivel de consumo de los trabajadores, no sería suficiente (Marx, 1976a; Stedman Jones, 2016: 642). Tal solución, aunque sea importante, es incompleta para la visión de Marx, pues dejaría intactas las relaciones de dominación en el mismo acto productivo. No es simplemente cuestión de mejorar las condiciones de vida y trabajo del proletariado, sino de transformar su relación con el trabajo mismo en

todas sus fases. Aunque evita el lenguaje idealista, Marx está implícitamente apuntando a la distinción kantiana entre el dominio de la libertad, en el que los sujetos colocan sus propias metas, y el de la felicidad, o el grado de satisfacción de las necesidades. Esto último no es baladí para el socialismo marxista (y mucho menos para Kant), pero tampoco es primordial; o mejor dicho, como Marx formulará más tarde mediante su conocida distinción, las relaciones de producción (el momento de la actividad formativa) condicionan y son la base de las relaciones de distribución (el reparto del producto) (Marx, 1973: 81-114). El fracaso a la hora de reconocer esta distinción es la raíz del socialismo sentimental de la década de 1840, y más tarde, de eso que Marx siempre desprecia: el socialismo que se centra en la desgracia y miseria de los trabajadores, más que en su reducción a instrumentos dependientes de la voluntad de otro y en su potencial revolucionario para reclamar su propia actividad. Al criticar a los socialistas que describen al proletariado como una víctima necesitada y sufriente, Marx, aunque nunca minimiza la pobreza de los trabajadores, pone sobre todo el acento en el rol histórico de esta clase como dinamizadora de la transformación del mundo (Marx y Engels, 2002: 245-257). Es un poder activo, formativo, la negación determinada de las relaciones de producción existentes (Marx, 1975b: 175 ff.). Al recoger el legado del idealismo, en el cual la razón práctica empírica y la felicidad están gobernadas por la idea de libertad prescrita por la razón pura práctica, Marx reconoce la dualidad del trabajo como satisfacción de una necesidad y como actividad auto-causada o auto-dirigida. Evita así los defectos de un materialismo como el de Feuerbach, esto es, la negación de la espontaneidad subjetiva. Para Marx, los idealistas habían fracasado al pensar el principio de autonomía hasta sus últimas consecuencias poniendo el énfasis solo, por más que en parte también correctamente, en la primacía de la actividad. Esta actividad necesita ahora ser reinterpretada como trabajo, como intercambio material con la naturaleza. Es aquí, más que en la ética o en la política, donde la verdadera autonomía se conquista, en el control colectivo de los medios de producción.

A pesar de su rechazo al moralismo como una forma insípida e impotente de crítica, el programa de emancipación de Marx no está vacío de contenido ético. Su posición en la época del Vormärz ha sido descrita como una teoría de la libertad en cuanto auto-realización (Brudney, 1998: 160-167), o como una reflexión sobre las necesidades dinámicas (Leopold, 2007: 226), que incluye tanto componentes naturales como históricamente variables (necesidades físicas básicas, desarrollo intelectual, trabajo y creatividad e inclusión en

la comunidad) (ib.: 224). Su esencia es el reconocimiento de la auto-actividad y de las condiciones de su efectividad, la idea central de los perfeccionismos postkantianos de Fichte y de la izquierda hegeliana (Moggach, 2011; Quante, 2006). La postura de Marx en el Vormärz tiene características distintivas, sin embargo. Esto condiciona la subsecuente evolución de su pensamiento después de 1848.

El primer pensamiento de Marx combina las ideas kantianas sobre la libertad con la idea de un bien sustantivo que recuerda a perfeccionismos anteriores (McCarthy, 1992; Stedman Jones, 2002). Lo que él retiene de Kant y Fichte es la idea de la espontaneidad de los agentes, la de su capacidad (a través del trabajo) para iniciar cambios en el mundo objetivo y llevar a cabo sus fines subjetivos. En su concepción de la época del Vormärz, el trabajo es el vehículo tanto para la satisfacción de las necesidades como para la libertad. En sus obras posteriores, el propio Marx pasa por alto esta dualidad fundamental cuando asimila el trabajo al reino de la necesidad, al ámbito de la razón práctica empírica y sus exigencias. Entonces evoca el reino de la libertad más allá del trabajo, como una posibilidad sólo alcanzable una vez que el ser humano se ha emancipado del trabajo, pero no contenida en el trabajo mismo (Marx, 1967b: 820; Sayers, 2006); mas aquí él renuncia también a su visión anterior de la alienación como fundamentalmente un asalto a la libertad de los productores en el acto de trabajo.

Pero ya en sus escritos más tempranos, el giro de Marx hacia el materialismo es en algunos aspectos una regresión a formas de perfeccionismo anteriores a Kant. Estos elementos prekantianos llegan a Marx a través de la idea feuerbachiana de *Gattungswesen* (ser genérico) y las condiciones que postula para el correcto desarrollo, las cuales, a pesar de la crítica marxista a la pasividad feuerbachiana, aún se mantienen en su noción más dinámica de autoformación (Quante, 2009: 264-268). Al hacer énfasis en los valores colectivos compartidos, en la efectividad de los fines dados o predeterminados (incluso si estos se conciben como históricamente variables más que biológicamente fijos), Marx fracasa al recoger aspectos significativos de la visión kantiana sobre la actividad, en especial, la función evaluadora y selectiva de la libertad negativa, que otros miembros de la izquierda hegeliana sí pusieron de relieve. Él obvia el momento vital, “formal”, de la emancipación que Bauer reconoce, sobre todo, en la centralidad del asentimiento individual a los fines, es decir, la manera en que estos son postulados, interiorizados y convertidos en guías de acción (Kant, 1903/1911 [1785]: 444). La consecuencia es que, para Marx, lo universal permanece como una propiedad del género, y el concepto

dialéctico de singularidad como síntesis de lo universal y lo particular está mal definido. Esta deficiencia es en parte responsable de la degradación de los derechos y la ciudadanía en el pensamiento de Marx; los individuos son parte de un todo, más que agentes auto-definidos, pese al efecto compensatorio de la visión del trabajo de Marx. La cualidad genérica o distributiva de lo universal también está tras la idea de que el Estado es prescindible bajo el socialismo, en tanto que no es necesario ningún foro especial para el ejercicio de la libertad una vez que la esfera de la producción está sometida al control social. Las primeras críticas de Marx al republicanismo ponen de manifiesto estas conclusiones (Moggach, 2018).

El nexo entre el trabajo y la libertad es la conexión fundamental entre Marx y el idealismo alemán. Según la idea que él tiene de sí mismo, Marx rompe con esta tradición. Aun así, su materialismo, al poner el foco en la actividad espontánea y en el poder formativo de la acción humana a la hora de moldear la objetividad, posee una estrecha afinidad con la concepción idealista de la acción, incluso cuando Marx rechaza el enclaustramiento del idealismo en el reino del pensamiento. El determinismo de Marx es igualmente ambiguo: en un sentido amplio, el ser determina al pensamiento (quizás interpretable desde una perspectiva kantiana como la indicación de que la intuición precede y determina al concepto) y, en un sentido más específico, está la idea del determinismo económico (de las instituciones y las acciones), cuyo rigor y rango de aplicación permanece incierto. Si lo que aquí está en juego es la negación o problematización de la libertad negativa kantiana por parte de Marx, esto es, de la capacidad de los individuos para abstraerse de causas externas y admitirlas selectivamente en sus acciones de acuerdo a un criterio racional, puede concluirse que Marx está enfrentando un sentido de la espontaneidad contra otro, a saber, contra la capacidad para exteriorizar nuestras metas en el mundo objetivo, un postulado fundamental del idealismo, que continúa siendo esencial en sus consideraciones sobre el trabajo y la libertad.

El legado del idealismo, así como de los programas éticos postkantianos, es la ampliación activa, formativa, espontánea para el sujeto, del reino de la libertad. Esta es la idea distintiva de los perfeccionismos postkantianos, y si bien Marx la enriquece mediante su análisis del trabajo, también fracasa al sacar todas sus implicaciones para una vida social emancipada. La visión de Marx del proceso histórico y su crítica del capitalismo ofrecen poderosas revelaciones sobre la negatividad implícita en el mundo moderno, también sobre la heteronomía y autonomía del trabajo; pero estas aportaciones, esta grandeza, se deriva de lo que Marx retiene del idealismo, y sus defectos pro-



vienen de aquello en lo que él se desvía de este. Los dos modelos de perfeccionismo postkantiano esbozados aquí son ilustrativos de la amplitud de este pensamiento y de la fuerza de su aplicación a cuestiones sociales concretas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ANTOGNAZZA, M. R. (2009). *Leibniz. An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARTHUR, C. J. (1986). *Dialectics of Labour: Marx in his Relation to Hegel*. London: Blackwell.
- BAUER, B. (anon.) (1841). *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen: Ein Ultimatum*. Leipzig: Otto Wigand.
- BAUER, B. (anon.) (1842). *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zurich and Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs.
- BAUER, B. (anon.) (1843). *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, Erster Band: Deutschland während der ersten vierzig Jahre des achtzehnten Jahrhunderts*. Charlottenburg: Verlag von Egbert Bauer.
- BAUER, B. (anon.) (anon.). (1845). "Das Wohl der arbeitenden Klassen". *Norddeutsche Blätter* 9, 52-66.
- BAUER, B. (anon.) (1968). "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden". En *Feldzüge der reinen Kritik*. Ed. H.-M. Sass. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BAUER, B. (anon.) (1972). "Erste Wahlrede von 1848". En Barnikol, E. *Bruno Bauer: Studien und Materialien*. Ed. P. Riemer y H.-M. Sass. Assen: Van Gorcum, 526-529.
- BAUER, B. et al (1843-4). *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution. Nach den Quellen und Original Memoiren bearbeitet und herausgegeben von Bruno Bauer und Edgar Bauer*. Charlottenburg: Verlag von Egbert Bauer.
- BODÉUS, R. (1993). *Leibniz-Thomasius. Correspondances*. Paris: Vrin.
- BRUDNEY, D. (1998). *Marx's Attempt to Leave Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CASSIRER, E. (1962 [1902]). *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Hildesheim: Olms.
- CASSIRER, E. (2001 [1917]). *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Hamburg: Meiner.
- FEUERBACH, L. (1981a). "Grundsätze der Philosophie der Zukunft". En Schuffenhauer, W. (ed.). *Gesammelte Werke*, Vol. 9. Berlin: Akademie Verlag, 264-341.

- FEUERBACH, L. (1981b). "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie". En Schuffenhauer, W. (ed.). *Gesammelte Werke*, Vol. 9. Berlin: Akademie Verlag, 243-263.
- FEUERBACH, L. (1981c). "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie". En Schuffenhauer, W. (ed.). *Gesammelte Werke*, Vol. 9. Berlin: Akademie Verlag, 16-62.
- FICHTE, J. G. (1971a). *Der geschloßne Handelsstaat*. En *Werke*, Bd. III. Berlin: de Gruyter.
- FICHTE, J. G. (1971b). *System der Sittenlehre*. En *Werke*, Bd. IV. Berlin: de Gruyter.
- GUYER, P. (2011). "Kantian Perfectionism". En Jost, L.; Wuerth, J. (eds.). *Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 194-214.
- HEGEL, G. W. F. (1969). *Science of Logic*. London: Allen and Unwin.
- HEGEL, G. W. F. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner.
- HONT, I.; Ignatieff, M. (eds.). (1983). *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (1903/1911 [1785]). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. En *Immanuel Kants Gesammelte Schriften*, Vol. 4. Berlin: de Gruyter.
- KANT, I. (1908/1913 [1788]). *Kritik der praktischen Vernunft*. En *Immanuel Kants Gesammelte Schriften*, Vol. 5. Berlin: de Gruyter.
- KANT, I. (1923 [1793]). "Über den Gemeinspruch: 'Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis'". En *Immanuel Kants Gesammelte Schriften*, Vol. 8. Berlin: de Gruyter.
- KLIPPEL, D. (1998). "Der liberale Interventionsstaat. Staatszweck und Staatstätigkeit in der deutschen politischen Theorie des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts". En Lück, H. (ed.). *Recht und Rechtswissenschaft im mitteldeutschen Raum*. Köln: Böhlau.
- LEIBNIZ, G. W. (1990 [1667]). *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*. En *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie Verlag.
- LEIBNIZ, G. W. (1991 [1720]). *Monadology*. Ed. Nicholas Rescher. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- LEOPOLD, D. (2007). *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAESSCHALCK, M. (1996). *Droit et création sociale chez Fichte: une philosophie moderne de l'action politique*. Louvain: Peeters.
- MARCUSE, H. (1973). "The Foundations of Historical Materialism". En *Studies in Critical Philosophy*. Boston: Beacon Press.
- MARX, K. (1967a). *Capital*, Vol. 1. New York: International Publishers.
- MARX, K. (1967b). *Capital*, Vol. 3. New York: International Publishers.
- MARX, K. (1973). *Grundrisse*. London: Penguin.

- MARX, K. (1975a). "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844". En *Collected Works*, Vol. 3. New York: International Publishers, 270-282.
- MARX, K. (1975b). "Hegel's Philosophy of Law. Introduction". En *Collected Works*, Vol. 3. New York: International Publishers, 175 ff.
- MARX, K. (1976a). "The Historiography of True Socialism". En *Collected Works*, Vol. 5. New York: International Publishers, 516-519.
- MARX, K. (1976b). "Theses on Feuerbach". En *Collected Works*, Vol. 5. New York: International Publishers, 3-5.
- MARX, K.; ENGELS, F. (1975). *The German Ideology*. En *Collected Works*, Vol. 5. New York: International Publishers.
- MARX, K.; ENGELS, F. (2002). *The Communist Manifesto*. Ed. Gareth Stedman Jones. Harmondsworth: Penguin.
- MCCARTHY, G. E. (1992). *Marx and Aristotle*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- MCCARTHY, G. E. (2015). "The Last of the Schoolmen. Natural law and Social Justice in Karl Marx". En THOMPSON, M. J. (ed.), *Constructing Marxist Ethics*. Critique, Normativity, Praxis. Leiden: Brill.
- MOGGACH, D. (2003). *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOGGACH, D. (2006). "Republican Rigorism and Emancipation in Vormärz Germany". En Moggach, D. (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge: Cambridge University Press, 114-135.
- MOGGACH, D. (2009). "Freedom and Perfection: German Debates on the State in the Eighteenth Century". *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 42, no. 4, 1003-1023.
- MOGGACH, D. (2011). "Post-Kantian Perfectionism". En Moggach, D. (ed.), *Politics, Religion, and Art*. Hegelian Debates. Evanston IL: Northwestern University Press, 179-200.
- MOGGACH, D. (2013). "German Idealism and Marx". En Boyle, N.; Walker, J. (eds.), *The Impact of Idealism – the Legacy of Post-Kantian German Thought, Vol. 2, Historical, Social, and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 82-107.
- MOGGACH, D. (2016). "Die Kultur der Zerrissenheit und ihre Aufhebung". En Schmidt am Busch, H.C. (ed.), *Die Philosophie des Marktes, Deutsches Jahrbuch Philosophie*, Vol. 7, 71-98.
- MOGGACH, D. (2018). "German Republicans and Socialists in the Prelude to 1848". En Moggach, D.; Stedman Jones, G. (eds.), *The 1848 Revolutions and European Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 216-235.
- OTTOW, R. (1996). *Markt, Tugend, Republik*. Berlin: Akademie Verlag.
- QUANTE, M. (2006). "Die fragile Einheit des Marxschen Denkens". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60, 591-608.

- QUANTE, M. (2009). "Kommentar". En Marx, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 247-262.
- RUTHERFORD, D. (2005). "Leibniz on Spontaneity". En Rutherford, D.; Cover, J.A. (eds.). *Leibniz. Nature and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 156-180.
- SAYERS, S. (2006). "Freedom and the 'Realm of Necessity'". En Moggach, D. (ed.). *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge: Cambridge University Press, 261-274.
- SCHNEEWIND, J.B. (1998). *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHNEIDER, H.-P. (1967). *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des "christlichen Naturrechts" bei Gottfried Wilhelm Leibniz*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- STEDMAN JONES, G. (2016). *Karl Marx. Greatness and Illusion*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- (2002). "Introduction". En Marx, K.; Engels, F. *The Communist Manifesto*. Harmondsworth: Penguin, 99-140.
- STIPPERGER, E. (1984). *Freiheit und Institution bei Christian Wolff (1679-1754)*. Frankfurt: Lang.
- TRIBE, K. (1988). *Governing Economy. The Reformation of German Economic Discourse, 1750-1840*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VON HUMBOLDT, W. (1851 [1792]). *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Breslau: Trewendt.
- WOLFF, C. (1969 [1754]). *Institutiones juris naturae et gentium. Gesammelte Werke*. Ed. M. Thomann. Hildesheim: Olms.



## LA FILOSOFÍA DE LAS INSTITUCIONES DE ARNOLD GEHLEN. UNA REIVINDICACIÓN

*The Philosophy of Institutions of Arnold Gehlen. A Vindication*

Francisco Tadeo BACIERO RUIZ  
*Universidad de Salamanca*

Recibido: 21-05-2020  
Aceptado: 11-12-2020

### RESUMEN

Arnold Gehlen es una de las figuras rectoras de la Antropología filosófica como corriente filosófica característica del siglo XX. En su obra de 1956 *Urmensch und Spätkultur* [*Hombre primitivo y cultura tardía*], Gehlen desarrolla una sofisticada “filosofía de las instituciones” en la que discierne su origen y valor antropológico para el ser humano, quien, como ser biológico caracterizado por su fragilidad y “carácter no fijado”, necesita de un apoyo exterior para su conducta, apoyo que es proporcionado por las instituciones como marco de un conjunto de acciones reguladas y obligatorias que confiere integración y continuidad a las sociedades humanas. La cultura de la “subjetividad” que invade las sociedades occidentales contemporáneas amenaza la funcionalidad de las instituciones y su carácter protector para la persona.

*Palabras clave:* Arnold Gehlen; antropología filosófica; acción; instituciones; subjetividad.

### ABSTRACT

Arnold Gehlen is one of the leading figures of philosophical Anthropology as a main philosophical trend of the twentieth century. In his work published in 1956 *Urmensch und Spätkultur*, Gehlen develops a sophisticated “philosophy of institutions” in which he analyses the origin and anthropological value of institutions for the human being, who, as a biological being characterized for his frailty and “not fixed character”, needs of an external

support for his conduct, support which is provided by institutions as a frame of regulated and compulsory set of actions that confers integration and continuity to human societies. The culture of “subjectivity” that invades contemporary occidental societies threatens the functionality of institutions and its shielding character for the person.

*Key words:* Arnold Gehlen; philosophical Anthropology; action; institutions; subjectivity.

## 1. INTRODUCCIÓN

De forma algo intempestiva sentenciaba Herbert Schnädelbach en su ensayo sobre la historia de la filosofía alemana entre la muerte de Hegel y el ascenso de Hitler al poder, que la antropología filosófica como corriente filosófica era un producto “típicamente alemán”, un intento más de “rehabilitación de la filosofía como ciencia”, en la línea de otros intentos de recuperación tras la crisis de identidad provocada por el colapso de la filosofía hegeliana. Este intento, paradójicamente, habría contribuido, contra su propia voluntad, a eclipsar el discurso sobre el hombre, disuelto en la filosofía “posantropológica” de Heidegger y de la Escuela de Frankfurt (Schnädelbach, 1991: 265-6, 279-280).

El juicio sumaráisimo de Schnädelbach, pronunciado en 1983, no se com-padece sin embargo con el resurgir institucional y doxográfico de la antropología filosófica en los últimos treinta años en Alemania<sup>1</sup>. Lo mismo cabría decir de otros países europeos<sup>2</sup>.

Entre los autores fundacionales de la antropología filosófica como “enfoque” o corriente filosófica se encuentra sin duda Arnold Gehlen. Gehlen

1. Se puede apuntar en ese sentido las fundaciones en 1993 de la “Max Scheler Gesellschaft” (cf. [www.max-scheler.de](http://www.max-scheler.de)), y de la “Helmuth Plessner Gesellschaft” en 1999 (cf. <http://helmuth-plessner.de>), que han auspiciado una serie de congresos y publicaciones periódicas sobre este enfoque filosófico (sobre la distinción entre la antropología filosófica como enfoque o corriente filosófica -“philosophischer Ansatz”-, y la antropología filosófica como disciplina académica -“philosophische Disziplin”-, cf. Fischer, 2009, *passim*). Entre las grandes monografías alemanas sobre la materia es imprescindible señalar, además de Fischer (2009), Fischer (2016).

2. Cf. por ejemplo en Italia los estudios de Pansera (1991, 2001), así como la traducción de *Moral und Hypermoral* en Gehlen (2001) (estas y otras referencias en Lombo, 2008). En Francia se acaban de presentar sendas traducciones de las dos obras clásicas de Plessner y Gehlen (Plessner, 2017, y Gehlen, 2021).

tuvo la virtud de mantener vivo el paradigma de la antropología filosófica en la Alemania de posguerra hasta los años setenta del siglo pasado, cuando las otras dos figuras fundacionales del enfoque (Scheler y Plessner) habían caído en el olvido, eclipsadas tanto por el empuje arrollador de la filosofía de la existencia de Heidegger, como por la muerte de Scheler en 1928 y el exilio forzado de Plessner en 1933 por su condición de “medio judío”, de acuerdo con la jerga nazi (Marquard, 1965, 2007). A raíz de la publicación en 1956 de *Urmensch und Spätkultur* y de *Moral und Hypermoral* en 1969, así como de las vivas discusiones que suscitó su crítica conservadora de la cultura entre miembros eminentes de la Escuela de Frankfurt como Habermas y Adorno, Gehlen consiguió además una amplia repercusión entre el público culto de la época.

La relevancia de la antropología de Gehlen para la sociología (y en concreto de su teoría de las instituciones), fue sugerida por Peter Berger y H. Kellner en un artículo de 1965 en el que, tras una sucinta exposición de su teoría antropológica, apuntaban las líneas de la presencia de Gehlen en la sociología alemana de posguerra, tanto en su discípulo y antiguo asistente Helmuth Schelsky, como en Dieter Claessens y otros; al tiempo que lamentaban el desconocimiento de su obra entre los sociólogos anglosajones (Berger y Kellner, 1965)<sup>3</sup>. Joachim Fischer ha esbozado en un denso ensayo las líneas de la larga historia de la eficacia de la antropología de Gehlen en la sociología alemana, que se extiende no sólo a Schelsky, sino también a Niklas Luhmann, doctorando de Schelsky, al mencionado Dieter Claessens y al propio Habermas (Fischer, 2006)<sup>4</sup>.

En España la antropología filosófica de Gehlen se conoció muy tardíamente y ha alcanzado relativamente poca repercusión. Con la excepción de la publicación de su manual de sociología de 1955 editado en colaboración con Schelsky (Gehlen, Schelsky y Jantke, 1962), su obra clásica sobre el hombre

3. Un año más tarde, en su obra clásica sobre sociología del conocimiento, Berger y Luckmann identificarán las doctrinas de Plessner y Gehlen como la base antropológica de su sociología simbólica: “Nuestros presupuestos antropológicos tienen gran influencia de Marx [...] y de las inferencias antropológicas extraídas de la biología humana por Helmuth Plessner y Arnold Gehlen” (Berger y Luckmann, 1986: 32).

4. Cf. además Raullet, 2009: 91-105. Álvarez Munárriz (1996) ha esbozado las líneas de la influencia de Gehlen, además de en la sociología de Luhmann, en la socióloga marxista Agnes Heller, que se inspira en su bioantropología para su crítica de las interpretaciones etológicas del hombre.



de 1940, no se tradujo hasta 1980 (Gehlen, 1980)<sup>5</sup>. Tras ella se sucedieron las publicaciones de algunos ensayos sobre antropología filosófica y crítica cultural y estética (Gehlen, 1988, 1993, 1994). Los estudios sobre su obra tampoco son abundantes<sup>6</sup>. La teoría de las instituciones en concreto apenas si ha sido objeto de un tratamiento pormenorizado, con excepción de los dos estudios de Sánchez Capdequí<sup>7</sup>. El presente trabajo pretende una presentación sistemática y contextualizada de la doctrina gehleana sobre las instituciones que completa y amplía en diversos aspectos los estudios previos de Sánchez Capdequí.

## 2. LA ANTROPOLOGÍA DE LA ACCIÓN DE GEHLEN COMO FUNDAMENTO DE SU FILOSOFÍA DE LAS INSTITUCIONES

Se podría decir que la teoría de las instituciones de Gehlen es el complemento sociológico de su doctrina sobre el hombre, calificada con razón como una “antropología de la acción”, es decir, de la inevitable transformación “activa” del entorno a la que el hombre se ve abocado en su interacción con el mundo como compensación inevitable de sus “carencias biológicas”<sup>8</sup>. Se trata de una categoría interpretativa básica que Gehlen había anticipado ya en un ensayo de 1935 como núcleo de una posible antropología filosófica concebida como “filosofía primera”<sup>9</sup>.

Como ser biológicamente carencial [*Mängelwesen*], desde el punto de vista tanto de su inespecialización morfológica como de su carencia de ver-

5. Las citas en castellano de esta obra clásica de Gehlen estarán tomadas en lo sucesivo de esta edición publicada en Salamanca en 1980.

6. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos mencionar en orden cronológico los de González-Jara, 1970; Rodríguez Molinero, 1989; Álvarez Munárriz, 1996; Sánchez Capdequí, 1997a y 1997b; Lombo, 2008; Rosales Rodríguez, 1999, y Miranda Rebeco, 2012 y 2012.

7. Especialmente valioso nos parece Sánchez Capdequí (1997b), que proporciona además un repertorio bibliográfico sociológico sobre el tema del que nos hemos podido beneficiar para el presente trabajo (muy especialmente del estudio de Lourau, 1988, así como de la obra clásica de Mead, 1967).

8. Una buena exposición crítica de conjunto de la antropología de Gehlen puede verse en Böhler, 1981; también es de utilidad la propia autoexposición de Gehlen, 1957, y Rodríguez Molinero, 1989.

9. “En las siguientes reflexiones examinamos una doctrina del actuar humano [“eine Lehre vom menschlichen Handeln”] como la parte nuclear de una antropología filosófica, y a esta misma como prima philosophia o ciencia filosófica fundamental” (Gehlen, 1980b: 311).

daderos instintos, el hombre es siempre el “animal no fijado” (Nietzsche)<sup>10</sup>. El hombre se ve obligado a compensar sus deficiencias mediante sus propias fuerzas a través de una conducta planificada, es un ser “destinado por naturaleza a la acción”<sup>11</sup>.

El animal no “actúa” propiamente desde sí o por sí mismo, en la medida en que su dotación instintiva determina por adelantado tanto la parte de su “mundo circundante” que es capaz de percibir en función de sus necesidades biológicas, como las reacciones motóricas automáticas acordes con sus percepciones. El animal no es consciente del sentido e intencionalidad de sus acciones, que se desencadenan “por la espalda de su conciencia” (Gehlen, 1966: 403).

El hombre, en cambio, tiene que adquirir por sí mismo todas las capacidades que le permitirán enfrentarse al mundo; en primer lugar, sus complejas capacidades motóricas, que debe adquirir por su propio esfuerzo, incluso la marcha erguida, que, lejos de ser una dotación “natural”, necesita ser aprendida (Gehlen, 1966: 180ss.).

Especialmente debe el hombre adquirir el control de su vida pulsional. Por su carencia de instintos en sentido estricto, padece de una “sobrecarga pulsional” [*Triebüberschuss*]<sup>12</sup>, en el sentido de que sus pulsiones, a diferencia de lo que ocurre en los animales, ni están pautadas cíclicamente ni se transforman automáticamente en acciones consumatorias ligadas a la satisfacción de su fin biológico específico (acciones que suprimen la pulsión una vez ejecutadas). Al contrario, por falta de regulación instintiva, las pulsiones biológicas pueden desvincularse en el hombre de su fin biológico natural y conducirlo a una “proliferación lujuriosa” [*luxurieren*], neologismo que Gehlen acuña

10. La noción de “ser carencial”, como el propio Gehlen reconoce en la introducción a *El hombre*, es original de Herder. Al final del apartado primero de la primera parte de su *Tratado sobre el origen del lenguaje* de 1772, Herder caracteriza en efecto al ser humano en comparación con el reino animal, como un ser afectado por “lagunas y carencias” [*Lücken und Mängel*], que sólo es capaz de compensar gracias a su competencia lingüístico-razional (Herder, 1964: 15-19).

11. El hombre es “un ser prático” (Gehlen, 1980a: 36), “el proyecto natural de un ser actuante” [“*Naturentwurf eines handelnden Wesens*”] (Gehlen, 1966: 2; en adelante citaremos el texto original alemán por esta edición); y en consecuencia: “La autodisciplina, la educación, el adiestramiento en el sentido de adquirir forma o mantenerse en ella; todo ello pertenece a las condiciones de existencia de un ser no terminado” (Gehlen, 1980a: 35-36).

12. El concepto de “*Triebüberschuss*” sería original de Seidel, 1927: 216 (cf. Fischer, 2009: 47, nota 75).

para la ocasión (Gehlen, 1966: 351); una proliferación que sin diques reguladores amenaza circunstancialmente con destruirlo. Si las pulsiones biológicas se traducen en el animal de forma automática y predeterminada en la correspondiente conducta instintiva, el hombre “abandonado por los instintos” no sabe de entrada qué hacer con ellas, y en este caso su aprendizaje tendrá por objeto la regulación o capacidad de “disciplinar” su vida pulsional. Por ello mismo el hombre, además de un ser destinado al aprendizaje [*Lernwesen*], es un ser capaz de y necesitado de disciplina o “amaestramiento” [*Zuchtwesen*] (Gehlen, 1966: 32, 356ss).

Las deficiencias que afectan al ser humano desde un punto de vista biológico son, como hemos dicho, compensadas por sus propias acciones y por los productos duraderos de sus acciones, el conjunto de los cuales constituyen lo que de un modo genérico se denomina “cultura”, que se convierte en su “segunda naturaleza”, auténtico “mundo circundante” y nicho “natural” del hombre<sup>13</sup>.

Las instituciones, como veremos a continuación, conforman el núcleo esencial o la “gramática” del mundo cultural, proporcionando estabilidad y continuidad a todas las creaciones humanas, facilitando su reproducción y transmisión indefinida, al tiempo que fungen como apoyo externo regulador de la difícil vida pulsional de un ser aquejado por una peligrosa plasticidad, a modo de “refuerzos exteriores” que “hacen fiable la parte interna de la moral” (Gehlen, [1957] 1993: 39-40)<sup>14</sup>.

### 3. LA FILOSOFÍA DE LAS INSTITUCIONES COMO TAL

En el lenguaje cotidiano la palabra “institución” evoca nociones como “permanencia”, “estabilidad”, carácter colectivo y “regulación”, propiedades que en virtud de la fuerza institucional, se superponen a una realidad circundante carente de ellas<sup>15</sup>.

13. “Como consecuencia de su primitivismo orgánico y su carencia de medios, el hombre es incapaz de vivir en cualquier esfera de la naturaleza realmente natural y original. [...] La esencia de la naturaleza transformada por él en algo útil para la vida se llama cultura y el mundo cultural es el mundo humano” (Gehlen, 1980a: 42-43).

14. Habermas, buen conocedor de la antropología filosófica desde su época de estudiante en Bonn, atribuye aproximadamente la misma función al derecho: “El derecho puede compensar las debilidades de una moral exigente que, sin embargo, cuando se consideran las consecuencias empíricas, sólo proporciona resultados cognitivamente indeterminados y motivacionalmente inciertos” (Habermas, 1999: 251).

15. Estas nociones coinciden en lo esencial con el sentido etimológico del término:

Cualquier “institución” prescribe efectivamente modos de actuar obligatorios a determinados tipos de conducta: en el siglo II los doce libros *Institutionis oratoriae* de Quintiliano prescribían normas al discurso forense o político en la Roma imperial; las *Institutiones grammaticae* de Prisciano la sintaxis normativa de la lengua latina en el siglo VI, las *Institutiones* del derecho romano recopiladas por Gayo en el siglo II prescribían conductas de obligado cumplimiento (u obligada abstención) jurídicamente sancionadas, como lo harán cuatro siglos más tarde las *Institutiones Iustianiani* recopiladas por el emperador bizantino.

El campo semántico al que remitía el sustantivo “institución”, que en un principio parece haberse restringido al terreno de la ordenación o fundación de determinadas ramas del saber<sup>16</sup>, se trasladará con el tiempo al terreno social, pasando a designar los mecanismos ordenadores o reguladores de determinadas interacciones humanas. Al menos desde finales del siglo XVIII encontramos en Francia un uso genérico del término “institución” aplicado a fenómenos sociales políticos, civiles o religiosos dotados de cierta estabilidad y que recoge en lo esencial el semantema de la palabra que ha permanecido invariable prácticamente hasta hoy<sup>17</sup>. En el manifiesto antiliberal de 1814, *Essai sur les principes générateurs des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Joseph de Maistre usará el término con idéntico significado y formando parte de los mismos sintagmas de los que podemos encontrarlo formando parte todavía hoy<sup>18</sup>.

el sustantivo latino *institutio-onis* significa “disposición”, “plan”, “formación”, “instrucción”, “institución”. El verbo de la tercera conjugación *instituo -ere -tuti -tutum*, por su parte: “poner” (las plantas del pie sobre el suelo), “preparar”, “disponer”, “formar” (las tropas en orden de batalla), “establecer”, “educar” (Vox, 1990: 253).

16. Todavía Leonhard Euler titulará sus trabajos de constitución o fundamentación de algunas ramas de las matemáticas: *Institutiones Calculi Differentialis* (1765), o *Institutiones Calculi Integralis* (1768-1770).

17. En ese sentido lo emplea ya Diderot en 1771 en su *Suplemento al viaje de Bougainville* cuando se refiere al “yugo” de las “instituciones políticas, civiles y religiosas” diseñadas por “un puñado de bribones”: “J’en appelle à toutes les institutions politiques, civiles et religieuses, examinez-les profondément; et je me trompe fort, ou vous verrez l’espèce humaine pliée de siècle en siècle au joug qu’une poignée de fripons se promettait de lui imposer” (Diderot, 1771: 48-49, esta referencia y buena parte de las siguientes están tomadas del detenido estudio de conjunto de Lourau, 1988: 23-144). Saint-Just en sus *Fragments sur les institutions républicains*, de 1794, afirmará que “es necesario sustituir, mediante las instituciones la influencia personal [del monarca] por la fuerza y la justicia inflexible de las leyes” (en Lourau, 1988: 36).

18. De Maistre define el cristianismo como “la plus grande des institutions imagina-

Como término casi técnico en la jerga de las ciencias humanas (y de la sociología en particular), podemos encontrar “institución” ya en el *Curso de filosofía positiva* de Comte de 1830, que se refiere en diversas ocasiones a la “institución” de la familia o del capital (Roggero, 1986: 925). Hipólito Taine, en carta a Guizot, convierte a las instituciones (en el mismo sentido en el que lo hará Gehlen), en garantes y condición de posibilidad de una vida civilizada<sup>19</sup>.

Aproximadamente un siglo después se iniciará el estudio de las instituciones en la sociología teórica y la antropología cultural. Los precursores parecen haber sido también franceses, y en concreto los juristas Hauriou y Renard, quienes subrayarán (en la línea en que lo habían hecho los pensadores tradicionalistas), el carácter fundacional y estabilizador que tienen las instituciones para las sociedades<sup>20</sup>.

En Estados Unidos, y aparentemente de forma independiente de sus inmediatos predecesores franceses, Mead y Malinowski inician el estudio de las instituciones desde el punto de vista de la psicología social y la antropología cultural. En su estudio clásico publicado en 1934, Mead las define como un sistema de acción organizado que suscita expectativas recíprocas en el comportamiento de todos los miembros de un grupo<sup>21</sup>. Malinowski, que

bles” (De Maistre, 1814: 20), y en diversos lugares se refiere a las: “institutions établies” (De Maistre, 1814: 61), “institutions politiques” (De Maistre, 1814: 67), “institutions nationales” (De Maistre, 1814: 94), “institutions sociales” (De Maistre, 1814: 100), “institutions civiles et religieuses” (De Maistre, 1814: 100).

19. “La historia muestra que los gobiernos, las religiones e iglesias, todas las grandes instituciones son los únicos medios a través de los cuales el hombre animal y salvaje (*l’homme animal et sauvage*) alcanza su pequeña porción de razón y justicia” (en Gehlen, 1973: 100, que lo toma de De Jouvenel, 1955: 295).

20. “Tanto en el derecho como en la historia, las instituciones representan la categoría de la duración, de la continuidad y de lo real; la operación de fundarlas constituye el fundamento jurídico de la sociedad y del Estado” (Hauriou, 1925, en Lourau, 1988: 53); “son las instituciones las que hacen las reglas del derecho, y no las reglas jurídicas las que hacen las instituciones” (en Lourau, 1988: 61); “Permanencia en la sucesión del tiempo, unidad de ser en la diversidad de los órganos: eso es la institución” (Renard, 1930, en Lourau, 1988: 64).

21. “The institutions of society are organized forms of group or social activity – forms so organized that the individual members of society can act adequately and socially by taking the attitudes of others toward these activities” (Mead, 1967: 261-2). En un estudio temático ocho años posterior, se introduce la perspectiva funcionalista: la institución sería una “estructura social y el mecanismo con el que la sociedad humana organiza, dirige y desarrolla las actividades multiformes que se requieren para satisfacer

promoverá la perspectiva funcionalista, las definirá de forma muy parecida como “una organización de seres humanos con un fin predado al que se someten y que es reconocido por la sociedad” (Malinowski, 1949: 85)<sup>22</sup>. Talcott Parsons, de forma algo más imprecisa, hablará de ellas en *El sistema social* (1951) como subsistemas del sistema o estructura social total, tendentes a estabilizar ciertos roles convirtiéndolos en obligatorios para determinados grupos sociales, cuyo contraconcepto límite sería el de *anomia*., un comportamiento no atendido a norma, expectativa o restricción alguna<sup>23</sup>.

En Alemania Gehlen dará a conocer su antropología de las instituciones en *Urmensch und Spätkultur* [*Hombre primitivo y cultura tardía*], de 1956, cuyas tesis esenciales retomará en 1969 con fines polémicos en *Moral und Hypermoral* [*Moral e hipermoral*], al hilo de la exposición de su ética antropológica de trasfondo biológico.

Ya en el capítulo 44 de la edición de 1950 de *El hombre* (titulado “Algunos problemas del espíritu”, que reelaboraba por su parte el último capítulo de la edición original de 1940, “Oberste Führungssysteme”, “Sistemas superiores de dirección”), había propuesto Gehlen un esbozo de su teoría de las instituciones<sup>24</sup>.

En dicho capítulo proponía el análisis de los aspectos sociales de su doctrina antropológica, al constatar cómo fenómenos tradicionalmente considerados pertenecientes a las “ciencias del espíritu” (“religión, arte, derecho, técnica”), estudiados tradicionalmente con los métodos de las ciencias “comprensivas”, dependían en su legalidad de determinados mecanismos sociales. Así lo habría demostrado Weber para el caso de las religiones, razón por la que su estudio requeriría de la ayuda de la sociología. Por esa razón el estudio científico de los “mundos” del “espíritu objetivo” en su “concreción

---

las necesidades humanas” (Barnes, 1942, en Roggero, 1988: 926).

22. En realidad “la ciencia real del comportamiento humano tiene que comenzar con la organización” (Malinowski, 1949: 83).

23. “Una *institución* es un complejo de integraciones de rol institucionalizadas que tiene significación estructural en el sistema social” (Parsons, 1989: 46, cursivas en el original); “La antítesis polar de la completa institucionalización es la *anomia*: la ausencia de complementariedad estructurada del proceso de interacción o, lo que es igual, el quebrantamiento completo del orden normativo” (Parsons, 1989: p. 46).

24. La historia editorial de *El hombre* puede leerse en Rehberg (1983: 751-5); la edición considerada definitiva es la sexta de 1962, que contiene ligeros retoques respecto a la cuarta de 1950.

histórica” necesitaría ser completado por el estudio de su “dimensión socio-lógica” (Gehlen, 1980a: 449)<sup>25</sup>.

La elaboración sistemática de una teoría de las instituciones quedará reservada con todo a *Urmensch und Spätkultur*<sup>26</sup>, como hemos dicho. La teoría elaborada en esta obra será completada al año siguiente con las observaciones sobre la sobrecarga de “subjetividad” a que se ve expuesto el hombre en la cultura occidental, recogidas en el ensayo *Die Seele im technischen Zeitalter [El alma en la edad técnica]* (Gehlen, 2004).

Analizaremos a continuación con algún detenimiento las que Habermas considerará “observaciones ingeniosas y agudísimas que van esparciéndose incidentalmente”, junto con “consideraciones profundas sobre la esencia de la ascesis” (Habermas, 2019: 109, 111) a lo largo de *USK*; una investigación que “busca las categorías antropológicas de las instituciones” (Gehlen, 1956: 21) en el marco de una “filosofía empírica” (Gehlen, 1956: 3). Con ellas Gehlen pretende elaborar una “filosofía de las instituciones”, que incluya la pregunta por su “origen y formas primarias”, formas que intentará rastrear en las culturas primitivas (Gehlen, 1956: 9)<sup>27</sup>.

Gehlen aspira a lograr un doble objetivo con su investigación sobre las instituciones: proponer, de un parte, una teoría sobre su posible génesis ob-

25. Gehlen traía a colación en este contexto sendos pasajes de Ruth Benedict y Malinowski. Parece que Gehlen entró en contacto con la antropología cultural norteamericana, muy presente en su obra desde entonces, gracias al acceso que se le facilitó en 1947, con su discípulo Schelsky, a la *American Library* de Karlsruhe (cf. Wiki deutsch, 2020, que remite a Rehberg, 2013: 18). Esa es la razón de que en la edición de 1950 de *El hombre* se encuentren diversas referencias a la teoría del “otro generalizado” de G. H. Mead, que darán a conocer al psicólogo social norteamericano por vez primera en Alemania (Fischer, 2009: 229), hecho nada desdeñable si tenemos en cuenta la importancia capital que Mead desempeñará en la sociología de Habermas, estudiante por entonces de veintiún años.

26. El libro conocerá otras dos ediciones ligeramente revisadas en vida del autor, en 1964 y 1975. Gehlen había concebido *USK* como la continuación lógica de *El hombre*, hasta el punto de que había pensado titularla “*Der Mensch. Bd. II*”, pero renunció al título por consejo de su editor (Rehberg, 1993: 914).

27. En ningún momento llega Gehlen a identificar la lista de entes colectivos que quedarían subsumidos en la categoría “institución”, si bien, a partir de los ejemplos que aduce de forma asistemática, se incluirían entre ellos al menos los siguientes: el matrimonio y la familia, el trabajo socialmente regulado en cualquier época (campo, industria, funcionariado), los sistemas de educación reglada, las organizaciones políticas, el estado, el derecho (la institución que “sella” la existencia de otras instituciones), y, en última instancia, como veremos, también el lenguaje.

jetiva (en el sentido de independiente de cualquier plan o acción deliberada) y, de otra, dar cuenta de su funcionalidad (estricta necesidad en realidad) para la vida humana, para concluir con una decidida apología de las instituciones frente a la tendencia al “subjetivismo” que amenaza su existencia en las sociedades occidentales desarrolladas.

Para Gehlen, como para Marx, el hombre es un ser de necesidades para cuya satisfacción necesita transformar el mundo. Como medio inmediato de dicha transformación el hombre se sirve de entrada de herramientas.

La construcción de una herramienta supone ya una capacidad de abstracción, en la medida en que entre el deseo biológico de comer y su consumación en el futuro gracias a la presa cazada por el uso de un cuchillo de piedra fabricado con el fin de matar animales, se ha producido un proceso de abstracción de la situación o necesidad biológica inmediata en el que aparecen “intereses o necesidades” secundarias (fabricar el cuchillo) respecto a las primarias (comer)<sup>28</sup>.

Gracias a la fabricación de herramientas, convertida progresivamente en actividad habitual o costumbre que tiende a perpetuarse en el tiempo como actividad rutinaria (y la posterior división del trabajo acontecida en el neolítico, que obliga a la especialización en trabajos complementarios para la supervivencia del grupo), aparece un nuevo fenómeno antropológico, a saber: la actividad fabricadora puede prescindir o “descargarse” de su fin primario (la satisfacción de la necesidad biológica a la que sirve como medio), para convertirse en una actividad buscada en virtud de lo que Gehlen llama un “comportamiento experimentante” [*experimentierendes Verhalten*]. Que este se ejecuta por mor del placer que el sujeto halla en el propio comportamiento, independientemente de la finalidad biológica a la que originalmente sirve. Se produce así el fenómeno de la “separación del motivo [de la acción] de la finalidad [biológica]”, gracias al cual la acción misma se convierte en “fin por sí mismo” (Gehlen, 1956: 31)<sup>29</sup>.

Gracias a la mentada separación, el comportamiento técnico “descargado” del fin biológico permite un enriquecimiento de motivos y de conductas perfeccionadoras, que quedan “liberadas” para metas más complejas y sofisticadas. En ello radica precisamente la posibilidad del perfeccionamiento de

28. En ese sentido la construcción de herramientas es ya un comportamiento “inteligente” y las herramientas paleolíticas serían “conceptos pétreos”, por así decir (“steinerne Begriffe”) (Gehlen, 1956: 11, 13).

29. Cf. todo el cap. 7 “Actuar como fin en sí mismo” (Gehlen, 1956: 29 ss.).



la cultura en cualquier terreno. En efecto, a partir de cierto nivel de desarrollo de las habilidades técnicas, llega el momento en que se diría que “se come” no para “alimentarse”, sino para estar en condiciones de llevar a cabo el trabajo necesario para el buen funcionamiento del trabajo o de la institución dentro de la que se trabaja. El objeto construido tiene en sí un “poder desencadenante”, convirtiéndose en una “especie de actualizador crónico” (Gehlen, 1956: 26) de la conducta que lo fabricó, lo que contribuye a la perpetuación de la conducta el tiempo<sup>30</sup>.

Las actividades productivas distribuidas entre los miembros de la sociedad (también las actividades rituales del culto), se vuelven con el tiempo cada vez más estereotipadas, y en la medida en que adquieren paulatinamente cierto cariz imperativo, se impregnan paso a paso de las propiedades de estabilidad y obligatoriedad que caracterizan las acciones reguladas por instituciones. El mecanismo de la “separación del motivo de la finalidad”, por su parte, permite que el trabajo regulado institucionalmente y la propia institución se conviertan ellos mismos en motivos impulsores y perfeccionadores de la conducta. Por ello mismo, las instituciones habrían surgido de un modo natural y no premeditado a partir de conductas cotidianas que con el tiempo se habrían convertido en costumbres estables y regladas, lo que facilitaría su reiteración. No se crearon por tanto como resultado de una acción premeditada o del acuerdo deliberado entre quienes las integran, por mucho que a posteriori pueda explicarse o legitimarse teóricamente su génesis y utilidad, de forma parecida a como la filosofía política surgió mucho tiempo después de que existiesen instituciones políticas vigentes y activas.

El conjunto de momentos o rasgos que definiría las instituciones sería por tanto el siguiente:

la independización y habitualización de grupos de motivos y procesos de acción; su virtual disociación de fines por medio de nuevos fines emergentes; el estado de satisfacción estacionario de necesidades primarias que desaparecen del campo motivacional, la trasposición de los momentos impulsivos en el objeto del comportamiento y la función de apelación o exigencia proveniente de él. (Gehlen, 1956: 39)<sup>31</sup>

30. Lo mismo sucede con cualquier trabajo especializado, por eso el “funcionario jubilado”, por ejemplo, añora su despacho de trabajo, sus actas y las rutinas que acompañaban toda su jornada laboral.

31. El juego es un modelo de actividad institucionalizada, en cuanto supone “un sistema de acciones relacionadas entre sí orientadas a una tarea determinada” (Gehlen, 1956: 42), que dirigido por un sistema de reglas compartidas facilita la realización de una tarea

Hasta aquí la teoría de Gehlen sobre el probable origen de las instituciones en la prehistoria de la humanidad, que da cuenta de lo que con cierta libertad podríamos llamar sus causas materiales (herramientas, materiales), eficientes (acciones habituales), y formales (reglas de conducta obligatorias).

Cabe preguntarse también por la causa final de las instituciones, su *télos* inconsciente sin el que su surgimiento y pervivencia no serían explicables.

Para Gehlen las instituciones existen porque sirven a la vida humana en general. Su utilidad o valor antropológico reside en el hecho de que satisfacen las necesidades biológicas humanas de modo duradero, proporcionando al mismo tiempo seguridad y estabilidad a la conducta. Las instituciones proporcionan una “infraestructura de estabilidad y continuidad” a la vida humana (Gehlen, 1956: 27).

Las instituciones tienden a estabilizar la conducta humana de diversos modos. Cumplen en primer lugar la función de lograr una “seguridad de la existencia” a través de lo que Gehlen denomina “satisfacción de trasfondo”<sup>32</sup>, una “categoría antropológica” novedosa que Gehlen pretende haber descubierto<sup>33</sup>. En efecto, el hombre, como cualquier ser vivo, necesita satisfacer necesidades biológicas, pero a diferencia de cualquier otro ser vivo, lo hace de un modo pre-visor o proyectivo, en la medida en que su desvinculación o independencia del *hic et nunc* espacio-temporal, que hace posible su “apertura al mundo”, le permite proyectar su vida en el futuro y angustiarse por adelantado por sus necesidades futuras<sup>34</sup>. Lograr por tanto una “satisfacción de trasfondo” de esas necesidades (la certeza de su satisfacción virtual a largo plazo), le proporciona la seguridad para “descargarse” de la preocupación permanente por ellas, liberando su atención y energías para fines y propósitos a largo plazo, fines y propósitos que no podría plantearse sin la seguridad vital garantizada por la satisfacción de trasfondo.

Todos los descubrimientos que a lo largo de la historia de la humanidad han contribuido a lograr una satisfacción de trasfondo de cualquier tipo han

delimitando “una red de posibilidades” de acción (ejemplo que Gehlen toma en préstamo expresamente de *Mind, Self and Society* de Mead).

32. “Hintergrundserfüllung” (*cf.* el cap. 12, “Satisfacción de trasfondo”, Gehlen, 1956: 56 ss.).

33. Por “categoría” antropológica entiende Gehlen los “conceptos fundamentales” que dan razón de “las propiedades esenciales irreductibles del hombre” (Gehlen, 1956: 8).

34. “El hambre futura ya le da hambre” (Hobbes, *De homine*, X, 3, en Gehlen, 1956: 58).

desempeñado por ello un papel clave en el proceso de humanización: el descubrimiento de la conservación del fuego en primer lugar como instrumento de defensa y protección siempre disponible, o el vestido y la vivienda, que protegen de las inclemencias meteorológicas de forma indefinida. El descubrimiento de la agricultura y la ganadería, sobre todo, permitió “descargar” al hombre neolítico de la permanente preocupación actual por el alimento, facilitando la progresiva especialización del trabajo, y con ella, una satisfacción de trasfondo cada vez más amplia.

La seguridad de trasfondo satisfaría sin embargo no sólo necesidades de tipo material, sino también otras de orden psicológico, como la necesidad de conexión o relación [*Zusammenhang*], de “proximidad duradera” (de “apego”, diríamos, expresado en términos de la psicología evolutiva actual) que todos los hombres experimentan desde la niñez, y que se ve satisfecha de entrada en principio por unas relaciones maternofiliales seguras. El anhelo de conexión o afiliación sería satisfecho en el hombre adulto gracias a su integración en entornos institucionales diversos, en la medida en que las instituciones crean marcos de interacción permanentes y regulados entre personas.

La satisfacción de trasfondo requiere por otra parte la continuidad previsible de las conductas que la hacen posible (la continuidad del trabajo agrícola, por ejemplo), una continuidad que es facilitada por las instituciones en cuanto estabilizadoras de las acciones, prescribiendo determinados comportamientos y prohibiendo otros, en particular las instituciones fundamentales de la familia, el matrimonio y la división del trabajo<sup>35</sup>.

La función estabilizadora de las instituciones no se agota empero en el terreno de las interacciones sociales, sino que se extiende también al ámbito de la conducta individual no directamente orientada a la interacción social, y en concreto a la vida pulsional y moral.

Para Gehlen el hombre es, como acabamos de ver, un viviente aquejado por un exceso de pulsiones biológicas no reguladas que corren el riesgo de degenerar en una “proliferación lujuriosa”<sup>36</sup>. La conducta humana se ve privada en relación con las pulsiones biológicas del papel protector que el instinto desempeña para el animal, papel que consiste en orientarlas median-

35. “Son las instituciones estables fundamentales como el matrimonio y la familia, la división del trabajo, la provisión que se reproduce a sí misma continuamente (trabajo del campo, etc.), las que garantizan la seguridad de la satisfacción de trasfondo para el individuo” (Gehlen, 1956: 60).

36. *Vid. supra.*

te conductas estereotipadas hacia una acción consumatoria con un sentido biológico supervivencial que hace desaparecer la pulsión. En ese sentido el animal no puede caer en una “proliferación lujuriosa”, porque la pulsión está siempre vinculada en él a la conducta y objetos que biológicamente le corresponden (“a priori”, por así decir). El hombre en cambio, aquejado por una reducción del instinto o pérdida completa de los instintos [*Instinktlosigkeit*], debe aprender con esfuerzo a dirigir la pulsión biológica hacia la conducta y objetos que biológicamente se adecuan a ella, ya que en él se da un hiato entre la pulsión y la acción consumatoria orientada a suprimir la pulsión, debido a su “apertura al mundo” (su propio mundo interior en este caso, que le permite el conocimiento objetivo de su vida pulsional y con él su distanciamiento del automatismo de la acción)<sup>37</sup>. Ese aprendizaje requiere un esfuerzo, un autodomínio, como hemos dicho, el autodomínio que las morales tradicionales denominaban con el término “ascesis”; ascesis que se vería facilitada una vez más “desde fuera” por el apoyo que proporcionan las conductas imperadas por el entorno institucional. Las conductas reguladas institucionalmente facilitan la ascesis individual en cuanto conductas socialmente exigidas y sancionadas. Precisamente la ascesis (a diferencia de la libertad, la igualdad, el progreso o el “humanitarismo”), habría sido uno de los elementos constitutivos de la moral cristiana no asimilado por la tabla de valores de la modernidad, a pesar de ser un factor clave del equilibrio psíquico e incluso de la “humanización”<sup>38</sup>.

Podría decirse por tanto que, desde el punto de vista de la economía pulsional, las instituciones desempeñan el papel principal de fijar, estabilizar y canalizar (“sublimar”, en definitiva, en terminología freudiana) las pulsiones biológicas privadas de una pauta instintiva de expresión, al modelar un comportamiento estable que “se encuentra en el hombre en el lugar en el que se encuentra la reacción instintiva en el animal”<sup>39</sup>.

37. Cf. Gehlen, 1956: 54 ss. y toda la tercera parte de la obra (“Leyes pulsionales. Carácter. El problema del espíritu”, Gehlen, 1956: 386 ss.).

38. “Si todavía se pudiera imaginar una salida [al hombre demasiado “natural” y “autocomplaciente” de las sociedades occidentales], la única sería el ascetismo, [...] forma de disciplina y estímulo, como concentración de autocontroles espirituales y volitivos” (Gehlen, A. [1952], 1983: 84-85). El ascetismo es una de las “categorías más elevadas” de la antropología, “una continuación del proceso de hominización” (Gehlen, A. [1952], 1983: 85).

39. Gehlen, 1956: 26; “El papel de todos los productos fabricados por el hombre – desde los aparatos y símbolos hasta las formas sociales- en relación con su constitución es el siguiente: que permiten secundariamente el automatismo del comportamiento negado

El *matrimonio* sería un ejemplo especialmente relevante del papel regulador que las instituciones desempeñan en relación con la vida pulsional, y en concreto con la pulsión sexual.

Es sabido que todas las culturas distinguen claramente entre relaciones sexuales libres y relaciones matrimoniales reconocidas y con efectos legales (incluso cuando sólo disponen de un derecho consuetudinario), y no por casualidad. El nacimiento y cuidado de los hijos, fin *biológico* de la relación sexual, requiere, mucho más en el hombre que en cualquier otro animal, de un prolongado periodo de crianza, que sólo es óptima de acuerdo con Gehlen cuando padre y madre cooperan en ella, y por tanto permanecen unidos. La estabilidad necesaria de esa unión, que garantiza adecuadamente el fin de la reproducción y educación de la prole, se logra en virtud de la institucionalización de la relación gracias a las reglas matrimoniales, reglas que estipulan derechos y deberes reconocidos públicamente entre los cónyuges y respecto de los hijos; y que sostienen un comportamiento regulado que fortalece la permanencia de la unión más allá de las veleidades de la inestable vida emocional o pulsional de los cónyuges, de modo que la relación se “objetivaría” a través de su “enajenación” en el marco institucional<sup>40</sup>.

En realidad, si la libertad, de acuerdo con un viejo *motto* de la filosofía moral, consiste en el sometimiento de la voluntad a las obligaciones que impone el deber frente a la arbitrariedad del deseo, el así el “enriquecimiento de la motivación” que supone la acción libre (liberación de pulsiones biológicas y sometimiento a deberes), sería facilitado por las conductas habitualizadas que fomentan las instituciones. La libertad presupone de algún modo la “descarga por estabilidad”<sup>41</sup> que ellas facilitan.

Pero la productividad de las instituciones para la vida humana va mucho más allá de los rendimientos materiales, psicológicos o morales que acabamos de considerar. Los mecanismos institucionales muestran también según Gehlen su eficacia insustituible en el desarrollo de las facultades cognitivas, y del lenguaje muy en particular.

primariamente y, con ello, sobre todo, la regularidad no precisamente obvia del comportamiento en relación con las cosas y de unos hombres con otros” (Gehlen, 1956: 47).

40. “Lo biológico, lo económico, la progenie, la alimentación y la necesidad son más fuertes [que el deseo o los sentimientos], y la relación tiene que objetivarse, cosificarse más allá de la exclusividad de tales individuos; en una palabra, enajenarse en una institución” (Gehlen, 1953, en Apel, 1985: 199-200, cursivas en el original).

41. Gehlen, 1956: 32.

El lenguaje exhibe efectivamente propiedades “institucionales”. En un pasaje que a nuestro modo de ver contiene *in nuce* la intuición fundamental sobre la que se elevan las “éticas discursivas” de Apel y Habermas, Gehlen atribuye al lenguaje las siguientes tres propiedades institucionales: el lenguaje “estabiliza” en primer lugar la pluralidad caótica de los datos sensibles para unificarlos en objetos<sup>42</sup>, pero tiene al mismo tiempo la virtud más genuinamente institucional de fungir como la herramienta principal de la comunicación; comunicación que permite la reflexión y discusión sobre realidades no físicamente presentes, pero que lo están virtualmente gracias al lenguaje. Y posibilita por último, en tercer lugar, la acción humana concertada a partir de un previo “estar ya de acuerdo” sobre el significado de las palabras. Nos permitimos citar el pasaje en cuestión en toda su extensión por su carácter que se nos antoja verdaderamente precursor:

Se debe entender en este sentido incluso el lenguaje como institución, porque establece núcleos de estabilización en la percepción, y más allá de ellos en el comportamiento recíproco de los hombres. El mero nombre que una cosa porta, la convierte, como a la percepción, en objeto en idéntico sentido, pero además *proporciona la oportunidad de un comportamiento consensuado* incluso en ausencia de esa percepción. Una cosa aparece en su nombre cuando puede ponerse en funcionamiento con el propio sonido sobre la misma cosa un *acuerdo virtual* con otros, y sobre todo una *cooperación virtual* con otros, ya se encuentre o no la cosa ante los ojos. Más aún, parece que en los estratos más profundos de las lenguas el nombre hubiese “fijado” la esencia, la hubiese exorcizado. (Gehlen, 1956: 195-6, cursivas nuestras)

Por lo demás, no sólo el lenguaje, base del acuerdo, de la acción coordinada y por tanto de las instituciones y de la cultura en general, es una realidad institucional, sino que las instituciones son igualmente necesarias para el progreso científico y artístico, puesto que el progreso en cualquier ámbito presupone el dominio automatizado de una infraestructura de capacidades jerárquicamente ordenadas que permiten, una vez convertidas en hábitos, la aparición y resolución de nuevos desafíos intelectuales o técnicos que no se podrían plantear, ni mucho menos resolver, sin el dominio de esas com-

42. El papel lenguaje (o del lenguaje-concepto), como configurador de “realidades” a partir de los estímulos captados sensiblemente también había sido tematizado ampliamente por Herder en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*.

petencias previas, dominio que “descarga” la atención para dirigirla hacia problemas cada vez más sofisticados<sup>43</sup>.

El desarrollo de las competencias y capacidades teóricas o técnicas necesita empero él mismo, una vez más, de un entorno institucional en el que son conservadas y “educadas” y sin el que no podrían perfeccionarse (Gehlen, 1956: 282)<sup>44</sup>.

#### 4. LA AMENAZA DE LA SUBJETIVIDAD EXACERBADA

A la estabilidad de cualquier conducta lograda gracias a las instituciones opone enérgicamente Gehlen las tendencias dominantes de la cultura contemporánea, aquejada de una subjetividad exacerbada que tiende a producir sujetos anómicos privados de referencias institucionales; y destinados a convertirse en su única y solipsista autorreferencia de conducta. La cultura europea moderna, especialmente a partir de la Ilustración, habría potenciado hasta tal punto la esfera de la subjetividad, que cargaría a la persona con la obligación demasiado pesada de tener que elegir por sí misma siempre y en cada caso la acción adecuada a cada situación.

El proceso de subjetivización de la experiencia en occidente habría conocido tres hitos principales según Gehlen: la aparición del cristianismo con su descubrimiento del “hombre interior” y su desdivinización de las instituciones (privadas así de sus antiguas teogonías legitimadoras); la Ilustración y su promoción exacerbada de la conciencia de los derechos individuales (en detrimento de la conciencia de la pertenencia a todos sociales respecto a

43. “Costumbres especializadas desarrollan un umbral de estimulación creciente, tanto reacciones motóricas y sensibles finas como una escala diferenciada de esquemas de pensamiento” (Gehlen, 1956: 79); “las funciones espirituales superiores pueden sobrevolar y dejar tras de sí el “aparato” del lenguaje, pero sólo pueden haber ganado a través de él la libertad de su amplitud de extensión” (loc. cit., idea que Gehlen toma en préstamo de la recensión de N. Hartmann sobre *El hombre* publicada en 1941 en las *Blätter für deutsche Philosophie*, Gehlen, 1956: 79).

44. Llamativamente Popper, en otro contexto, y desde presupuestos completamente distintos a los de Gehlen, apunta igualmente hacia el carácter institucional de la praxis científica como garantía de su objetividad: “Es interesante que lo que normalmente se llama *objetividad científica* se basa, hasta cierto punto, en instituciones sociales. ... es el carácter público de la ciencia y de sus instituciones el que impone una disciplina mental sobre el hombre de ciencia individual y el que salvaguarda la objetividad de la ciencia y su tradición de discutir críticamente las nuevas ideas” (Popper, 1973: 170-1).

los cuales existen también deberes); y el trabajo tecnificado, que conlleva un extrañamiento del mundo natural. El conjunto de estos acontecimientos ha conducido al hombre de las sociedades avanzadas a una “pérdida de realidad” [*Realitätsverlust*], a un “extrañamiento del mundo” [*Weltfremdheit*] o pérdida del mundo [*Weltverlust*]<sup>45</sup>.

La inflación de la subjetividad tiene que ver con un “estado de toma de conciencia crónica del yo” que iría acompañado de un “hartazgo del espacio de la representación” y un correlativo “empobrecimiento del círculo de acción”<sup>46</sup>. El “empobrecimiento del círculo de la acción” es consecuencia, por otra parte, de una sociedad burocratizada y de un trabajo tan tecnificado y especializado que priva al trabajador, a diferencia de lo que sucedía con el artesano del Antiguo Régimen, de un contacto directo con la naturaleza y con la totalidad del proceso de manufacturación del producto, limitando su participación a la ejecución de simples actos maquinales repetitivos. Todo ello genera una “experiencia de segunda mano” con cierto grado de irrealidad frente a la experiencia “de primera mano” de que disfrutaba el trabajador de la época preindustrial. La sobreabundancia de información no asimilable (recordemos que Gehlen escribe esto ¡en 1957!), divulgada por los medios de comunicación de masas, se encarga de completar la tarea<sup>47</sup>. El abigarrado, sobreabundante y caótico universo de vivencias psíquicas reflejas de todo tipo acaba convirtiéndose con el tiempo en un mal “sustitutivo de la vida” [*Lebensersatz*] y de la acción. Si a ello se añaden los “síntomas de decadencia” que Gehlen percibe en la sociedad occidental motivados por el “luis-felipismo” ambiental en el que “el placer y la ganancia se han convertido en una exigencia jurídica” (Gehlen, 1956: 119), se comprende la crítica cultural conservadora que Gehlen lanzará contra todo el conjunto y que formulará solemnemente en 1952 en su conocida y airada declaración “institucionalista antiilustrada” (Habermas), en la que, de la mano de una manifiesta hostilidad contra la clase de los intelectuales, reivindica una “vuelta a la cultura” como remedio para los males de una sociedad sobrecargada de subjetivismo:

45. Gehlen, 1956: 126, esta constatación constituye la hipótesis histórica de partida de *Moral e hipermoral*.

46. Gehlen, 1956: 125, 127.

47. El flujo inasimilable de información genera un “mar de inseguridad” (Gehlen, 2004:54) gestionado por la “máquina de pensar de la prensa, los radios, los cines” (Gehlen, 1956: 49).



Sustento una opinión decididamente contraria a la del siglo XVIII: es hora de un anti-Rousseau, de una filosofía pesimista que tome la vida en serio. Para Rousseau, la “vuelta a la naturaleza” significa: “la cultura pervierte al hombre [...]”. Muy por el contrario, hoy nos parece a nosotros que en el caso del ser humano el estado natural es el caos [...]. Cultura es lo improbable, o sea, el derecho, la moralidad, la disciplina, la hegemonía de la moral. [...] Cuando se imponen los charlatanes, los diletantes, los intelectuales insustanciales; cuando empieza a sonar el viento de la frivolidad generalizada, entonces también se relajan las instituciones más antiguas y las corporaciones profesionales severas: la legislación se torna flexible; el arte, neurótico; la religión, sentimental. [...] ¡Volvamos a la cultura! (Gehlen, [1952]. 1993: 78)<sup>48</sup>

## 5. CONCLUSIÓN: ACTUALIDAD DE LA TEORÍA DE LAS INSTITUCIONES DE GEHLEN

Como señalamos al comienzo, la propuesta antropológica de Gehlen es, entre los fundadores de la antropología filosófica, la que conoció una presencia más dilatada en la filosofía alemana hasta los años setenta e incluso hasta finales del siglo XX.

Nociones capitales de su antropología constituyen además motivos recurrentes, y en cierto modo tesis de fondo, del pensamiento de dos miembros destacados de la llamada “generación escéptica” de la posguerra como Odo Marquard y Hans Blumenberg (Marquard, 2001, Blumenberg, 2011).

Su institucionalismo radical unido a su ultraconservadurismo político suscitó las suspicacias inevitables de los autores en el entorno de la Escuela de Frankfurt, autores que no dejarán empero de reconocer la valía de muchos de sus análisis (Habermas, 1977: 100-109)<sup>49</sup>.

Gehlen fue sin duda un “pionero de la investigación sobre las instituciones” (Arlt, 2001: 153), y un agudo crítico cultural (conservador) de la sociedad de su tiempo, que en muchos de sus rasgos todavía es la nuestra. Se le ha achacado su insensibilidad respecto a la complejidad de los procesos sociales e históricos únicos que moldean en cada caso el surgimiento y permanencia de cada institución, el haber sido “ciego para los procesos sociales de formación [de instituciones]” (Rehberg, 1994: 541, en Arlt: 154): si bien podría alegarse en su favor que en ningún momento pretende Gehlen haber

48. Trece años más tarde insistirá en el mismo diagnóstico en *Moral e hipermoral* en unos tonos si cabe más sombríos (Gehlen, 1973: 95 ss., en el cap. 7, “Instituciones”).

49. Cf. además Habermas, 2019. Habermas entró en contacto directo con la antropología filosófica a través del director de su tesis doctoral en Bonn, Erich Rothacker.

elaborado una “sociología”, sino una “filosofía” de las instituciones, puesto que se mueve decididamente en el nivel epistémico de una antropología genuinamente filosófica, a pesar de todas sus protestas de filósofo de tendencia “empírica”.

Su insistencia quizás demasiado unilateral en el poder conformador de las instituciones, tanto de la conducta individual como de los procesos de interacción social, hasta lo que podría parecer una justificación de la eliminación de cualquier autonomía o libertad individual, no podía sino evocar la imagen todavía viva de masas compactas de escuadras uniformadas bajo el signo de la esvástica.

Más de medio siglo después, cabría decir que muchos fenómenos sociales contemporáneos más o menos disfuncionales que afectan a sectores muy vulnerables de la población, parecerían, en muy buena medida, haber venido a darle la razón. Cuando psicólogos y pedagogos, por ejemplo, se quejan de la “falta de autocontrol” de niños y adolescentes, que se traduce en problemas de comportamiento y bajo rendimiento académico, y que es debida en buena medida a la dejación por parte de los padres de su función de supervisión y monitorización de la conducta de sus hijos (padres que no se atreven a “poner límites”, como suele decirse), ¿no están pensando implícitamente, y casi a la letra, con las categorías de Gehlen de “estabilización de la conducta desde fuera”?<sup>50</sup>

Cuando los psicólogos insisten en la importancia de “crear rutinas” como una condición del bienestar psíquico (habitualizar conductas por tanto, y “descargar” a la subjetividad del esfuerzo de descubrir por sí misma la acción correcta en cada situación), ¿no hablan de nuevo el lenguaje de Gehlen?

La “terapia ocupacional” y la “distracción conductual” como remedios contra determinados desequilibrios psíquicos ¿no tienen que ver con la liberación mediante la “acción” de una “subjetividad sobrecargada” y potencialmente enfermiza?

Para terminar, el llamado “capitalismo emocional” y todo el *psicoturn* que ha invadido la pedagogía en los últimos años ¿no explota y exagera precisamente el sobreexceso de subjetividad que aqueja al sujeto de la cultura consumista de masas, al tiempo que lo recluye en un análisis morboso de sí

50. Cf. Baumeister y Vohs, 2004 sobre el autocontrol desde diversos enfoques psicológicos.

mismo que le dificulta una verdadera acción orientada a suprimir las causas objetivas de su malestar?<sup>51</sup>

Una sociedad aherrojada en los lazos de una férrea disciplina institucional anula sin duda la libertad del sujeto, pero un déficit institucional hace la libertad igualmente improbable por el extremo contrario, porque impide la estabilidad y fortaleza psíquicas necesarias que son condición de posibilidad de la libertad.

Sorprendentemente, muchos años antes que Gehlen, un autor nada sospechoso de tendencias autoritarias como Durkheim, ya había apuntado en *La división del trabajo social* (1893) y *El suicidio* (1897), la relación inversa entre integración social y malestar psíquico (tendencia al suicidio significativamente) por falta de regulación o *anomia*, en términos que se dirían escritos por el propio Gehlen:

La anomía, como estado social, es una *falta de dirección* que suele aparecer en las épocas de revolución social. En el individuo se corresponde con un desconcerto e inseguridad o lo que hoy se suele definir como *alienación o pérdida de sentido*. La anomia es un estado de la sociedad donde los valores tradicionales han dejado de tener autoridad, mientras que los nuevos ideales, objetivos y normas carecen de fuerza (Durkheim, 2008, en Palacio, 2010: 5)<sup>52</sup>

Si “una sociedad democrática, [...] una sociedad de libertades es incompatible con instituciones autoritarias fuertemente jerarquizadas, que favorecen a unos individuos y penalizan a otros” (Álvarez-Uría y Varela, 2009: 220), parece claro que es igualmente imposible una sociedad democrática compuesta de individuos frágiles psicológicamente, por falta de una adecuada

51. Para una crítica al giro emocional en la educación desde una perspectiva aristotélica y marxista respectivamente, cf. Carr, 2007, y Ecclestone y Hayes, 2009.

52. Durkheim observó con preocupación el sesgo individualista de la cultura industrial como consecuencia de la ruptura de los marcos morales de la sociedad preindustrial, especialmente el familiar. Los pasajes gehleanos *avant la lettre* en su obra son sobreabundantes: “la libertad (nos referimos a la libertad justa, a la que tiene la sociedad el deber de hacer respetar) es ella misma el producto de una reglamentación” (Durkheim, 1985, vol. 1: 4). “Una regla, en efecto, no es sólo una manera de obrar individual; es, ante todo, una manera de obrar obligatoria, es decir, sustraída, en cierta medida al libre arbitrio individual” (Durkheim, 1985, vol. 1: 5, cursivas en el original); “si la anomía es un mal, lo es, ante todo, porque la sociedad la sufre, no pudiendo prescindir, para vivir, de cohesión y regularidad” (Durkheim, 1985, vol. 1: 6), los diagnósticos de la sociología de Bauman sobre las patologías de las sociedades occidentales contemporáneas apuntan exactamente en la misma dirección (Bauman, 2006).

socialización en instituciones (familia, sistema educativo), que renuncian a su función de orientar, exigir y poner los límites necesarios que hacen posible un individuo psicológicamente fuerte, y autónomo en consecuencia, protegido frente a conductas manipuladoras o populismos políticos de cualquier signo. Se trata de encontrar el difícil equilibrio posible (aunque necesario) entre la “descarga” liberadora de la conducta que permiten las instituciones, y la posibilidad de una crítica racional meliorativa de las mismas (Apel, 1991:149).

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1996). “Actualidad de la antropología filosófica de A. Gehlen”. *Thémata: Revista de Filosofía*, 17, pp. 289-304.
- ÁLVAREZ URÍA, F. y VARELA, J. (2009). *Sociología de las instituciones. Bases sociales y culturales de la conducta*. Madrid: Morata.
- APEL, K. O. (1985). “La “filosofía de las instituciones” de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje”. En Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, vol. 1, pp. 191-214.
- APEL, K. O. (1991) “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”. En K. O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Península, pp. 147-184.
- ARLT, G. (2001). *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler.
- BARNES, E. H. (1942). *Social Institutions*. Englewood Cliffs; Prentice Hall.
- BAUMAN, Z. (2006). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- BAUMEISTER, R. F. y VOHS, K. D. (eds.) (2004). *Handbook of self-regulation: Research, Theory, and Applications*. New York: Guilford.
- BERGER, P. L. y Kellner, H. (1965). “Arnold Gehlen and the theory of institutions”. *Social Research* 32 (1), pp. 110-115.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, Th. [1968] (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BLUMENBERG, H. (2011). *Descripción del ser humano*. México: FCE.
- BÖHLER, D. (1981). “Arnold Gehlen: Handlung und Institution”. En SPECK, J. (Hsg.). *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, pp. 231-282.
- CARR, D., (2007). “Virtue, Emotions and Moral Ambivalence”. *Philosophy*, 84, 1, pp. 31-46.
- DE JOUVENEL, B. (1955). *De la souveraineté*. Paris: Génin.

- DE MAISTRE, J. (1814). *Essai sur les principes générateurs des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Paris: A la Société Typographique (disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41852g/f15.item.texteImage>).
- DIDEROT, D. [1771] *Supplément au voyage de Bougainville* (disponible en <https://www.bacdefrancais.net/diderot-supplement-voyage-bougainville.pdf>).
- DURKHEIM, É. [1902] (1985). *La división del trabajo social*. Madrid: Planeta-De Agostini, 2 vols.
- DURKHEIM, É. (2008). *El suicidio*. Madrid: Akal.
- ECCLESTONE, K. and HAYES, D. (2009). "Changing the subject: the educational implications of developing emotional wellbeing". *Oxford Review of Education*, 35 (3), pp. 371-89.
- FISCHER, J. (2006). "Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945". *Zeitschrift für Soziologie*, 35, pp. 322-347
- FISCHER, J. (2009). *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- FISCHER, J. (2016). *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- GEHLEN, A. (1953), "Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung". *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XL, 3.
- GEHLEN, A. (1980a) *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- GEHLEN, A. [1935] (1980b). "Der Idealismus und die Lehre des menschlichen Handelns". En Gehlen, A. *Philosophische Schriften. Gesamtausgabe*, vol. 2, Hrsg. von Lothar Samson, Frankfurt a. M.: Vittorio Klosterman, pp. 311-342.
- GEHLEN, A. (1956). *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Bonn: Athenäum-Verlag.
- GEHLEN, A. (1966). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt a. M.-Bonn: Athenäum Verlag.
- GEHLEN, A. [1969] (1973). *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag.
- GEHLEN, A (1993). *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós.
- GEHLEN, A. [1952] (1993) "La imagen del hombre a la luz de la antropología moderna". En Gehlen, *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós, pp. 73-86.
- GEHLEN, A. [1957] (1993) "Contribución a la historia de la antropología". En Gehlen, A., *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós, pp. 23-40.
- GEHLEN, A. (1994). *Imágenes de época: sociología y estética de la pintura moderna*. Barcelona: Península.
- GEHLEN, A. (2001). *Morale e hipermorale. La'etica pluralistica*. Verona: Ombre Corte.
- GEHLEN, A. [1957] (2004). "Die Seele im technischen Zeitalter". En Gehlen, A. *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und*

- Kulturanalysen*". *Gesamtausgabe*, vol. 6 (Hsg. K.S. Rehberg) Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, pp. 1-137.
- GEHLEN, A. (2021). *L'homme. Sa nature et sa position dans le monde*. Paris: Gallimard.
- GEHLEN, A. y ADORNO, Th. W. (1988). "¿Es la sociología una ciencia del hombre? Una conversación radiofónica entre Theodor W. Adorno y Arnold Gehlen". En Harich, W., *Crítica de la impaciencia revolucionaria*. Barcelona: Crítica, pp. 175-194.
- GEHLEN A., SCHELSKY, H. y JANTKE, C. (1962). *Sociología moderna*. Buenos Aires: Depalma.
- GONZÁLEZ-JARA, A. (1970). "El hombre según la teoría antropológica de Arnold Gehlen". *Anuario Filosófico*, 3, pp. 93-165.
- HABERMAS, J. [1973] (1977) "Philosophische Anthropologie (ein Lexikon-Artikel)". En Habermas, J., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 89-111.
- HABERMAS, J. [1994] (1999) "El vínculo interno entre estado de derecho y democracia". En Habermas, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, pp. 247-58.
- HAURIOU, M. (1925). *La théorie de l'institution et la fondation*. Paris: Bloud et Gay.
- HERDER, J. G. [1772] (1964), "Abhandlung über den Ursprung der Sprache". En Herder, J. G., *Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften*. Mit einer Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen von Erich Heintel. Hamburg: Felix Meiner, pp. 3-87.
- LOURAU, R. [1970] (1988). *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LOMBO, Luis Á. (2008). "El hombre entre la antropología y la técnica". *Anuario filosófico*. 41(2), pp. 363-381.
- MALINOWSKI, B. [1944] (1949). *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze*. Zürich. Pan-Verlag.
- MARQUARD, O. (1965). "Zur Geschichte des Begriffs philosophische Anthropologie", En E. W. Böckenförde et al., *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, pp. 209-239 (traducc. esp.: Marquard, O., 2007. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-textos, pp. 133-155).
- MARQUARD, O. (2001). *Filosofía de la compensación: escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona: Paidós.
- MEAD, G. H. [1934] (1967). *Mind, Self and Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- MIRANDA REBECO, P. (2012). "La descarga social de la subjetividad y sus figuras". *Alternativas cubanas en Psicología*, 3,9, pp. 60-72,
- MIRANDA REBECO, P. (2012). *La pre-comprensión de lo humano en la sociología de Luhmann. Raíces antropológicas del antihumanismo teórico luhmanniano*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.

- PALACIO, A. F. (2010). “La comprensión clásica del suicidio. De Émile Durkheim a nuestros días”. *Affectio Societatis*, vol. VII/12, pp. 1-12.
- PANSERA, M. T. (1991). *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*. Roma: Studium.
- PANSER, M.T. (2001). *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'uomo in Scheler, Gehlen e Plessner*. Milán: B. Mondadori.
- PARSONS, T. [1951] (1989). *El sistema social*. Madrid: Alianza Editorial.
- PLESSNER, H. (2017). *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction a l'anthropologie philosophique*. Paris: Gallimard.
- POPPER, K. R. [1957] (1973). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- RAULET, Gérard (2009). *La filosofía alemana después de 1945*. Valencia: Universitat de València.
- REHBERG, K.-S. (1993), “Nachwort des Herausgebers”. En Gehlen, A. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Gesamtausgabe, vol 3-2*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klosterman, pp. 751-786.
- REHBERG, K.-S. (1994). “Diskussionsbeitrag”, en Helmut Klages/Helmut Quariusch (Hg.) *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin: Duncker & Humblot, pp. 517-541.
- RENARD, G. (1930). *La théorie de la institution*. Paris: Sirey.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, J. L. (1989). “La antropología de la acción de Arnold Gehlen”. *Naturaleza y gracia*, 36/3, pp. 423-469.
- ROGGERO, E. (1986). “Institución”. En Franco Demarchi y Aldo Ellena (eds.). *Diccionario de Sociología* (adaptación española de Juan González Anleo). Madrid: Paulinas, pp. 922-8.
- ROSALES RODRÍGUEZ, A. (1999). “Técnica y naturaleza humana según Arnold Gehlen”. *Folios. Revista de la Facultad de Arte y Humanidades*, 11. <https://doi.org/10.17227/01234870>.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (1997a). “Sociología de las instituciones en la obra de Arnold Gehlen”. *Inguruak*, 17, 9, pp. 9-24.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (1997b). “Procesos de institucionalización simbólica de la sociedad: acercamiento a la obra de Arnold Gehlen”, *Bitarte: Revista cuatrimestral de Humanidades*, 12, pp. 49-70.
- SCHNÄDELBACH, H. [1983] (1991). *Filosofía en Alemania 1831-1933*. Madrid: Cátedra.
- SEIDEL, A. (1927). *Bewusstsein als Verhängnis*, aus dem Nachlass v. H. Prinzhorn. Bonn.
- VOX (1990). *Diccionario ilustrado latino-español, español-latino*, Prólogo de Vicente García de Diego, Barcelona: Bibliograf.
- WIKI DEUTSCH (2020). *Helmuth Schelsky*.

FRANCISCO DE VITORIA Y EMMANUEL LÉVINAS:  
LA DOCTRINA SOBRE LOS INDIOS Y LOS DERECHOS  
DEL OTRO HUMANO

*Francisco de Vitoria and Emmanuel Lévinas:  
The Doctrine about Indians and the Rights  
of the Human Other*

Joan Enric CAMPÀ MOLIST  
*Universitat Autònoma de Barcelona  
Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra*

Recibido: 6 de julio de 2020  
Aceptado: 27 de enero de 2021

RESUMEN

Si bien los Derechos Humanos se han edificado desde el principio de libertad e igualdad a la hora de mediar un encuentro interidentitario, tal como se expone en el postulado de Francisco de Vitoria, con el pensamiento de Emmanuel Lévinas pueden sufrir una conversión para ser erigidos desde otros principios: la responsabilidad y la illeidad. Ésta puede ser una importante conversión si la consideramos en un encuentro entre civilizaciones tan importante como el dado en 1492, cómo no, en la isla de Bohío (actual República Dominicana). Asimismo, desde la Doctrina sobre los indios de Francisco de Vitoria, se descifran puntos de sintonía y divergencia que ayudan a la reflexión levinasiana de los Derechos Humanos: los Derechos del otro humano.

*Palabras clave:* Emmanuel Lévinas; Francisco de Vitoria; libertad; igualdad; responsabilidad; Derechos del Otro humano.

ABSTRACT

Although Human Rights have been built from the idea of freedom and equality to mediating an inter-identity encounter, as exposed in the postula-



te of Francisco de Vitoria, Emmanuel Lévinas' thought can be converted the approach through other principles: responsibility and illeality. This can be an important conversion if we consider it as an encounter between civilizations as important as the one given in 1492, of course, on the island of Bohio (Dominican Republic). Likewise, from the Doctrine on the Indians of Francisco de Vitoria, points of harmony and divergence are deciphered that help the Levinasian reflection on Human Rights: the Rights of the Other Human.

*Keywords:* Emmanuel Lévinas; Francisco de Vitoria; liberty; equality; responsibility; Rights of the Other human.

## 1. PROLEGÓMENOS: DIÁLOGO ENTRE UN DOMINICO Y UN JUDÍO

Puede que resulte superfluo iniciar un trabajo como el presente anunciando el formidable espíritu intelectual y religioso de cada uno de los autores que aquí se abordan, por un lado el de un dominico español del siglo XVI y por otro el de un judío lituano-francés del siglo XX, pero se decide anunciarlo para destacar que: 1) indistintamente de la religión o doctrina que pertenecen, ambos autores coinciden en ciertos aspectos de una universalidad moral que considera y humaniza al «distinto», al «desconocido», al «extranjero», al «otro», 2) los principios de igualdad y libertad que hemos conocido durante el decurso de 2500 años para erigir la democracia, pueden estar al filo de su obsolescencia, y 3) la conversión ética de Lévinas puede ayudar resolver algunas de las lagunas jurídico-políticas relativas a un «encuentro interidentitario» basado en la diferencia. Sucede aquí, cuanto menos, que un dominico español que sufrió las sombras del colonialismo español en el Caribe del siglo XVI y un filósofo judío que vivió el terror de los campos de exterminio nazi, se arman, exclusivamente, de sensibilidad humana y de un sentido ético por el otro humano.

Se conjugan aquí tales pensadores, en un manuscrito extraído de la tesis doctoral de autor<sup>1</sup>, para imaginar soluciones al respecto del edificio teórico de los Derechos Humanos y, al mismo tiempo que hacemos malabares con nuestras esperanzas, alumbrar nuevas veredas de investigación y crítica. Inauguremos el decurso del trabajo con el contexto, pensamiento y obra de Francisco de Vitoria, para ubicarnos en la España imperial del siglo XVI y

1. Campà, Joan Enric (2021) *El problema de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos: una analogía y respuesta desde el pensamiento de Emmanuel Lévinas* (tesis doctoral). Universitat Autònoma de Barcelona. Bellaterra, Barcelona (España).

en la conquista del Bohío. El manuscrito finalizará, a modo de conclusión, haciendo retrospectiva de lo explicado con la óptica interpretativa del pensamiento de Lévinas, es decir, mediante la conversión de fundamento teórico de lo que cada uno de nuestros protagonistas viene a referirse a los (actuales) Derechos Humanos. Con este talante, pues, iniciamos.

## 2. EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL Y EL COLONIALISMO DEL SIGLO XV: SOMBRA Y BRILLOS EN EL CREPÚSCULO ISABELINO

El siglo XVII, igual que en muchos flancos europeos y a raíz del Humanismo, se inició en España una etapa de gran esplendor cultural conocida como “El Siglo de Oro”; iniciando con el fin de la Reconquista y el descubrimiento (y conquista) del Nuevo Mundo, coincidiendo con la dinastía de los Habsburgo, y abarcando dos períodos estéticos: el Renacimiento del siglo XVI (con los Reyes Católicos, Carlos I y Felipe II) y el Barroco del siglo XVII (Felipe II, Felipe IV y Carlos II). Un período tan glorioso como el presente es el que aglutina, en el mundo de las artes y las ciencias, personalidades tan excelsas como Antonio de Nebrija, Miguel de Cervantes, Luis de Góngora, Lope de Vega, Ignacio de Loyola, Diego Velázquez, y un largo etcétera que sirve como muestra del esplendor intelectual de tal período. Sin duda alguna, nos referimos a una etapa histórica que permitió florecer excelentes personalidades y legar un valioso firmamento intelectual. Desde el flanco de la filosofía y la teología (y en parte del Derecho) cabe mencionar a Francisco Suárez, Luís de Molina, José de Acosta, fray Bartolomé de las Casas o, como protagonista del presente estudio y dominico de la Universidad de Salamanca, al teólogo Francisco de Vitoria.

Desde la Filosofía del Derecho, Francisco de Vitoria heredó un fecundo pensamiento sobre el Derecho Natural, el cual se enraizaba desde la etapa de la Antigüedad griega y romana hasta la Patrística agustiniana y la Escolástica tomista. Sin duda alguna, una herencia tan prolífica como fructífera que serviría para dar un paso más allá en el vasto horizonte del conocimiento ético y jurídico. Los Derechos Humanos, en el siglo XV, todavía no eran lo que conocemos hoy día como tal, y, como fenómeno, no estaba desarrollado, sino que podían definirse como un cúmulo de pensamientos filosóficos sobre el derecho natural y el derecho de gentes que restaban en un estado embrionario, que quedaban reflejados tímidamente en algunos textos jurídicos. Se tenía como testigo de la promulgación de ciertos derechos fundamentales

la Carta Magna de 1215, y en un contexto jurídico tan precario como el presente, el descubrimiento y posterior conquista de las Américas supuso un gran reto intelectual, jurídico y diplomático por parte de los españoles; pocos hombres estaban preparados para alzar la voz en aras de una justicia universal. Menos aún para aquellos indígenas que quedaron bajo el dominio y sometimiento de los colonos. Vamos a ver, seguidamente, cual fue el contexto en el que se desarrolló nuestro teólogo y cómo floreció el concepto de Derecho Internacional.

Bien sabido es que la llegada del hombre europeo al Nuevo Mundo no se desarrolló de una manera, precisamente, pacífica, sino más bien autoritaria y violenta. Los recién llegados no auspiciaron paz en sus nuevas relaciones con los naturales de aquellas tierras, pues los indios eran tratados como animales o como simples herramientas de trabajo y explotación. Fue un fraile dominico español quien expresó el primer grito de libertad a favor de éstos, Antón de Montesinos, el día 21 de diciembre de 1511. La denuncia proclamada solicitaba un cambio en las relaciones entre los recién llegados y los indios indígenas. Fue, cómo no, un grito revolucionario que obligó a la corte de Fernando el Católico a movilizar juntas de teólogos y juristas para encauzar el gesto. En ese sentido, se proclamó la primera legislación de Indias para el buen trato hacia los indígenas, aunque, desde el parecer de fray Antón de Montesinos y otros de la comunidad dominica, resulto ser una solución insuficiente. Con los gritos dominicos que ansiaban libertad para los indígenas, se unió al movimiento Bartolomé de las Casas. También, a raíz de la importante implicación que tuvo la escuela salmantina en la defensa de la integridad personal de los indios (Agudelo 2011: 147), se inauguró un largo y profundo debate sobre las normas que deberían proteger a los aborígenes americanos, tal como se advierte en las leyes castellanas de Burgos y Valladolid (1513), y las bulas *Véritas Ipsas* y *Sulimis Deus* (1537):

De entre los teólogos que concurrían los círculos dominicos destacaba la figura de Matías de Paz, quien, además de ser catedrático de la eminente Universidad de Salamanca, escribió el primer tratado teológico-jurídico sobre los problemas sociales y políticos que florecían de la conquista española al Nuevo Mundo. Este fue un precursor (no muy lejano) de nuestro protagonista. Empero, fue Francisco de Vitoria quien manifestaría más fuertemente las cuestiones y preocupaciones sobre los indios, pues, si bien en *Sobre el poder civil* muestra ya ápices de su doctrina jurídica de carácter internacional, es en *De Indis* (o *Doctrina sobre los indios*) donde su pensamiento se refleja con más madurez y decisión. Es a partir de entonces cuando, con justicia, se

le atribuye la fundación del derecho internacional. Para argüir con fundamento la defensa de los indios se requiere, dice Vitoria, algo en común con ellos, es decir, un vínculo que radica en la naturaleza humana y se expresa con el derecho natural y en el derecho de gentes (como expresión de la ley divina).

Es la sensibilidad de un teólogo hacia «el otro» lo que hace avanzar, a pasos de gigante y haciendo florecer el fecundo derecho internacional, un eslabón clave para el desarrollo fenoménico de los Derechos Humanos (DD. HH. en adelante). El fundamento y sustrato filosófico de nuestro protagonista había alcanzado un alto nivel de madurez con el principio de igualdad y libertad, la noción de derecho natural y derecho de gentes que heredó y pulió, y, consecuentemente, construyó una doctrina filosófica-jurídica que abriría paso a un nuevo modo de encuentro entre civilizaciones.

### 3. FRANCISCO DE VITORIA Y LA HERENCIA ARISTOTÉLICA-TOMISTA: JUSTICIA, DERECHO NATURAL Y DERECHO DE GENTES

Francisco de Vitoria, ilustre dominico alavés, fue profesor de Teología en la Cátedra de Prima de la célebre Universidad de Salamanca. Con un espíritu sencillo y modesto, fue en su tiempo una personalidad tan admirada y reverenciada como consultada cual oráculo de la Cristiandad (Ruíz 1951: 33). Su pensamiento queda íntimamente tejido con la Teología, la Filosofía Moral, la Antropología y el Derecho, por lo que se le considera uno de los teólogo-juristas más representativos del pensamiento español y pionero en la reflexión y defensa del Derecho Internacional y los Derechos Humanos.

Cuando se aborda un tema tan delicado como el relativo a la justicia, uno debe ser consciente, recuerda nuestro teólogo, que se trata de una indagación al respecto de la virtud cardinal con más peso, y, en ese sentido, es menester abordarla desde el pensamiento aristotélico-tomista relacionado con la «virtud-dedicada-al-otro». Es por ello que en la indagación sobre Vitoria se encuentran vertientes muy similares a las de sus testadores, y en otros lares, cómo no, con significativos sesgos de innovación y transgresión, especialmente, vinculados al concepto de persona erigido desde la dignidad de todos los hombres. Como añadido, y a diferencia de la vertiente tradicional de la Escolástica, Vitoria (y otros salmantinos) inauguran la concepción individualista del Derecho «al definir el derecho como un poder moral que se tiene sobre lo propio» (Agudelo 2011: 146). La justicia es la virtud de virtudes

por no centrarse en uno mismo y relacionarse, directamente, con el otro. A diferencia de las demás virtudes, la justicia mantiene una relación preferencial para con los demás, para con el otro humano: vivir con templanza, con prudencia o con fortaleza sólo atañe (desde su fundamento) a uno mismo, no a los demás individuos.

La justicia es, tal como se ha mencionado líneas más arriba, la «virtud-dedicada-al-otro», el medio con el cual la mismidad se relaciona con la otredad, el canal de vinculación entre los distintos elementos que conforman el conjunto. Por eso mismo, el Estagirita y Tomás de Aquino se refieren a la justicia desde la igualdad (Aquino 1993: 962): lo igual corresponde por justicia, porque justa es la correspondencia entre iguales. Para nuestro teólogo de Vitoria, lo bueno no tiene cabida en la definición de la justicia, es decir, no todo lo bueno es necesariamente justo y no todo lo justo tiene que ser necesariamente bueno. Para encontrar exactitud en la definición debe acudir a «aquello que es debido», es decir, buscar el nivel de correspondencia que existe, por naturaleza, entre los elementos. Un ejemplo que expone Vitoria es la limosna. Ésta, a pesar de ser buena y equitativa, no es justa por no ser debida con relación a otro; «lo justo debe ser con relación a otro y que implique la necesidad de lo debido» (Vitoria 1967: 298). En cuanto al objeto de la justicia, Vitoria acude al resultado de la acción justa para definirla como objeto de justicia: lo justo es, pues, el efecto resultante (o igualdad) que surge de una acción justa (correspondida y debida).

Con relación al Derecho Natural, nuestro teólogo reflexiona en sintonía con Tomás de Aquino arguyendo lo siguiente: el derecho natural es justo en sí mismo por estar acorde con lo naturalmente establecido por la ley divina. Esto es muy distinto a lo establecido por convenio privado (entre hombres) o por convenio público con consentimiento (ley). En tal dirección, puede definirse el derecho natural como un derecho necesario que permanece fuera del alcance del ser humano, del mismo modo que lo sostuvo Aristóteles: «la justicia puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida» (Aristóteles 2010: 148). En este orden, pues, lo natural es lo conveniente en sí mismo (por naturaleza), pero tal como añade el teólogo, lo conveniente o necesario se rige por una graduación en virtud de la materia de la que se trate. Esto es así por la naturaleza marcada por Dios, sostiene Vitoria. En este sentido, el derecho natural se conoce a partir de la evidencia y la recta y natural razón que, con la luz de la lógica de principios, se conoce

lo que es justo y lo que es injusto (Vitoria 1967: 301). Además, añade el de Vitoria, por derecho natural se identifica aquello que «uno no desearía contra sí mismo». Volviendo a los flancos tomistas del asunto, el derecho natural es aquel derecho que además de ser necesario puede conocerse y ser un aporte para el hombre, y, por lo tanto, «lo que no determina en nosotros algún conocimiento, no es derecho natural» (Vitoria 1967: 305). Siguiendo el discurso, Vitoria arguye sobre la participación del derecho natural en la naturaleza viviente, pues tal como se declara en el libro de los Salmos, el derecho natural es aquello que la naturaleza ha enseñado a todos los animales.

En cuanto al *ius Gentium*, Vitoria lo define distintamente al derecho natural; no es justo en sí mismo sino en virtud de algún decreto humano basado en la razón. No depende de la equidad sino de algún otro interés, y tampoco se sigue necesariamente del Derecho Natural, pero sí es necesario para su conservación, pues «Cierto que el mundo podría subsistir si todo fuese común, [...] pero sería muy difícil evitar que los hombres cayeran en guerras y discordias» (Vitoria 1967: 309). Sostiene aquí que el derecho de gentes está más cercano al derecho positivo que al derecho natural, especialmente por aquello que lo convierte en derecho “de gente”; un común acuerdo entre naciones para validarlo (sin necesidad de ser justo o naturalmente bueno). De ello se infiere que el único fundamento del derecho de gentes es, en su máximo esplendor, la conveniencia de cada uno de los que validan; ya no es la naturaleza quien determina el derecho de gentes sino los hombres que buscan un provecho mediante el mismo.

Nuestro teólogo, para dar inicio a su tratado, acude al sentido de amistad y fraternidad para configurar su concepción de derecho natural y su ética de la responsabilidad. Entre indios y españoles puede haber costumbres y leyes (distintas, iguales o parecidas), pero lo importante es que ni unos ni otros pueden oponerse a los derechos otorgados por la naturaleza. Lo más sorprendente de todo ello no es (únicamente) la aparición de «derechos humanos» de una manera tan explícita, hasta entonces ocultos o subexplotados, sino la argumentación con la que nuestro teólogo: a) ubica la racionalidad humana en un punto nuclear para edificar y defender la dignidad de los indios b) justifica una guerra para la defensa de tales derechos. Tal como se puede inferir, Vitoria es testigo de la condición de los indios a partir de los informes que de La Española se hacen envío; éste es consciente del primitivismo y subdesarrollo que, tanto en las letras y artes como en las virtudes de convivencia, viven los nativos (Vitoria 1989: 65). En los informes que recibía nuestro teólogo, como curioso añadido y con un talante estratégicamente

insultante, se explicaba que el grado y profundidad intelectual de los indios era exageradamente inferior al de los españoles: «Ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia» (Vitoria 1989: 15).

Para concluir el presente apartado, es menester comunicar que Vitoria recalca que su postulado sobre los indios es caduco y pasajero. Se puede argüir, en su generalidad, que dicho carácter temporal es aplicable a todos los títulos y proposiciones que de ellos trata. Se inicia la presente indagación al respecto de cómo Francisco de Vitoria concibe el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho humano (como fundamento y sustrato de su postulado) con un carácter aristotélico-tomista, en su *Doctrina sobre los indios*. A partir de aquí, se realizará un análisis de su obra para vislumbrar cómo el teólogo consigue conjugar su pensamiento en aras de la justicia y la postura de «el otro». Iniciemos el abordaje de la obra.

#### 4. EL COMUNICADO DE VITORIA EN EL ENCUENTRO ENTRE DOS MUNDOS: LA DOCTRINA DE LOS INDIOS

Veamos ahora como se expresa nuestro teólogo en aras de la igualdad, dignidad y libertad de los indios en el salvífico manifiesto *Doctrina sobre los indios*, exponiendo su pensamiento indiófilo de una manera culminante y prudencial. En el mismo puede vislumbrarse cómo el derecho natural y el derecho positivo se entrelazan en virtud, especialmente, de la racionalidad humana; principal sustento para erigir el principio de igualdad, de libertad y dignidad humana durante la Modernidad. En este orden, y con esta línea reflexiva, nuestro teólogo reduce los postulados sobre derecho natural e *ius gentium* a ocho puntos de diálogo y reflexión.

Vitoria, inicialmente, se cuestiona si realmente los indios eran, antes de la llegada de los españoles, verdaderos dueños de sus bienes y sus pueblos, si eran verdaderamente merecedores del orden público y privado de su pueblo. Para ello, se acude al tratado ético de Aristóteles para indagar sobre la condición natural de servidumbre de algunos seres humanos (Aristóteles 2015: 66); «la razón no les basta ni para regirse a sí mismos, sino sólo para aceptar aquello que se les ordena; su energía está más en el cuerpo que en su alma» (Vitoria 1967: 66). De un modo parecido apunta el gran Tomás de Aquino al respecto de la natural e inherente servidumbre del ser humano (Aquino 1861: 149). Contra esto, nuestro teólogo arguye al respecto de la pacífica situación que vivían los indios antes de la llegada de los españoles (en armonía con

sus posesiones públicas y privadas), y, por lo tanto, deben ser considerados como dueños y señores. No al contrario.

Alguno sí podría decir que, en virtud de las Sagradas Escrituras, los indios no podrían ser poseedores de nada en absoluto por estar en pecado mortal, pero tal como promulga Vitoria, y tal como se definió en el Concilio de Constanza (1418), «el pecado mortal no impide el dominio civil y el verdadero dominio» (Vitoria 1989: 66). El dominio civil (o de propiedad) resulta vital para la supervivencia: para la alimentación se requiere alimento, ergo, ser poseedor de dicho alimento para sobrevivir. Como añadido, y en virtud del derecho divino postulado por Tomás de Aquino, ningún hereje (como los indios) pueden perder el dominio de sus bienes; dicha pérdida «es un castigo y en la ley divina no hay penas para la presente vida», y, además, sigue Vitoria, «sería contra el derecho divino y el derecho natural que se diera a uno el castigo antes de condenarlo (Vitoria 1989: 69-70). De todo ello se extrae que ni la herejía ni otro tipo de pecados mortales impiden que los indios sean poseedores de sus bienes públicos y privados, es decir, su derecho natural y su condición de vida.

Tal como sigue la tinta de Vitoria, se propone analizar de qué modo las criaturas irracionales no son merecedoras de dominio, es decir, que no tengan «derecho a tener derechos» (como escribiría la tinta de Arendt) en virtud de una falta, o supuesta falta, de racionalidad. Siguiendo varias proposiciones fundamentadas en postulados coetáneos a la época, se confirma el preponderante papel que adquiere la racionalidad a la hora de asignar derechos a un individuo: una criatura racional tiene dominio de sus actos, mientras que el bruto, además de no tener dominio de sus actos, tampoco lo tiene de otras cosas. En tal caso, Vitoria arguye que en virtud del juicio que ostentan los indios (por mínimo que sea), puesto que obedecen a un tipo de orden y religión, son dignos de llamarse animales racionales. Es conveniente no confundirse ante la actitud que tienen los indios por naturaleza, dice nuestro teólogo; una actitud medrosa, atontada y simple (Vitoria 1989: 98) pero que, tanto la vida matrimonial, las magistraturas, ordenes sociales, leyes, artesanos y mercados con los que cuenta su organización política, son un indicio (por mínimo que sea) de racionalidad (Vitoria 1989: 73). Lo principal en el hombre es la razón, y su uso práctico, y no puede negarse que los indios la poseen. Con todo lo expresado, Vitoria afirma que los indios, apoyados en su racionalidad y condición distinta a la de los españoles, sí son dignos de poseer sus bienes y pueblos, y dignos de llamarse verdaderos dueños de lo público y lo privado en sus tierras. El punto de encuentro para declarar jus-



ticia y dignidad es el grado de igualdad entre indios nativos y españoles, y tal graduación de igualdad deriva, proporcionalmente, del grado de racionalidad que pueden ostentar. Siguiendo con la frecuencia del tratado, seguimos de la afirmación que, en virtud de cierta racionalidad, los indios son dignos de llamarse verdaderos dueños de sus bienes y pueblos. Así pues, es momento de preguntarse con qué título los católicos/españoles son dignos de apoderarse de aquella región y de qué modo un pueblo o emperador puede, o debe, considerarse señor de todo orbe.

Según la tinta de Vitoria, ningún emperador ni pueblo puede considerarse dueño de todo orbe, puesto que el dominio de cada cosa existente queda asignado por derecho natural, derecho divino o derecho humano. Tal como postula Tomas de Aquino, y desde este pilar se apoya Vitoria, no existe ningún dueño de todo el orbe por derecho natural, a menos que nos refiramos a nuestro Creador desde la ley divina que Él mismo nos confirió (Aquino 1993: 750). Por derecho natural, sigue nuestro protagonista, los hombres son y viven libremente a excepción del dominio paterno y marital. Del mismo modo sostiene el Estagirita desde su Política, añadiendo, además, que el poder de la potestad civil también deviene de la naturaleza y, por ende, del derecho natural; la condición de animal cívico le confiere al hombre una potestad civil desde el derecho natural. En este último punto, Tomás de Aquino coincide con esta condición aristotélica del hombre (Aquino 1861: 217). Vitoria, contrariamente, difiere arguyendo que la potestad civil es fruto de la ley y convención legal, no por naturaleza.

Otro título vitoriano, tal como se ha mencionado anteriormente, sostiene que la amistad entre los hombres florece del derecho natural; todo animal ama a su semejante y, por ello, sería ir contra naturaleza evitar la campaña de los hombres pacíficos. De nuevo, el papel del principio de la igualdad reluce con fervor. Los indios, pues, harían injuria si no permitieran entrada y circulación a los españoles. Es por todo ello que nuestro teólogo sostiene que, si no hay perjuicio alguno contra el derecho natural que también acoge, cómo no, a los indios, debe haber por ley natural una relación entre españoles e indios. La clave es, para todo ello, la amistad que une a todo el género humano y la necesaria paz en el justo encuentro humano; tanto unos como otros están obligados por naturaleza a amarse y a respetarse (Vitoria 1989: 97). En este punto, sí podemos relacionar una ética de la responsabilidad al teólogo de Vitoria, al mismo tiempo que la relacionamos con la ética teleológica-aristotélica y la ética de la responsabilidad de Lévinas.

Avanzando con la tinta de Vitoria y con relación a las riquezas extraídas de la tierra y del mar, se sostiene que, desde el derecho natural, no pertenecen a nadie más que de aquel que las ocupa. Tanto el oro como otras riquezas provenientes de la naturaleza, no son jurisdicción de nadie, sino que, por derecho natural, pertenecen a su ocupante. Si los indios o españoles impidieran el cumplimiento del derecho natural o el derecho de gentes, se cometería una injuria y, con ello, se justificaría la guerra. Sería entonces, una guerra defensiva que finalizaría en la paz y la seguridad. A ello suma el teólogo los derechos de la guerra, destacando que, si a los españoles les está permitido hacer la guerra, a los indios les es lícito afrontarla en igual de condiciones. Esto es, con derechos. Una vez terminada la guerra, por *ius gentium* las cosas tomadas pasan a formar parte del vencedor. No obstante, «por parte de los indios serían necesarias dos cosas para que los españoles se decidieran con justicia al uso de la fuerza: primera, que los indios no quieran acceder de ningún modo a lo que se les propone, y segunda, que acudan los mismos a la violencia para impedir los derechos de los españoles» (Vitoria 1989: 14). Cabe mencionar que, según el pensamiento del mismo teólogo, no es suficiente que se dé la primera condición, sino que la segunda es, estrictamente, necesaria.

Con relación a la propagación de la fe cristiana, Vitoria sostiene que los españoles tienen el derecho a predicar y anunciar el Evangelio en las provincias indias; si bien unos como otros tienen derecho a transitar por tierras inhóspitas, también la tienen para predicar la verdad a aquel que la quiera escuchar, y más aún cuando se trata de la salvación y la felicidad. En caso contrario, unos u otros quedarían apartados de la palabra de Dios y del estado de Salvación: una privación que aleja del amor tanto para quien la prohíbe como para a quien le es privada. En este orden, si los indios no prohíben a los españoles exclamar la palabra del Evangelio, acepten o no acepten la fe cristiana, no es lícito para estos recibir la carga de la guerra. No puede haber, por derecho natural y derecho de gentes, guerra justa cuando no hay injuria.

Otro título expuesto por el teólogo se circunscribe en torno a la tiranía de los mismos señores indios, los cuales podrían sacrificar a hombres inocentes en virtud de leyes inhumanas o religiones inicuas. Tal como relata la palabra de Dios, el hombre debe cuidar al prójimo, y todos ellos, incluidos los indios, son prójimos de todos. Tal como sigue el teólogo, además de lo expuesto hasta el momento, existe una serie de obligaciones para con los socios y amigos. Con este esfuerzo en justificar una guerra entre españoles y nativos americanos, Vitoria acude a la caridad y dedicación al prójimo, y el empeño por el bien de éstos, que tanto se recuerda en las Santas Escrituras. Si

los indios, en este sentido, no perjudicaran a los españoles y éstos por igual, no habría justificación para la guerra justa, y ello propiciaría el comercio que enriquecería a ambos lados del género humano.

#### 5. LOS DERECHOS DEL OTRO HUMANO DE EMMANUEL LÉVINAS Y LA DOCTRINA DE LOS INDIOS

Con el andar de la presente lectura, uno puede identificar conceptos vitorianos con los cuales erigir una defensa teórica de los Derechos Humanos, especialmente el concepto de racionalidad, igualdad y amistad (o fraternidad). Tales conceptos, juntamente con el de dignidad humana, son los principios que han permitido un desarrollo fenoménico de los Derechos Humanos expresado, cómo no, en el transcurso histórico del ser humano. Empero, y tal como se ha comunicado en el inicio de este trabajo, tales principios fundacionales pueden sufrir una conversión positiva (tanto de alcance como de profundidad conceptual de los Derechos Humanos) si se interpreta el asunto desde la construcción ética de otros conspicuos filósofos.

Emmanuel Lévinas, filósofo lituano-francés (1906-1995), ha sido escogido para esta interesante analogía, generalmente, por la fecundidad de su pensamiento filosófico y el giro metafísico que éste propició, y, concretamente, por las siguientes razones: a) la experiencia vivida durante la Segunda Guerra Mundial y la sensibilidad intelectual con la que desarrolló su propia vereda filosófica b) la ética de la diferencia que inaugura en torno a la alteridad y la illeidad c) por adecuarse al encuentro entre civilizaciones (o grupos sociales) para vislumbrar el nivel de humanidad en el mismo d) el contenido de las Sagradas Escrituras que permeó en todo su sistema filosófico a modo de influencia, y que facilitan un acercamiento y diálogo con el saber de un dominico como el de Vitoria.

Inicialmente, debe puntualizarse que, si bien los Derechos Humanos se han edificado desde las grandes declaraciones de la modernidad con un largo devenir genealógico del principio de libertad e igualdad, con el pensamiento de Lévinas pueden sufrir una alteración para ser erigidos desde la responsabilidad y la illeidad. Claro está, desde una posición relacional con “el otro”. Para Lévinas, progenitor de una ética de la diferencia, inaugura una modalidad de entender la subjetividad que, muy distintamente a la noción moderna, revierte las relaciones humanas y el modo de entendernos a nosotros mismos; el yo ya no es contemplado desde la propia mismidad sino desde una

alteridad que se da en el llamado «acontecimiento antropológico». Dicho encuentro humano es la clave de toda conversión filosófica. Tal como descifra el propio Lévinas:

Esto no conlleva, sin embargo, el que debamos volver al punto de partida –a la pura reciprocidad– y que todo nuestro recorrido haya sido vano. Puesto que la justicia, la igualdad y la reversibilidad implicadas nacen de la intriga del «por el otro (Lévinas 1984: 345)

El acontecimiento antropológico es el nuevo tipo de encuentro entre el yo (mismidad) y el Otro (otredad). En este encuentro, el yo se topa de frente con el rostro del Otro, el cual anuncia (suplicando) la responsabilidad que radica entre todos los seres humanos. En la mirada hacia el rostro del otro descubro la responsabilidad que me une al otro; el rostro del otro es lo que nos prohíbe matar (Levinas 2015: 72). Dicho encuentro, sin necesidad de ninguna proclamación política o jurídica, convierte al prójimo en la voz que convoca los «derechos humanos» como un deber hacia el otro; no hay espacio para una concepción individualista de los mismos, sino una responsabilidad para con el otro que no puede rechazarse (Levinas 2015: 85). La subjetividad, en tal encuentro, se considera a sí misma deudora de cuidado por el otro, comportando que la expresión «ser humano» ya no tenga cabida en el pensamiento de nuestro filósofo, es la unicidad que nos define como auténticas unidades de un Todo (Ser). Para Lévinas, la dignidad no es ninguna construcción lingüística, ningún silogismo, ninguna edificación ontológica. Esta es, sin más, la infinita humanidad que se contempla en el rostro del otro durante el «encuentro antropológico».

En este orden, la libertad, la igualdad y la dignidad humana dejan de relacionarse, en su significado, con la especie o género al cual pertenece un individuo. La dignidad se iguala a la singularidad de cada individuo, mientras que la igualdad queda a los pies de la diferencia y del encuentro con el otro, y la libertad queda relegada por la responsabilidad que brota en este encuentro entre singularidades. La máxima expresión de la singularidad del individuo humano, es decir su carácter irreductible e insustituible, es la illeidad que contiene toda la dignidad humana. Una dignidad humana que, desde el encuentro con el otro en el acontecimiento antropológico, interpela al yo. Como puede inferirse, los principios de igualdad y libertad propios de la modernidad vitoriana, que, mediante el derecho natural (y en la Doctrina sobre los indios) procuraba abarcar a toda la humanidad, quedan derogados desde

la perspectiva levinasiana. Para el lituano-francés, cada individuo humano es portador de la entera dignidad de la humanidad.

En este orden de ideas, resulta inevitable realizar una conversión de la noción de “Derechos Humanos” por los “Derechos del Otro Humano”. Sólo de este modo el fundamento y alcance de tales derechos cobran sentido y posibilidad de realización. Los Derechos Humanos, pues, pasan a ser entendidos en clave de diferencia (no de igualdad) y de unicidad (no de dignidad). La dignidad, por su parte, ha procurado buscar desde la ontología aquello que, supuestamente, une a todos los seres humanos. La illeidad como expresión de la unicidad del Otro es, al mismo tiempo, fundamentación y alcance de los Derechos Humanos: los Derechos del Otro humano. Si bien los Derechos Humanos brindan una fraternidad entre iguales mediante el consenso, los Derechos del Otro humano se encuentran en la fraternidad de los distintos que conviven en el disenso. Tal como lo describe la tinta de Lévinas:

Bonté, vertu enfantine; mais déjà charité et miséricorde et responsabilité pour autrui et déjà possibilité du sacrifice où l’humanité de l’homme éclate rompant l’économie générale du réel et tranchant sur la persévérance des étants s’obstinant dans leur être: pour une condition où autrui passe avant soi-même. Désintéressement de la bonté: autrui dans sa demande qui est un ordre, autrui comme visage, autrui qui me regarde, même quand il ne me regarde pas, autrui comme prochaine et toujours étranger -bonté comme transcendance: et moi, le tenu à répondre, l’irremplaçable et, ainsi, l’élú et ainsi véritablement unique. Bonté pour le première venu, droit de l’homme. Droit de l’autre homme avant tout (Lévinas 1999, 218).

Una inconmensurable diferencia entre individuos humanos es lo que despierta en el acontecimiento antropológico el sentido de responsabilidad del uno por el otro; un deber expresado en la Doctrina de los indios desde conceptos relativos a la fraternidad y al bien común de las dos civilizaciones; al derecho natural emanado de la ley divina que vislumbra lo común entre distintos. No hay tiempo que perder en idear una igualdad inexistente, más sí en aceptar la diferencia y, especialmente, sentir la responsabilidad que de ésta emana. Ya no son importantes los Derechos que uno cree ser merecedor, sino los que debo ceder al otro en virtud de mi responsabilidad para con éste. Ya no tiene cabida la potencia racional del otro, sino la sensibilidad que propicia en mí la escucha suplicante de este otro y la responsabilidad que asumo desde el amor y compromiso por la dignidad humana. Dicha responsabilidad por la unicidad y lo absoluto del otro es infinita, y, por lo tanto, la libertad

que creía ostentar queda anulada; uno es tan infinitamente responsable del otro que resultaría impensable argumentar a favor de la esclavitud y el sometimiento del otro.

La presente perspectiva de los Derechos Humanos responde a una metafísica que anula la afirmación de la subjetividad para dar paso a la responsabilidad por la unicidad con el otro, por la condición de existente y por su excelsa singularidad; no es necesario buscar similitudes, sino contentarse con las diferencias. Con esa delimitación de la voluntad y proyección de la subjetividad (hacia la alteridad) se realza y eleva la responsabilidad que da paso a un nuevo modo de libertad. Libertad es, pues, el amor que radica en mi responsabilidad para con el otro. Ya no hay espacio para centrismos y expresiones de discriminación, puesto que la mismidad no se ubica por encima de la otredad procurando anularla, como una civilización haría contra otra. La convivencia, en Lévinas y en Vitoria, ya no es una opción, sino la opción.

El encuentro entre civilizaciones ya no es un combate, ya no es un escenario de batalla donde las singularidades de cada civilización combaten entre sí para anular al otro, ya no es el espacio donde el Otro queda reducido a mi mismidad. El encuentro humano remite, a partir de ahora, a la humanidad entera. La universalidad que procuraba nivelar a todo ser humano mediante el concepto de la igualdad (comportando graves confusiones, altercados y muerte), queda relegada por la illeidad como unicidad, la cual no se agota en la individualidad y en el encierro del uno con el otro, sino que permanece abierta en la infinitud de nuestra singularidad y responsabilidad por el Otro.

Se trata, pues, de un acontecimiento ético, un encuentro humano en el que el Otro se impone al yo para anular su libertad. La universalidad con la que se edifican los Derechos del Otro Humano surge de este encuentro y de dicha anulación de la libertad; de este florecimiento de la responsabilidad para con el otro, de esta illeidad que abre las puertas a la infinitud de la humanidad a partir del rostro del Otro humano. La clave para comprender la justa responsabilidad que impera para con el otro es, cómo no, el amor:

La justicia procede del amor. Esto no quiere decir en modo alguno que el rigor de la justicia no pueda volverse contra el amor entendido a partir de la responsabilidad. La política, abandonada a sí misma, tiene un determinismo propio. El amor debe vigilar siempre a la justicia (Lévinas 1983: 11)

Otro aspecto que el pensamiento de Lévinas se distancia de la modalidad tradicional, y puede aplicarse en la interpretación del gran encuentro de ci-

vilizaciones que nos concierne, es su alejamiento de la racionalidad kantiana asignada a los Derechos Humanos. Kant formula una magnífica fundamentación de los Derechos Humanos con la segunda formulación del imperativo categórico: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» (Kant 2007: 42). Lévinas, para superar esta magnífica proposición, se inclina por la gratuidad del amor y del desinteresamiento de la bondad humana que, en la mirada hacia el rostro del otro, sabe leer su súplica y despierta en mí la responsabilidad hacia éste y toda la humanidad. En la Doctrina de los indios, Vitoria invita a la comunión pacífica entre civilizaciones en virtud del derecho natural que emana de la ley divina, una conjunción humana animada desde el amor de Dios que es expresado mediante su ley. Tal como se denota, en el pensamiento de Vitoria, no se identifican figuras levinasianas como “el rostro”, la “responsabilidad/cuidado”, o “el otro” como medida universalizada. Pero sí se descubren, como se menciona en el manuscrito, figuras como “iguales”, “fraternos”, o “prójimo” como medida cristiana; una equivalencia que ha suscitado la autoría del presente texto.

Con esta analogía puede inferirse cierta sintonía y deflexión entre doctrinas que se distancian con cinco centurias de historia. Sin embargo, muchas de las similitudes convergen en un sentido muy preciso, el que emana de las Sagradas Escrituras y que coincide con el judaísmo de nuestro filósofo lituano-francés (léase en sus Cuatro lecturas talmúdicas). El ánimo de defensa de Vitoria para con los indígenas expresa, en virtud del derecho natural emanado de la ley divina, una responsabilidad para con el otro basada en la unidad y similitud; una illeidad levinasiana que ilumina la dignidad humana desde el rostro del otro. Se trata, por lo mencionado hasta estas últimas líneas, de una defensa por la humanidad que supera toda construcción identitaria y social, una (posible) nueva medida de interpretación de los tan anhelados Derechos Humanos: los Derechos del Otro Humano.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUDELO RAMÍREZ, M. (2011). *El problema de la fundamentación de los derechos humanos*. Bogotá: Editorial Temis.
- ARISTÓTELES (2010). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES (2015). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.

- DE AQUINO, T. (1861). *De Regimine Principum*. Sevilla: D.A. Izquierdo.
- DE AQUINO, T. (1993). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DE VITORIA, F. (1967). *Escritos políticos*. Buenos Aires: Ed. Depalma.
- DE VITORIA, F. (1989). *Doctrina sobre los Indios*. Salamanca: Ed. San Esteban.
- HUME, D. (2014). *Investigaciones sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- RUIZ, I., TORRE, J. (1951). *La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional*. Buenos Aires: Ed. Guillermo Kraft.
- KANT, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. San Juan: Ed. Rosario Barbarosa.
- LÉVINAS, E. (1983). “Philosophie, Justice et Amour”, en *Sprit*.
- LÉVINAS, E. (1984). “Paix et proximité”, de: *Le cahiers de la nuit surville*. Paris: Verdier.
- LÉVINAS, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- LÉVINAS, E. (2015). *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros.





LA PRESENCIA DE KAFKA EN *THE ORIGINS OF TOTALITARIANISM* A TRAVÉS DE SU AUSENCIA. EL HOMBRE KAFKA ANTE EL TRIBUNAL DE LA COMPRENSIÓN ARENDTIANA

*Kafka's Presence in The Origins of Totalitarianism through his absence. The Man Kafka in the Eyes of Arendt's Court of Understanding*

Nicolás DE NAVASCUÉS  
*Universidad Autónoma de Madrid*

Enviado: 14 de agosto de 2020  
Aceptado: 5 de julio de 2021

RESUMEN

A pesar de la importancia que Kafka tuvo para Hannah Arendt, y de su presencia en los textos arendtianos de los años 40, su ausencia en *The Origins of Totalitarianism* es flagrante. A lo largo de los cientos de páginas que tiene la obra, solo es referenciado en una ocasión. Sin embargo, la editora de Schocken Books, que tanto empeño puso en introducir a Kafka en Estados Unidos, debía tenerlo presente en muchas ocasiones. Este artículo trata de poner de manifiesto la presencia de Kafka a través de su ausencia, realizando una hermenéutica política de las huellas kafkianas en una de las grandes obras del pensamiento político del siglo XX.

*Palabras clave:* totalitarismo; Kafka; Arendt; hermenéutica.

ABSTRACT

Although Kafka was really important for Hannah Arendt, and he was so present in her 40's texts, his absence in *The Origins of Totalitarianism* is blatant. Along the hundreds of pages of this book, he is referenced one single time. However, the Schocken Books editor that put so much effort

at introducing Kafka in the United States, must have had it in the back of her mind in so many occasions. This article tries to bring out Kafka's presence through his absence, carrying out a political hermeneutic of Kafkaesque traces in one of the greatest works of the 20th century political thought.

*Key words:* totalitarianism; Kafka; Arendt; hermeneutics.

## 1. INTRODUCCIÓN

“Es difícil decir la verdad porque, aunque solo hay una, está viva y tiene por tanto un rostro vivaz y cambiante” (Arendt 2018b, 443)<sup>1</sup>. Así encabeza Arendt un ensayo publicado tres años después de *The Origins of Totalitarianism*: “Comprensión y política (la dificultad de comprender)”. Esta cita, que Arendt escoge de entre sus literatos favoritos, pertenece a Franz Kafka. La verdad de la literatura kaffiana, parece querer decirnos la filósofa hebrea, es una, —a pesar de todos los dobles sentidos que podamos encontrar y de las múltiples lecturas que podamos hacer— pero es siempre una verdad en movimiento.

El año 1951 constituye, para Hannah Arendt, un antes y un después. Publica una obra en la que lleva años trabajando, cuya matriz proviene de las experiencias que vivió hace ya más de una década y cuyas ideas lleva madurando largo tiempo. Quiere contar la historia del totalitarismo, encontrar los elementos que cristalizaron y que hicieron añicos la tradición a través de una forma de gobierno absolutamente nueva. Quiere comprender las “fábricas de la muerte”, porque sólo comprendiendo podemos reconciliarnos de nuevo con el mundo<sup>2</sup>, en un proceso nunca acabado y que nos constituye como se-

1. En los años siguientes a la publicación de esta gran obra, Arendt vive en un estado que Adler describe de esta manera: “muestra [Arendt] ese mismo deseo de comprender los tormentos del mundo, de hacerse cargo de la complejidad de lo real, que se escabulle sin cesar. Nadie es poseedor de la verdad” (Adler 2006, 323). Tanto Kafka como Arendt comparten un deseo humano fundamental: ambos buscan alcanzar una reconciliación con el mundo. Dicho en terminología arendtiana, que un día haya una puerta que dé a un mundo en el que se pueda vivir: una salida de la tienda en el desierto hacia un hogar (Arendt 2008).

2. Es notable la raíz hegeliana de la noción de comprensión que utiliza Arendt. Sobre esta cuestión véase (Blanco Ilari 2014) y, más en general acerca de la comprensión en Arendt, (Campillo 2002).

res humanos. Sin embargo, el lugar donde se produce la muerte anónima está “más allá de la capacidad de comprensión humana” (Arendt 2018b, 298)<sup>3</sup>.

¿Cómo podemos, entonces, reconciliarnos con el mundo? En el planteamiento que se seguirá en este artículo, esta pregunta viene a corresponderse con esta otra: ¿qué verdades podemos decir que ha inspirado Kafka en una obra como *The Origins of Totalitarianism*, verdades marginales, ocultas, en forma de huellas a través de una ausencia? Cientos de páginas repletas de referencias y, sin embargo, sólo en una de ellas se encuentra presente el escritor hebreo. Nuestra búsqueda en los márgenes deberá traer, a través de las huellas, al hombre Kafka bajo el tribunal de la comprensión.

Uno de los elementos fundamentales para realizar este estudio consiste en las conclusiones que se infieren de los estudios dedicados a Kafka por Arendt en los años anteriores a la publicación de *The Origins of Totalitarianism*. En “Franz Kafka: una reevaluación” —pero también de manera más vaga en “La tradición oculta”—, Arendt concluye que la Modernidad burocrática kafkiana es, esencialmente, la misma que ella trata de comprender<sup>4</sup>. De ahí que Danoff indique que “hay que tener en cuenta que el análisis que Arendt hace del totalitarismo es, al mismo tiempo, un análisis de la modernidad en sí misma” (2000, 214)<sup>5</sup>. Los elementos que cristalizaron en el totalitarismo —que, desafortunadamente, muchos han confundido a través del título con unas causas que determinaron el surgimiento de este fenómeno— habían sido, de alguna manera, precomprendidos por la imaginación kafkiana<sup>6</sup>. Gottlieb subraya muy sutilmente que:

3. Este concepto, muy importante en *The Origins of Totalitarianism*, aparece ya en el ensayo que acabamos de citar, titulado “La imagen del infierno”, publicado en 1946 y en el que reseña dos libros acerca del régimen nazi. Arendt se muestra en este texto muy crítica con todos los intentos de comprender el totalitarismo que ha habido —incluso, y quizás fundamentalmente, por parte de los judíos— De ahí lo interesante de nuestra hermenéutica marginal: quizá Kafka, un hombre que no vio ni vivió lo que estos escritores vieron y vivieron, sea capaz a través de su imaginación de iluminar los acontecimientos que tan difíciles son de narrar.

4. Anabella Di Pego estudia la crítica arendtiana de la Modernidad en *The Origins of Totalitarianism*, aunque sin mención alguna a Kafka (Di Pego 2010). La cuestión de la Modernidad seguirá presente en su obra posterior, fundamentalmente en *La condición humana*, pero también, por ejemplo, en *Entre pasado y futuro*.

5. Las traducciones de los textos citados en la bibliografía en inglés han sido realizadas por el propio autor.

6. Esto no quiere decir que en el tiempo de Kafka estuviese ya decidido necesariamente el surgimiento del totalitarismo, ni que fuese una deriva imparable: esa lógica de atribuir a la necesidad divina la justificación de los acontecimientos es, precisamente,

Kafka no reflejaba la realidad como un espejo, y tampoco inventó un mundo completamente diferente. Según Arendt, no es tanto que profetizara la transformación del imperialismo en totalitarismo, sino que fue capaz de ver, sin pretender ser un profeta, que el segundo estaba incrustado (*embedded*) en el primero (Gottlieb 2003, 55).

Y, con todo, Kafka sigue sin ser un autor explícito en el libro. Arendt utilizó muchos otros textos literarios para iluminar sus reflexiones: los contadores de historias, que tanto le maravillaron siempre, le acompañaban también en su intento de reconciliarse con la realidad del mundo después de Auschwitz. Como dirá años después, “ninguna filosofía, ningún análisis, ningún aforismo, por muy profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia correctamente narrada” (Arendt 1968, 22).

A la luz de esta bella intuición arendtiana, podemos formular nuestro argumento de esta manera: “Imperialism”, la segunda parte de *The Origins of Totalitarianism*, no tiene sentido sin la maravillosa obra de Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, que enriqueció la filosofía de Arendt. Es, por tanto, más relevante el texto del escritor polaco que el *Imperialism* de Hobson. La importancia de la reconstrucción realizada en este trabajo se encuentra, pues, en la intensidad y riqueza de significado que las grandes narraciones kafkianas pueden aportar. Sus historias se encuentran ocultas, a la espera de alguien que las saque a la luz como las perlas y el coral que han vivido en el fondo del mar todos estos años. Pero para ello hace falta desgarrar el texto, hacerlo aparecer de una manera diferente. ¿Por dónde se puede comenzar? Como siempre, por la lengua materna, que es lo que siempre queda.

A este respecto, recordemos que Arendt incide mucho en la lengua alemana de Kafka. Es una forma de identificarse con él, de unirse a los orígenes de ese hombre que le ayuda a pensar. Por eso, lo que siempre queda es la lengua alemana de Kafka: la lengua con la que encabeza el prefacio a la primera edición de *The Origins of Totalitarianism*, que es publicada en inglés, pero con el epígrafe en alemán. En una carta a Alfred Kazin<sup>7</sup> en la que habla de Kafka como escritor judío- alemán, escribe:

---

aquello contra lo que Kafka dirige su crítica. Tampoco la modernidad es “culpable” del totalitarismo: sólo se pretende explicar aquí que los elementos que cristalizaron en el totalitarismo se encuentran presentes en la Modernidad.

7. Sobre la relevancia y presencia de Kazin en *The Origins of Totalitarianism* puede ser interesante mostrar este ejemplo: en 1950, estando de vacaciones con amigos, Arendt le escribe a Jaspers: “Estamos con amigos americanos, un joven historiador de la literatura con mucho talento, de origen ruso-judío, con la correspondiente calidez y cordialidad.

Me gustan especialmente estas cuestiones de su artículo: que la genialidad de Kafka se debía a su habilidad para ver “en su agonía privada y contemporánea esa parte de todos nosotros que es más real que la realidad pública” y, por tanto, aceptaba “su tormento como una guía hacia la condición humana”. También estoy de acuerdo con su comprensión del contenido filosófico de su obra como “la búsqueda por parte del ser humano de lo que significa ser un humano” (Mahrtdt 2005, 120).

Podemos interpretar, *sensu contrario*, que en esta monumental obra Arendt se ocupa de pensar lo que los nuevos gobiernos totalitarios han destruido en el ser humano: esa búsqueda de la condición humana. Y, si lo primero que vemos es la presencia de la lengua materna, es en el mismo prefacio donde encontramos ya los dos elementos fundamentales de raigambre esencialmente kafkiana que Arendt pensará a lo largo de esta obra: en el mundo asistimos al terrible fenómeno de una “expatriación (*homelessness*) en una escala sin precedentes, desraizamiento (*rootlessness*) en una profundidad que tampoco tiene precedente alguno” (Arendt 2004b, xxv). Este prefacio tan profundo y vivo, de apenas unas pocas páginas, contiene esencialmente el planteamiento arendtiano sobre el totalitarismo. Y en él encontramos ya la huella kafkiana de una forma asombrosa, a través de las intuiciones del escritor sobre la cuestión judía y el antisemitismo, los peligros del imperialismo de final del siglo XIX y un fenómeno que ya no tendría precedentes: el totalitarismo. El escritor praguense no vivió este último, pero sin duda sabía que la victoria de lo que ya se acercaba, tendría terribles consecuencias para la condición humana. Intuía que lo que más tarde se denominaría totalitarismo, dondequiera que gobernase, intentaría por todos los medios destruir la

---

Se llama Alfred Kazin, se lo digo por si alguna vez va a Europa habiendo aprendido un poco de alemán. Me ha ayudado mucho con la redacción del libro en inglés, y ahora sigue ayudándome con las correcciones” (Arendt 2010, 190), y en la misma carta le explica que “[d]e la *Lógica* tomé un epígrafe distinto a aquel del que le hablé en una ocasión. ‘No someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de estar enteramente presente’. Esta frase me llegó al corazón, así que tengo derecho a quedarme con ella” (Arendt 2010, 190). Poco después le dirá que “el epígrafe influyó en mi estado de ánimo al escribir el prefacio, que fue totalmente diferente de lo que había planteado en un principio, como si precisamente esa frase me hubiera liberado” (Arendt 2010, 191). Pensar lo más profundo, comprender, alcanzar la libertad en el lugar donde uno se sitúa al pensar, más allá del pasado y el futuro en un presente superior, como el del juez kafkiano en “Él”, es lo que Arendt logró cuando terminó la obra y escribió el principio: la primera sentencia de una obra es, muchas veces, la última.

esencia del ser humano. Pero lo más importante de este prefacio escrito en el verano de 1950 es, quizás, el final:

Ya no podemos permitirnos asumir lo que fue bueno en el pasado y llamarlo nuestra herencia y descartar lo malo y pensar simplemente que es un peso muerto que el tiempo dejará enterrado en el olvido. La corriente subterránea de la historia occidental ha salido finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y esta es la razón por la que todos los esfuerzos de escapar de la tristeza del presente hacia la nostalgia de un pasado todavía intacto, o hacia el olvido anticipado de un futuro mejor, son vanos (Arendt 2004b, xxvii).

Franz Kafka no vivía en aquellos momentos desesperanzados de Arendt, pero, como ella misma escribió en su *Diario filosófico*, “sólo lo muerto —la letra muerta— sobrevive a la palabra viva” (Arendt 2018a, 478). Y en esta tinta muerta también se contienen los recuerdos, que a uno se le pueden hacer insoportables. Arendt vive la contradicción de pensar y escribir sobre aquello que odia y detesta<sup>8</sup>. Esta contradicción solo se puede resolver a través de la necesidad de alcanzar la verdad histórica de la comprensión: por mucho que le duela, utiliza las obras de Walter Frank, el historiador nazi, porque nada peor que permitir que la realidad siga siendo construida por los que en algún lugar denomina los “sofistas modernos” (Arendt 2004b, 18). Incluso esa misma comprensión acabaría siendo válida, aunque solo en términos utilitaristas, es decir, que en el acto de comprender y de salvarse a uno mismo, la condena estaría siendo ejecutada. ¿Cómo encontrar la manera más justa de reconciliarse con el mundo? Benhabib nos da una respuesta muy clara: “ante este dilema respondió como Walter Benjamin: destruir las cadenas de la continuidad narrativa, romper la cronología como la estructura natural de una narración, enfatizar la fragmentariedad, los callejones sin salida de la historia, las brechas y los errores” (1996, 88). La misma *imperfección* de las obras de Kafka, porque al escritor no se le podía exigir una narración perfectamente inteligible, no le hubiese supuesto a Arendt lo que ésta buscaba realmente en Kafka, un escritor que le ayudase a soportar las penas.

Dicho de otra manera, era necesario actuar de esta manera para recuperar el *amor mundi*, para reconciliarse con el mundo y alcanzar el oasis. Porque

8. Tanto en “Comprensión y política” como en “Una réplica a Eric Voegelin” menciona esta cuestión. Tómese como ejemplo una sentencia del segundo texto: “toda historiografía es necesariamente un acto de salvación y a menudo una justificación” (Arendt 2018b, 570).

no sólo hay tormentas en el mar; también hay tormentas de arena que amenazan con secar los lugares en los que uno puede descansar en el desierto<sup>9</sup>. Y no podemos permitir que esas tormentas totalitarias nos impidan pensar un mundo después de los campos de concentración.

## 2. ALGUIEN LLAMA A LAS PUERTAS DE PRAGA: ANTISEMITISMO

En el prefacio que agregó a la reedición de 1967, Arendt plantea que, tanto la teoría del chivo expiatorio como la teoría de un ancestral y eterno odio a los judíos, impiden pensar la responsabilidad del pueblo judío; y, en esa medida, discutir en el terreno de la historia. La negación histórica sólo comprendería así la abstracción de oprimidos y víctimas —judíos— frente a los opresores y verdugos —alemanes— En nuestra opinión, lo que se infiere de este argumento es que lo más infame de estas teorías acaba siendo la aceptación de la lógica que los totalitarismos utilizan como premisa: las fuerzas de la Historia o de la Naturaleza actúan implacablemente y por necesidad. Sólo así puede uno escapar absolutamente a la responsabilidad, que, como condena, no se puede conmutar. Sin embargo, Franz Kafka era muy consciente de la historia *concreta* de los judíos en los últimos siglos. En una carta a Max Brod dice:

Es comprensible que quizá no sean los judíos los que echen a perder el futuro de Alemania, pero el presente de Alemania puede concebirse como echado a perder por los judíos. Desde siempre han impuesto cosas a Alemania a las que se hubiera podido llegar lentamente y según su estilo, pero a las que ahora se ha opuesto porque proceden de extraños. Una ocupación infructuosa y terrible, el antisemitismo y todo lo que va unido a ello, se lo debe Alemania a los judíos (Kafka 2004, 115-116).

Aquí nos encontramos ante una característica compartida por la filósofa y el escritor, tan bellamente incomprensible para muchos, y en un grado extremo: la ambigüedad con respecto al sionismo y al judaísmo. Sea como fuere, Hannah Arendt quiso recorrer, sin prejuicios, la historia del judaísmo previa a la *Shoah*.

9. Esta metáfora proviene del epílogo de *La promesa de la política*, véase Arendt (2008, 225-226). Kafka probablemente habría hablado de un frío terrible, porque como se indica en el pueblo de *El castillo*, “aquí el invierno es largo, es un invierno muy largo y muy monótono” (Kafka 1998, 450). Pero hay algo que las une: en el desierto por la noche hace tanto frío como en invierno.



A lo largo de la primera parte de la obra, Arendt pasea por la historia de los judíos de corte y la relevancia que habían tenido para el poder político europeo en términos de (a) su internacionalidad —no formaban parte de ningún estado-nación y, de hecho, no se sentían parte de él ni querían participar en los intereses del estado-nación— y (b) el papel económico que desempeñaron para la monarquía absoluta. La pensadora alemana concluye que la mayor paradoja de esta historia de los judíos modernos reside en que eran los únicos europeos sin estado. Pero precisamente por eso habían sido tan interesantes e importantes para las alianzas entre gobiernos y estados fuera lo que fuera que representaban: lo fundamental para los judíos era aliarse con la autoridad del momento.

Sin embargo, no todos los judíos habían podido contar con el apoyo del poder estatal gracias a su relevancia como banqueros. En este sentido, uno de los surcos históricos que Arendt recorre a lo largo de este capítulo es la relación entre el individuo judío y los judíos como grupo. Es probablemente por aquí por donde podamos comenzar la lectura marginal que hace que la posición kafkiana sea absolutamente relevante. Que los judíos, en su completa ignorancia política, tuviesen tal confianza en el estado y tanta desconfianza hacia la masa, es una cuestión que se pone de manifiesto en la confianza que los personajes kafkianos tienen en la maquinaria estatal. Para Arendt, fueron las clases medias bajas las que en el final del siglo XIX se volvieron furibundas antisemitas, y ahí se encuentra una de las raíces de ese elitismo del que se le ha acusado en diversas ocasiones a Arendt<sup>10</sup> y que se encuentra reflejado en su noción de populacho (*mob*), que presenta en el contexto del *affaire* Dreyfus. Este grupo, residuo de todas las clases sociales —y que es el mayor peligro para los judíos— es admirado incluso por algunos judíos. Eso muestra “qué profundamente arraigados estaban los judíos en una sociedad que estaba intentando eliminarlos” (Arendt 2004b, 139). Kafka intentó enseñarnoslo: el personaje de “Descripción de una lucha” comparte con la gente que le rodea la visión del arte de Praga, pero en aquel lugar se instalarán las masas y el antisemitismo arrasará con él<sup>11</sup>.

10. En un texto ya muy antiguo, Canovan hablaba ya de una “inconsistencia” entre los aspectos teóricos “elitistas y los democráticos” de Arendt (Canovan 1978, 5). Muchos autores han criticado negativamente o tratado de conjugar esta cuestión. Nos remitimos a este texto como mero ejemplo.

11. No es casualidad que este cuento esté repleto de referencias a lugares reales de Praga: la belleza de sus descripciones solo nos anticipa que será en el impresionante puente de Carlos donde se instalarán las masas antisemitas. La ciudad del Golem, recordémoslo, es muy importante para el judaísmo.

Esta ola antisemita que arrasará a millones de judíos décadas después venía precedida por algunos juicios antisemitas, uno de los cuales estudia Arendt: el *affaire* Dreyfus. También Kafka se interesó por este juicio: como bien ha escrito Michael Löwy, *El proceso* está inspirado por los grandes juicios antisemitas de su tiempo, entre los que se cuenta, evidentemente, el *affaire* Dreyfus (2009, 151). Si comparamos el análisis de Arendt en este capítulo con la descripción kafkiana de lo que es un juicio antisemita, podemos observar algunas líneas ocultas entre los textos que los hermanan en una tradición oculta.

Así, Dreyfus, K. no es culpable, aunque acabe por considerar que algo tiene que haber hecho. Y, si Arendt afirma que “lo que hizo caer a Francia fue el hecho de que no tenía ya auténticos *dreyfusards*, nadie que creyera que la democracia y la libertad, la igualdad y la justicia podrían defenderse o realizarse ya bajo la república” (Arendt 2004b, 122). En términos de *El proceso* esta sentencia es paradigmática: K. no tiene partidarios, ni el abogado Huld ni el pintor Titorelli moverían un dedo por él y mucho menos eran *josefianos*. Y quizás Dreyfus tampoco podía esperar demasiado de su propia familia, como indica Arendt<sup>12</sup>—: el tío está más presto a condenar que a alabar las virtudes de Josef K.<sup>13</sup>

Ni K. ni Dreyfus fueron los únicos juzgados de forma totalmente injusta en un contexto antisemita. Para llegar desde estos juicios a la cristalización antisemita pocas décadas después, Arendt repasa las relaciones previas a la Primera Guerra Mundial y a lo largo del siglo XIX en las grandes naciones europeas. Evidentemente, nos interesa aquí el Imperio austrohúngaro, bajo el que siempre vivió Kafka y que es paradigma de uno de los argumentos centrales de Arendt en este capítulo: el enfrentamiento de una clase con el estado significaba simultáneamente un enfrentamiento con los judíos<sup>14</sup>. Por

12. Es cierto que solicitaron la reapertura de la investigación después de la primera condena a Dreyfus, pero Arendt habla muy irónicamente de la actitud de sus hermanos, que “patéticamente ofrecieron toda su fortuna y después redujeron la oferta a 150.000 francos” (2004b, 120).

13. Qué diferente es, sin embargo, el final de *El castillo*. Encontramos allí la esperanza: los habitantes del pueblo se acaban convirtiendo en sus defensores, porque les ha enseñado a luchar. En el trasfondo de esta discusión sobre el *affaire* Dreyfus está, no cabe duda, la dualidad de la narrativa kafkiana.

14. Como subraya Sultana Wahnón en un interesante artículo dedicado a *El proceso* y con una marcada conciencia de la historicidad esencial del texto y de su relación con la burocracia y con las formas jurídicas propias del imperio austrohúngaro, en “Sobre la cuestión de las leyes”, un texto en el que no hemos podido centrarnos en este trabajo, hay

esta razón, cuando estalló la Gran Guerra esta realidad afectó especialmente al Imperio, ya que

cada nacionalidad, y eso significaba cada estrato de la sociedad, estaba opuesto al Estado, por lo que más que en ningún otro lugar de Europa central u occidental la población estaba imbuida con un antisemitismo activo (Arendt 2004b, 60).

Este hecho implica que debemos rastrear las décadas previas a 1914 para encontrar los orígenes antisemitas de Praga. Para encontrar a Kafka, debemos adentrarnos en la descripción del antisemitismo en Austria tanto por parte de los social cristianos de Lueger como del movimiento de Schoenerer. El segundo, inscrito en una tendencia pangermanista a la que Arendt dedica más páginas después, es fundamental porque “ya no es, por lo menos en sus consecuencias, un mero movimiento preparatorio del siglo XIX; pertenece, más que cualquier otra forma de antisemitismo, al curso de los eventos en el siglo XX” (Arendt 2004b, 63). Franz Kafka vivió, precisamente, esa realidad multicultural del Imperio austro-húngaro, y sabía que algo estaba preparándose.

El cambio generacional se da en estas décadas cuando, de pronto, los hijos de los mercaderes y de los comerciantes judíos entran masivamente en el mundo cultural y se crea una *Intelligentsia* judía. Esta cuestión, a la que Arendt presta mucha atención es, de nuevo, un hecho vital kafkiano. Así,

socialmente, los intelectuales judíos fueron los primeros que, como grupo, quisieron ser admitidos en la sociedad no judía. La discriminación social, un hecho nimio para sus padres, que no se preocupaban por la interacción social con los gentiles, se convirtieron en un gran problema para ellos (Arendt 2004b, 72).

Se hace inevitable hablar, por tanto, de la llamada “cuestión judía”. En este lugar nos topamos con nociones que Arendt había desarrollado desde los años 30<sup>15</sup> y, sobre todo, con las dos grandes figuras: el *pariah* y el *parvenu*.

---

una protesta en torno a la inaccesibilidad concreta de las leyes “en el lugar y momento concretos en que Kafka vivía, es decir, en la Praga de los Habsburgo”. lo vincula con la tesis arendtiana acerca del terrible gobierno por la burocracia –el de los decretos–, (Wahnón 2001, 266). Es notable que la autora es muy consciente de la interesante posibilidad de vincular los análisis arendtianos, tanto de *Los Orígenes del Totalitarismo* como de *Eichmann en Jerusalén* con la literatura kafkiana; además, sus interpretaciones se encuentran cercanas a las desarrolladas por Arendt en torno a ese carácter de Kafka como literato que augura la tragedia.

15. Véase *Rabel Varnhagen*, obra cuyo manuscrito fecha de estos años y que Arendt no publicó hasta el 57.

Quizá una de las ideas más fructíferas que podemos encontrar se infiere de una frase muy dura: “uno de los hechos más desafortunados en la historia de los judíos ha sido que sólo sus enemigos, y casi nunca sus amigos, entendieron que la cuestión judía era una cuestión política” (Arendt 2004b, 77). Pero algunos en la tradición oculta fueron capaces de verlo y de entender la conexión entre emancipación y asimilación que exigía la sociedad gentil. De los hermanos de la tradición oculta, como Franz Kafka, habló en los años 40.

De ahí que la conclusión de esta primera parte de la hermenéutica del totalitarismo sea que la huella fundamental no reside en los elementos sobre los que Kafka escribe –que, por supuesto, se encuentran presentes, en tanto que la cuestión judía es evidentemente uno de los temas principales– sino que más bien la figura de Franz Kafka constituye la inspiración experiencial para comprender el eje finisecular entre el antisemitismo clásico, el imperialismo y el totalitarismo. Lo que no se dice de Franz Kafka, no se dice de nadie: son nombres que no pueden estar, porque están sentados en la oscuridad de la tradición oculta. No se puede hablar de él, porque está siempre presente; escribe sobre Rahel al hacer la historia de la asimilación, y recuerda a Benjamin Disraeli<sup>16</sup> como judío de excepción; Proust, al que Arendt recurre para ilustrar el “vicio” del judaísmo, es un escritor del París que era la capital del pasado siglo XIX (Walter Benjamin), pero Kafka es un contemporáneo. Podemos respirar el halo kafkiano en cada descripción de la asimilación y de ese hecho tan paradójico que es que “jamás jugó un rol tan decisivo en la vida privada y en la existencia cotidiana el hecho de nacer judío como lo hizo entre los judíos asimilados” (Arendt 2004b, 111).

¿Por qué no está presente, entonces, la persona de Kafka? Siendo conscientes de lo importante que son tanto la ausencia como la presencia, la hemos traído al tribunal arendtiano de la comprensión. Ya sabemos que Kafka no era un hombre modesto, sino humilde, pero sobre todo era un hombre tímido. Hay que buscar en las raíces más profundas –en los orígenes– el hilo de voz de esa timidez.

16. Probablemente no sea casualidad que Arendt hable reverencialmente de la Fortuna, respetada diosa en tiempos no modernos, al hablar de la figura de Disraeli: también habla de esa diosa de muchas caras que es la Fama al inicio del ensayo acerca de Benjamin (Arendt 2004b, 91; Arendt 1968, 153). La tríada divina se completa si atendemos a esa otra descripción de la Verdad de Kafka y en la que Arendt se deleitaba: siempre vivaz y con muchas caras, como la Fama.

### 3. LAS TINIEBLAS ENVUELVEN EL CORAZÓN DE EUROPA: IMPERIALISMO

Es interesante que también el prefacio de 1967 a esta segunda parte de la obra concluya así: “no importa cuánto seamos capaces de aprender del pasado, ese conocimiento no nos permitirá conocer el futuro” (Arendt 2004b, 165). La tensión entre el pasado y el futuro está, una y otra vez, exaltada por la filosofía hebrea, y lo mismo puede decirse acerca de la necesidad de colocarse en el presente<sup>17</sup>.

Franz Kafka vivió en el presente del imperialismo. Nacido en 1883 y fallecido en 1924, tuvo el dudoso honor de convivir y observar fijamente las andanzas del nuevo imperialismo, por ejemplo “el reparto de África” (*scramble for Africa*)<sup>18</sup> de los países europeos.

En la primera parte de este texto, Arendt es muy clara: “la expansión como el objetivo permanente y supremo de la política es la idea política central del imperialismo” (Arendt 2004b, 170). Es decir, la expansión se sitúa como un fin en sí mismo, un fin político que debe conseguirse y que está en el centro del estado-nación –el que sea–. En este sentido, se trata de un hecho político y económico de carácter radicalmente diferente a lo que habíamos visto previamente en la historia: “el imperialismo no es la construcción de un imperio y la expansión no es conquista” (Arendt 2004b, 176). La aspiración última, entonces, es alcanzar un desarrollo político y económico para la nación sin tener que crear un cuerpo político, o un imperio, simplemente funcionando como *topos* de inversiones de un excedente de capital “que no podía ser ya una inversión productiva dentro de las fronteras nacionales” (Arendt 2004b, 181).

Ahora bien, es evidente que, más allá de cuestiones de estricto trabajo –que Kafka mantenía más bien alejadas de su auténtica ocupación, la literatura– el escritor judío no se vio inmerso en sus escritos en demasiadas cuestiones de inversión de capital. En el caso de “Imperialismo”, la primacía de la huella kafkiana no se encuentra en el hombre Kafka –como ocurre en la primera parte–, en la figura de una persona cuya vida es literalmente idéntica con la vida del imperialismo, sino en un escrito aterrador del praguense. Se trata de

17. Richard Bernstein ha insistido lúcidamente en el hecho de que las reflexiones posteriores acerca de la brecha entre el pasado y el futuro y la noción del presente como lugar propio del pensamiento –tesis que ilustra a través de la parábola “Él”, de Kafka– se encuentran en cierto modo incoadas en *The Origins of Totalitarianism* (Bernstein 2002, 381-383).

18. Arendt fecha el imperialismo –siguiendo la tesis de Hobson– entre 1884 y 1914. Recordemos que “En la colonia penitenciaria” es un texto escrito en 1914.

“En la colonia penitenciaria”, un texto escrito en los albores de la Primera Guerra Mundial con claras referencias al colonialismo y al imperialismo.

El protagonista del cuento kafkiano es, no cabe duda, la máquina de tortura. Como figura trágica del imperialismo, somete a tortura unos cuerpos en los que graba el delito cometido. El principio con el que opera es fundamentalmente el mismo que define Arendt para el imperialismo: “la violencia administrada en beneficio del poder –y no de la ley– se convierte en un principio destructivo que no se detendrá hasta que no quede nada más que violar” (Arendt 2004b, 184). Como en la colonia kafkiana, el poder se convierte para el imperialismo en el concepto central de la política. Arendt necesita inevitablemente referirse a Hobbes resaltando que las élites y la burguesía se adhirieron a una filosofía del poder y del progreso que exigían al poder político protección para sus inversiones, y encontraron en Hobbes el argumento para justificar que las relaciones exteriores se encuentran “necesariamente fuera del contrato humano” (Arendt 2004b, 208). En ese lugar se daba, entonces, la guerra de todos contra todos.

Con todo, para la realización de esta guerra y como justificación de la política expansionista, era ciertamente útil lo que Arendt denomina pensamiento racial –constituido finalmente en racismo–. Si bien es cierto que probablemente no podamos encontrar en Kafka una reflexión acerca del racismo o del pensamiento racial<sup>19</sup>, sí es cierto que este elemento está implícito, o es concomitante, en la muestra del imperialismo que ofrece en el cuento. Y también la necesidad de justificación del imperialismo que transformó el pensamiento racial en racismo está trágicamente fundamentada en esa curiosa mezcla que se da en la Primera Guerra Mundial entre “viejos conflictos nacionalistas y nuevos conflictos imperialistas” (Arendt 2004b, 213). De ahí que el uniforme del oficial de la colonia penitenciaria, aunque poco adecuado para “los trópicos”, “significa la patria, y no queremos perder la patria” (Kafka 2014, 226). La mezcla entre la cuestión imperialista y ese viejo sentimiento nacionalista con base en los símbolos bélicos y patrióticos del uniforme militar, es horriblemente bella.

En cualquier caso, en las reflexiones sobre la burocracia que Arendt conecta con la raza –tanto la raza como la burocracia son los “dos nuevos

19. Con todo, el uso del apodo “Negro” (Kafka 2000, 389) que utiliza Karl Rossman en *América* puede indicar una cierta similitud entre la minoría negra afroamericana o el racismo sufrido por los esclavos de origen africano en Estados Unidos, y el carácter de judío, paria, del protagonista. Sin embargo, es difícil afirmar que haya suficientes elementos para comprender aquí ninguna forma sistemática de pensamiento racial en Kafka.

mecanismos para la organización política y la dominación sobre pueblos extranjeros que fueron descubiertos en las primeras décadas del imperialismo” (Arendt 2004b, 242)— encontramos el elemento fundamental para conectar con los otros grandes escritos kaffkianos, sobre los que ya hemos escrito anteriormente. La burocracia imperialista instrumentaliza y organiza el principio por el que se rige todo el imperialismo: la expansión. Y si esta burocracia fue descubierta en Argelia, Egipto e India (Arendt 2004b, 269), es fácil situar la colonia penitenciaria de Kafka. Si el antisemitismo está presente en la tupida noche del puente praguense de Carlos, el imperialismo burocrático se encuentra en una isla próxima a la India. Y después de ambos, a través de los movimientos pangermanistas y paneslavistas, el totalitarismo asoló todo Occidente. El origen, claro, está en el lugar donde la burocracia sin ley prevaleció, es decir, el imperialismo continental.

Por eso, en el Imperio austrohúngaro florecen estos panmovimientos, como el paneslavismo y el pangermanismo, que están presentes en estas regiones desde 1870. Y fueron estos movimientos los que, en su intuición de la conexión entre la comunidad judía y los estados-nación europeos, desarrollaron un antisemitismo fundamentalmente ideológico (Arendt 2004b, 294-295). Tenemos que volver hacia un lugar previo, el comentario de los partidos antisemitas austríacos, para iluminar aún más este margen del pensamiento arendtiano que incluye en su interior al oscuro escritor de Praga.

Este escritor nos avisó de la confusión humana que atribuye la necesidad divina a lo que desconoce. Probablemente lo reconoció en el papel que ocupa la orientación divina en estos movimientos, el designio divino de los que están justificados en su lucha. Los orígenes de las ideologías del siglo XX, que reclaman esa llave hacia la verdad íntima del mundo, que operan en torno a la Naturaleza o la Historia como fuerzas necesarias, se pueden encontrar aquí. El argumento que estamos mostrando debe completarse así: es Kafka quien retrata estos designios divinos de la maquinaria burocrática del Imperio austrohúngaro que él conoció y que se transformarán de movimientos pangermanistas en nazismo germanista; de movimientos paneslavistas en bolchevismo soviético. Sólo así se comprende que sea en este capítulo cuando Arendt menciona la importancia de Kafka en el contexto de la burocracia austríaca: en la crítica a la falta de legalidad burocrática (*the inheritance of lawlessness*) que es “mucho más característico del imperialismo continental que del imperialismo de ultramar” (Arendt 2004b, 312). Pero la descripción de la burocracia kaffkiana, y Arendt es consciente de ello, llega a un nivel cualitativamente diferente: el totalitario. La burocracia totalitaria difiere de la

burocracia presente en Rusia y en Austria antes de la Primera Guerra Mundial en que, al comprender lo que el poder *absoluto* puede lograr, “se entrometió en el individuo privado y en su vida interior con la misma brutalidad” (Arendt 2004b, 315).

Las dictaduras no son lo mismo que los totalitarismos, ni la mera conquista es igual que la expansión. Precisamente por eso, debemos terminar el análisis de los orígenes y la mirada de Arendt, y redirigirnos hacia el fenómeno en el que cristalizaron los elementos que aquí hemos presentado. Ahora la brutalidad escapa a la comprensión pues, como escribió Primo Levi, aquellos que vivimos seguros en nuestras casas caldeadas debemos recordar para evitar que nuestra casa se derrumbe, la enfermedad nos imposibilite y nuestros descendientes nos vuelvan el rostro (Levi 2000).

#### 4. LA NOVEDAD QUE NUNCA DEBIÓ HABER SIDO: EL TOTALITARISMO

Cuando Hannah Arendt escribió en 1967 el prefacio al último apartado de su obra, consideró que, aunque en ese momento había ya muchos más documentos y material concernientes al régimen nazi, el conocimiento que obtuvo a través de ellos “apenas requirió cambios sustanciales ni en el análisis ni en el argumento de mi presentación original” (Arendt 2004b, 388). A lo largo de esos años en que volvió la vista otra vez a aquellos hechos que tanto daño le habían causado, había empezado ya a reflexionar acerca del lugar en el que se está cuando se piensa. Pero antes se dio cuenta de que el marxismo requería un estudio más detallado.

No es nuestro papel discutir aquí las deficiencias en el análisis del bolchevismo, que Arendt intentó subsanar —infructuosamente, por cuestiones mundanas— más tarde. Tampoco pretendemos terciar en discusiones como la que mantuvieron Benhabib (1996) y Canovan (1994) acerca del mérito de esta interpretación arendtiana del nazismo y del estalinismo<sup>20</sup>. Nos debemos limitar a encontrar una última vez los restos que hay en los márgenes: aquello olvidado o nunca sacado a la luz de esta obra.

20. Frente a la segunda, que afirma que la interpretación del totalitarismo que hace Arendt es “muy cuestionable” (Canovan 1994, 279), la primera considera que es paradójica pero fundamental, y esto la convierte en “la pensadora del momento post-totalitario” (Benhabib 1996, xxxi).



En este sentido, nos encontramos ante el final de una obra en la que ya no se habla de esas corrientes subterráneas de la historia de Occidente que al emerger y cristalizar han roto la tradición, sino de los elementos intrínsecos de este fenómeno y de esta nueva forma de gobierno que es el totalitarismo. En su estudio, Arendt se plantea el papel de los líderes y de las masas y destaca la fascinación que ejercieron los líderes de estos movimientos. Sin embargo, argumenta que fueron olvidados totalmente por las masas en cuanto murieron. Y es que son las masas las que fundan o constituyen el núcleo del totalitarismo: “los movimientos totalitarios son posibles allí donde hay masas que, por la razón que sea, han adquirido el deseo de organizarse políticamente” (Arendt 2004b, 414). Si bien en los escritos kafkianos es difícil encontrar estas masas<sup>21</sup>, no es tan complicado toparnos con la fascinación por el líder: la jerarquía y el miedo al poderoso, que no es sólo miedo sino también reverencia y admiración —todas las mujeres quieren ser amantes de los funcionarios en *El castillo*. Hay que someterse a las fuerzas invisibles de *El proceso* como si de un fenómeno religioso se tratara; es preciso ejercer el oficio de manera perfecta porque en caso contrario estaría pecando contra la racionalidad perfecta de la máquina en la que se está inscrito de *América*—son fundamentales, aunque nunca están concentradas en *un* líder. No hay funcionario alguno que pueda concentrar este poder, sino que el líder es el sistema mismo: la ideología burocrática, como podríamos denominarla en Kafka<sup>22</sup>.

¿Dónde, entonces, podemos ubicar la figura de las masas en esta cartografía literaria que hemos realizado? Podemos distinguir dos lugares: en primer lugar, una referencia explícita a la cuestión judía y a los *parvenus*, muy breve, y que constituye una idea introductoria a la llave de la lectura que queremos hacer aquí, que está más oculta. El segundo lugar es una huella del momento inmediatamente anterior a la constitución de la masa. Los dos márgenes están estrechamente conectados, pero para hacer comprensible el segundo, debemos iluminar los recónditos escondrijos del primero.

21. Las masas del siglo XX son diferentes del populacho del siglo XIX, diferencia que proviene de la relación con la burguesía que tiene cada grupo: las masas son fundamentalmente anti burguesas, mientras que el populacho es concomitante con el capitalismo (Arendt 2004b, 417).

22. De alguna forma, y como veremos al final de este apartado, en esta ideología burocrática el funcionamiento se da a través del terror y de una cierta “revolución permanente” —de la que Trotsky hablaba— (Arendt 2004b, 507-508).

En esa primacía que otorga a la masa, el fenómeno del populacho del siglo XX, Arendt encuentra una conexión con los advenedizos. Así, escribe que

el populacho, y no la élite, estaba encantado por el ‘radiante poder de la fama’ (Stefan Zweig) y aceptó entusiásticamente la idolatría del genio del difunto mundo burgués. En esto el populacho del siglo XX siguió fielmente la pauta de algunos advenedizos anteriores que habían descubierto el hecho de que la sociedad burguesa prefiere abrir sus puertas a lo fascinantemente ‘anormal’, al genio, al homosexual o al judío, que al simple mérito (Arendt 2004b, 440).

Es decir, la lógica de actuación de este populacho tiene una similitud fundamental con los *parvenus* y, en esa medida, una similitud negativa con los parias. Es la alianza con las élites —que un paria nunca podría haber realizado— la que nos muestra Kafka, aun cuando no escribiese acerca de ese momento final en que la masa desplaza al populacho. Es en ese momento en el que las élites tomaron consciencia, precisamente, del interés que ese colectivo podía ofrecer para ellos —mayor incluso que el del populacho— (Arendt 2004b, 447-448).

Podemos hablar ya del segundo lugar hermenéutico. Nos vemos obligados de nuevo a ejercer aquí un movimiento de búsqueda de la huella en lo implícito: si la masa proviene, como indica la filósofa hebrea, de “la ruptura de la sociedad de clases” (Arendt 2004b, 419), hecho que ya encontramos presente en la vida de Kafka, es en *América II*, *El proceso II* y en *El castillo II* donde están las masas. Si bien las actitudes de los individuos kafkianos son masificadoras, es cierto que son sólo tendencias no cristalizadas las que podemos ver en ellos. Esto no significa que esta hermenéutica sea estéril. Es precisamente la que permite ver los orígenes de las claves de la creación de esta masa, el momento inmediatamente anterior, el instante en que la atomización de una masa individualizada, el aislamiento y el desraizamiento que acompaña a estos hechos constituirán el fundamento del totalitarismo. Kafka proporcionará las claves para poder ver que “los movimientos totalitarios son organizaciones de masas conformadas por individuos atomizados y aislados (*isolated*)” (Arendt 2004b, 429) que persiguen el objetivo totalitario de la dominación total de cada individuo.

Siguiendo esta línea, es probablemente en la propaganda donde encontramos una primera clave de aproximación: “sólo el populacho y la élite pueden ser atraídas por el impulso del totalitarismo en sí mismo; a las masas hay que ganárselas con la propaganda” (Arendt 2004b, 450). La propaganda es un

tema fundamental en la literatura kafkiana a través del miedo que ejerce el sistema. Todos los individuos son conscientes de todo. Casi podemos imaginar una suerte de boletín actualizado cada hora que les llega telemáticamente a los personajes —exceptuando, claro, a nuestros protagonistas— Incluso mayor es el terror ejercido, terror característico de un régimen totalitario plenamente asentado. No ejerce violencia —en las novelas kafkianas la violencia es ínfima— sino más bien un control pleno sobre los miembros de la comunidad. En este sentido, vemos plenamente cumplida esta sentencia: “la propaganda es un instrumento, y quizá el más importante, para el trato con el mundo no-totalitario; el terror, por el contrario, es la esencia misma de esta forma de gobierno” (Arendt 2004b, 453).

Podemos concluir, por tanto, que si con los demás personajes el terror es el instrumento aplicado, con el héroe kafkiano es la propaganda —en tanto que es parte, en cierto sentido, de un mundo no-totalitario, ya que predica lo humano en el inhumano mundo en el que se encuentra— el instrumento con el que se le trata de destruir. A través de la propaganda, en conclusión, se trata de lograr sumir al protagonista en el reinado del terror totalitario. Es paradigmáticamente terrible —kafkiano es el adjetivo que en la cultura popular se utiliza para describir este hecho— que sean los individuos sobre los que se ejerce el terror los que funcionen como elementos que transforman las mentiras propagandísticas del mundo kafkiano en verdades para tratar de atraer hacia el terror al paria de buena voluntad.

Con todo, hay que recordar que sólo bajo esas condiciones que hemos mencionado al principio se crea la masa del totalitarismo: el atomismo individualizador, el aislamiento. Es cierto, claro, que “el poder, tal y como lo concibe el totalitarismo, reside exclusivamente en la fuerza producida a través de la organización” (Arendt 2004b, 540). Pero eso no implica un cuerpo organizativo vivo, con rostro, real, una comunidad humana de diálogo, sino una deshumanización de todo lo que el poder había significado previamente. Y el lugar hacia el que se dirige es el de la dominación total, es decir, la fase final en la que se consuma el totalitarismo, cuyo lugar paradigmático son las fábricas de la muerte, es decir, el laboratorio donde la creencia totalitaria de que todo es posible se confirma (Arendt 2004b, 565).

Pero para llegar a este monstruoso momento, el totalitarismo ha tenido que crear unas condiciones que ya hemos analizado: se trata de hacer al hombre superfluo, pero hay unos precedentes indicados por Kafka que son fundamentalmente totalitarios. En términos arendtianos, unos elementos que cristalizan en el totalitarismo. Lo asombroso del aislamiento —diferente de

la soledad, de la que se ocupará en *La vida del espíritu* para describir el pensamiento — es que es característico del paria. Y el aislamiento se encuentra en un proceso precedido por una superfluidad que venía constituyéndose desde el siglo XIX y por un desraizamiento<sup>23</sup>: es decir, por la ruptura de la tradición, por el abismo entre el pasado y el futuro. Y aquí encontramos, entonces, las últimas líneas del texto arendtiano, una obra viva, que ha convivido en este trabajo con el intrigante rostro de Kafka:

Ahí permanece también la verdad de que todo final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo; este comienzo es la promesa, el único ‘mensaje’ que el final puede producir jamás. El comienzo, antes de que se convierta en un evento histórico, es la capacidad suprema del hombre; políticamente, es idéntica con la libertad humana. *Initium ut esset homo creates est* — ‘el hombre fue creado para comenzar cosas’ dijo Agustín. Este comienzo está garantizado por cada nuevo nacimiento, de hecho, es cada ser humano (Arendt 2004b, 616).

Hemos vuelto a la puerta originaria al final de este artículo. Porque, al fin y al cabo, Kafka es aquel con el que uno piensa el significado más profundo del origen. Es así como siempre lo concibió Arendt (Adler 2006, 124). Y todo final es, una vez más, una posibilidad de nacimiento: de volver al origen, de reconciliarse con el mundo y afirmar, con Faulkner, “The past is never dead; it is not even past”<sup>24</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

El argumento central de este ensayo ha partido de la hipótesis de que existe la posibilidad de rastrear una serie de huellas de la literatura de Franz Kafka en la gran obra que Arendt dedicó a la reflexión sobre el totalitarismo. Esto no quiere decir que Arendt escribiera *desde* Kafka, es decir, que exista

23. Tómese como ejemplo el siguiente texto del último capítulo de *The Origins of Totalitarianism*: “El sentimiento de aislamiento, que es el sustrato para el terror, la esencia del gobierno totalitario, y para la ideología y la lógica, la preparación de sus verdugos y de sus víctimas, está íntimamente conectada con el desarraigo y la superfluidad que han sido la maldición de las masas modernas desde el principio de la revolución industrial y se han agudizado con el surgimiento del imperialismo a fines del siglo XIX y el desmoronamiento de las instituciones políticas o sociales de nuestro tiempo” (2004b, 612).

24. La cita proviene de *Requiem for a nun*, acto 1, escena 3. Arendt la cita, por ejemplo, en el *Diario filosófico* (2018a, 138).

una cierta relación de causalidad o que *The Origins of Totalitarianism* sea una obra kafkiana. Se trata, más bien, de un ejercicio de relectura a través de una vía que, a nuestro juicio, sigue sin estar suficientemente explorada: la relación tan fundamental que Arendt tenía con la literatura. Por tanto, las premisas de este trabajo se encuentran en lo que en (Navascués, en prensa) hemos denominado los rostros kafkianos y su modulación a lo largo de la obra arendtiana. Bajo este prisma de conceptualización de las diferentes lecturas que la pensadora hebrea hizo de Kafka, se comprende el intento hermenéutico que aquí se ha mostrado.

Somos conscientes de la dificultad de este intento, de que se trata de un intento más de dar con una clave de lectura para un texto con tantas y tan interesantes aristas filosóficas y políticas. Pero es a través de estas lecturas como Arendt recupera la vivacidad intelectual que siempre la caracterizó, una frescura filosófica marcada por lo que en *Entre el pasado y el futuro* denominaba ensayos, ejercicios de reflexión. En definitiva: un intento más de comprender. El compañero escogido ha sido Kafka, compañero de comprensión. Esta ha sido, por tanto, una lectura más bajo la que mostrar que, de querer seguir viviendo en el mundo, hemos de comprender y reconciliarnos con lo ocurrido, aquello que nunca debió ser y que, sin embargo, fue.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, L. (2006). *Hannah Arendt*. Barcelona. Destino.
- ARENDT, H. (1968). *Men in dark times*. New York. Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDT, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona. Península.
- ARENDT, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona. Lumen.
- ARENDT, H. (2004a). *La tradición oculta*. Barcelona. Paidós.
- ARENDT, H. (2004b). *The origins of totalitarianism*. New York. Schocken.
- ARENDT, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona. Paidós.
- ARENDT, H. (2010). *Lo que quiero es comprender*. Madrid. Trotta.
- ARENDT, H. (2018a). *Diario filosófico (1950-1973)*. Barcelona. Herder.
- ARENDT, H. (2018b). *Ensayos de comprensión (1930-1954). Formación, exilio y totalitarismo*. Barcelona. Página indómita.
- BENHABIB, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks. Sage.
- BERNSTEIN, R. (2002). "The Origins of Totalitarianism: not History, but Politics". *Social Research* (New York), 69-2, pp. 381-401.

- BLANCO ILARI, J. I. (2014). "Comprensión y reconciliación: algunas reflexiones en torno a Hannah Arendt". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (Málaga), XIX-2, pp. 319-338.
- BROD, M. (1959). *Kafka*. Madrid. Alianza.
- CAMPILLO, N. (2002). "Comprensión y juicio en Hannah Arendt". *Daimón* (Murcia), 26, pp. 125-140.
- CANOVAN, M. (1978). "The contradictions of Hannah Arendt's political thought". *Political theory*, 6-1, pp. 5-26.
- CANOVAN, M. (1994). *Hannah Arendt: a Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge. Cambridge University Press.
- CITATI, P. (2012). *Kafka*. Barcelona. Acontilado.
- DANOFF, B. (2000). "Arendt, Kafka and the nature of totalitarianism". *Perspectives on political science* 29-4: 211-218.
- DI PEGO, A. (2010). "Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt". *Páginas de Filosofía*, 11-13, pp. 35-57.
- GOTTLIEB, S-Y. (2003). *Regions of sorrow: anxiety and messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*. Stanford. Stanford University Press.
- HOLM, I. W. (2013). "The calamity of the Rightless: Hannah Arendt and Franz Kafka on Monsters and Members", en Moran, B. y Salzani, C. (eds.), *Franz Kafka and Philosophy*. Lanham/Boulder/New York/Toronto, Lexington Books, pp. 159-178.
- LEVI, P. (2000). *Si esto es un hombre*, Barcelona. Muchnik.
- KAFKA, F. (1997). *El proceso*. Madrid. Cátedra.
- KAFKA, F. (1998). *El castillo*. Madrid. Cátedra.
- KAFKA, F. (2000). *El desaparecido [América]*. Madrid. Cátedra.
- KAFKA, F. (2004). *Aforismos, visiones y sueños*. Madrid. Valdemar.
- KAFKA, F. (2014). *Cuentos completos*. Editado por José Rafael Hernández Arias. Traducido por José Rafael Hernández Arias. Madrid. Valdemar.
- KAFKA, F. (2015). *La muralla china*. Madrid. Alianza.
- LÖWY, M. (2009). "Franz Kafka's Trial and the Anti-Semitic Trials of His Time". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 7-2, pp. 151-158.
- MAHRDT, H. (ed.) (2005). "The correspondence between Hannah Arendt and Alfred Kazin". *Samtiden*, 1, pp. 107-154.
- NAVASCUÉS, N. de (en prensa). "Hannah Arendt lee a Kafka: una conceptualización de los rostros kafkianos a lo largo de la obra arendtiana", *Claridades. Revista de Filosofía*.
- SÁNCHEZ MADRID, N. (2016). "Kafka en Arendt. Poética de la extinción", en Sánchez Madrid, N. (ed.), *Hannah Arendt y la literatura*. Barcelona. Bellaterra, pp. 67-90.
- SHKLAR, J. (1998). *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago. The Chicago University Press.

- SONOLET, D. (2010). “Habitus et Modernité. Günther Anders, Hannah Arendt et Theodor W. Adorno: interprètes de Kafka”. *Sociologie de l’art*, 15-1, pp. 35-58.
- WAHNÓN, S. (2001). “Una sentencia justa para Josef K.: sobre *El proceso* de Kafka”. *Isegoría*, 25, pp. 263-279.
- YOUNG-BRUEHL, E. (2006). *Hannah Arendt*. Barcelona. Paidós.

## UNA RELECTURA ANTIHUMANISTA DEL CONCEPTO DE SUJETO EN BADIOU Y ŽIŽEK

*An Antihumanism Rereading of the Concept  
of Subject in Badiou and Žižek*

Eduardo Alberto LEÓN  
*Flacso-Ecuador*

Enviado: 15 de abril de 2021  
Aceptado: 18 de abril de 2020

### RESUMEN

En este artículo se expondrá en primer lugar la crítica de Badiou sobre el sujeto humanista y su propio concepto de sujeto, un sujeto que está claramente inspirado en Lacan pero que va más allá de la subjetivación de la falta de este. Luego me dirigiré al colega de Badiou en el campo antihumanista, Slavoj Žižek, y su crítica lacaniana de Badiou. Se afirmará que es su interpretación diferente del Real lacaniano lo que explica la disputa subyacente entre ellos. Mientras que el sujeto de Žižek es infundado, por otro lado, la concepción de Badiou de forzar lo Real confiere al sujeto un grado de consistencia que facilita la articulación de proyectos políticos específicos.

*Palabras clave:* Sujeto; antihumanismo; impulso; falta; Real; acontecimiento; verdad.

### ABSTRACT

In this research paper will be discuss Badiou's critique of the humanistic subject and his own concept of subject, a subject that is clearly inspired by Lacan but goes beyond the subjectivation of the lack. Then I will talk about Badiou's colleague in the anti-humanist camp, Slavoj Žižek, and his Lacanian criticism of Badiou. It will be will affirmed that is their different interpretation from the Lacanian Real that explains the underlying dispute between them. Although Žižek's subject is groundless, on the other hand,



Badiou's conception of forcing the Real gives the subject a degree of consistency that facilitates the articulation of specific political projects.

*Key words:* Subject; antihumanism; impulse; lack; Real; event, truth.

## 1. INTRODUCCIÓN

Está claro que Badiou quiere mantener una concepción post-sartreana del sujeto, y que este ha sido el caso de sus primeros trabajos. Sin embargo, podemos complicar de inmediato esta tesis al afirmar que Badiou más tarde toma en cuenta un aspecto de la afirmación althusseriana de que no hay sujetos existentes como agentes autónomos junto con la idea aparentemente opuesta de Sartre de que la subjetivación es posible y, de hecho, deseable.

La relación de Badiou con las afirmaciones y vicisitudes del llamado debate humanismo-antihumanismo se desarrolla sobre la cuestión de cómo y por qué retiene y define, no solo una cuestión de quién o qué podría ser el sujeto político colectivo, sino también cuál es el significado que el sujeto podría ser para la filosofía en su totalidad. Su trabajo es un intento de fusionarse e ir más allá del debate, en el que el estructuralismo se opone al humanismo, entrando en un discurso topológico que, no obstante, permite la posible existencia continua de un sujeto, de hecho, podríamos decir que el concepto de sujeto para Badiou es el elemento más consistente de su trabajo.

Mientras Badiou busca alinearse con el antihumanismo de Foucault, Lacan y Althusser, tanto contra el retorno a Kant en el discurso de los derechos humanos como frente a el mal llamado darwinismo contemporáneo que concibe al hombre como un animal finito. Hay indicios, tanto explícitos como implícito, de su pertenencia a una trayectoria más larga, es decir, la crítica de Badiou sobre el sujeto humanista y su propia noción de sujeto, un sujeto que está claramente inspirado en Lacan pero que va más allá de la subjetivación de la falta de este.

Por otro lado, al hablar del campo antihumanista, de Slavoj Žižek, y su crítica lacaniana a Badiou. Se puede ver claramente que es su interpretación diferente de lo Real lacaniano<sup>1</sup> lo que explica la disputa subyacente entre

1. Este concepto marca el estado de la naturaleza del cual hemos sido separados para siempre por nuestra entrada al lenguaje. Solo como niños neonatos que estuvimos cerca de este estado de naturaleza, un estado en el que no hay nada más que necesidad. La necesidad animal primordial de la cópula (por ejemplo, cuando los animales están en celo) corresponde de manera similar a este estado de la naturaleza. Hay una necesidad

ambos filósofos. En tanto que el sujeto para Žižek es infundado, por otro lado, la concepción de Badiou de forzar<sup>2</sup> lo Real confiere al sujeto un grado de consistencia que facilita la articulación de proyectos políticos específicos. Lo que Žižek minimiza de Badiou es el hecho de que no se trata precisamente del sujeto psicoanalítico, ya que seguramente debe seguir siendo en el caso de Žižek en su proyecto de restitución lacaniana, por lo que este último debe preservar la idea de que Badiou permanece en cierto sentido cartesiano, o post-cartesiano de una manera estrictamente endeudada, y por lo tanto en parte lacaniana en la forma en que Žižek lo desea “al concebir al sujeto como el acto (...) después de llenar la brecha ontológica; debemos insistir en el círculo vicioso e irreductible de la subjetividad” (Žižek, 2001, 171).

Si bien, Žižek reconoce una división entre Badiou y Lacan en la cuestión de la identificación del sujeto con la falta, que es imperativo para el psicoanálisis, por otro lado, reconoce una ontologización ilegítima para Badiou, sin embargo, incluye a Badiou con una filosofía de juicio subjetiva, en el modelo de un acto psicoanalítico. En este sentido, el sujeto de Žižek es infundado, por el contrario, la concepción de Badiou de forzar lo Real otorga al sujeto un grado de consistencia que facilita la articulación de proyectos políticos específicos, en particular, su noción de sujeto político, que presta atención y defiende su naturaleza colectiva, procesal y organizada.

## 2. EL SUJETO EN BADIOU

Badiou ha reformulado constantemente su noción de sujeto desde su primer trabajo importante, *Teoría del Sujeto* y en la sección final de, *Lógica*

---

seguida de una búsqueda de satisfacción. No obstante, en lo que respecta a los humanos, “lo real es imposible”, como le gustaba decir a Lacan. Es imposible en la medida en que no podemos expresarlo en el lenguaje porque la entrada misma al lenguaje marca nuestra separación irrevocable de lo Real. Aun así, lo Real continúa ejerciendo su influencia a lo largo de nuestra vida adulta, ya que es la roca contra la cual fallan todas nuestras fantasías y estructuras lingüísticas. Lo Real, por ejemplo, sigue en erupción cada vez que se nos hace reconocer la materialidad de nuestra existencia, un reconocimiento que generalmente se percibe como traumático, ya que amenaza nuestra propia “realidad”, aunque también impulsa el sentido de gozo de Lacan.

2. “Badiou comienza a tejer las primeras indagaciones sobre el sujeto, que lo conducirán a retornar a la idea de Hegel de sujeto como fuerza. Sin embargo, en la segunda mitad de dicha obra, comienza a reproblematicar su mismo concepto de sujeto y desarrolla, influido por la obra de Lacan, lo que llamará la lógica del exceso; punto que lo acercará a las nociones de verdad y acontecimiento” (Exposito, 2015, 219).

*de los Mundos*, pero, como él mismo lo reconoce nunca ha abandonado por completo ese tema. Es claro notar como la noción de sujeto siempre ha proporcionado el tema unificador de su trabajo. De hecho, su extraordinario libro *San Pablo: la fundación del universalismo* está dedicado a leer a Pablo no como un apóstol o un santo, sino más bien usando a Pablo como vehículo para redefinir la categoría filosófica de “sujeto” como “universal y singular”. El proyecto de Badiou, al leer a Pablo, es nada menos que una refundación de: “una teoría del sujeto que subordina su existencia tanto a la dimensión aleatoria del acontecimiento como a la contingencia pura del ser múltiple, sin sacrificar el motivo de la verdad” (Badiou, 1999, 15).

En otro trabajo interesante *La ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*, Badiou<sup>3</sup> hizo una crítica mordaz del giro ético en las humanidades y una sólida defensa del legado del antihumanismo de los años sesenta. El giro ético, organiza la existencia práctica en torno a la categoría del bien y dispone cómo nos relacionamos con lo que está sucediendo, en este sentido, el tipo de ética que Badiou critica hace referencia aquella ética fundamentalista y jerarquizada de bienes. La ética se relaciona con el dominio de los derechos humanos y, como tal, presupone la existencia de un sujeto humano universalmente reconocible que es el portador de estos derechos, derechos que de alguna manera están proporcionados naturalmente. Para Badiou, el resurgimiento de esta antigua doctrina de los derechos humanos está estrechamente relacionado con el colapso del marxismo como discurso crítico, como proyecto político y el correspondiente rechazo del proyecto antihistorista y antihumanista de Lacan, Althusser y Foucault. Precisamente, el objetivo de los lacanianos-althusserianos era cuestionar la idea de una identidad natural o espiritual del hombre, sobre la cual se podía fundar cualquier discurso ético y que hoy se rechaza en nombre del ser humano.

En realidad, se suministró la prueba de que la temática de la “muerte del Hombre” es compatible con la rebelión, la insatisfacción radical respecto del orden establecido y el compromiso completo en la realidad de las situaciones, mientras que el tema de la ética y los derechos del hombre es compatible con el egoísmo satisfecho de los privilegios occidentales, al servicio de las potencias y la publicidad. Los hechos son esos. (Badiou, 2004a, 31).

3. Badiou le da totalmente otro sentido a la ética. En vez de ligarla a categorías abstractas se la relacionará con situaciones o acontecimientos.

Para Badiou, entonces, el corazón del problema de la ética contemporánea y con esto quiere decir la ética de la otredad o la ética de la diferencia es la suposición de un sujeto humano universal “es en ese sentido que su anomalía es esa otredad, no como mismidad repetitiva que se cancela en su operación dialéctica para darse paso en una renuncia que se inaugura nuevamente, sino en el allí que se desborda para el acontecimiento de una posibilidad” (Guerra, 2017, 2008). Badiou esboza tres objeciones a esta idea, primero: reduce al ser humano a un estado animal; segundo, supone que el mal precede al bien y que toda aspiración al bien dará como resultado el mal; y tercero, evita que las personas piensen en la singularidad de las situaciones. Tal ética simplemente evade la cuestión de la verdad y se puede decir que: una verdad es algo que tiene lugar en un momento particular y bajo circunstancias particulares. Una ética basada en la noción de verdad, por lo tanto, tendrá que tener en cuenta la singularidad de este suceso.

En contraste con la ética de la otredad, Badiou describe lo que él llama una ética de las verdades basada en tres premisas alternativas: primero, el ser humano debe ser identificado por su pensamiento afirmativo; luego, el ser humano debe ser identificado por su capacidad para el Bien; y finalmente, toda la humanidad tiene sus raíces en la identificación en el pensamiento de situaciones singulares. El problema central para Badiou es no pensar la diferencia –la diferencia es lo que hay–, el desafío es pensar lo mismo. Lo mismo es lo que puede llegar a ser a través de una fidelidad a la verdad. Lo que nos define como sujetos en el sentido de Badiou es nuestra capacidad de verdad, es decir, nuestra posibilidad de ser lo mismo. “En consecuencia, en la matriz de este pensamiento, la verdad ya no es Una, sino que se disemina en cuatro procesos en los que se da la posibilidad de su acontecimiento: la política, la ciencia, el arte y el amor” (Mosquera, 2005, 244). Un procedimiento de verdad rompe con el principio axiomático que gobierna la situación y organiza sus repeticiones según la lógica del mercado, en otras palabras, la proliferación de subjetividades como simplemente tantas identidades equivalentes según las prerrogativas uniformes del mercado. Para Badiou, por otro lado, un procedimiento de verdad no puede basarse en una identidad. “Ya que, si es cierto que toda verdad surge como singularidad, su singularidad es inmediatamente universalizable. La singularidad universalizable provoca una ruptura con la singularidad identitaria” (Badiou, 1999, 30).

Otro término para esta singularidad universal es “el sujeto”, un sujeto cuya fidelidad a la singularidad del acontecimiento<sup>4</sup> se constituye como un sujeto de verdad. De esto se deduce que el sujeto no preexiste al acontecimiento que expresa, la declaración que es crucial en la medida en que la verdad es un proceso y no un momento de iluminación. Además, la verdad es: “indiferente al estado de la situación” (Badiou, 1999, 34). Por lo tanto, el otro desde la perspectiva de Badiou no puede ser una categoría ética. La diferencia sustancial es simplemente una indiferencia ética, en el sentido de que el ser humano solo se convierte en sujeto a través de un compromiso específico en una decisión veraz.

Ahora bien, se puede decir que, uno de los trabajos de Badiou mayor influenciados por Lacan es *Teoría del Sujeto*, pero incluso aquí insiste en la necesidad de trasponer Lacan para evitar caer en la religión o el cientificismo. No obstante, atravesar a Lacan es ir más allá de él y no rechazar la percepción del sujeto lacaniano *per se*, por lo tanto, Badiou hace una distinción crucial entre los procesos de subjetivización y el proceso subjetivo. Ambos procesos se pueden encontrar en Lacan. El primero obedece a la lógica del significante y la ley estructural de la falta que se puede encontrar en el trabajo de Lacan hasta mediados de los años sesenta.

Este último se rige por la lógica topológica del nudo borromeo, lo real como exceso y consistencia, y se puede encontrar en su trabajo posterior a 1968. Badiou difiere de Lacan en dos aspectos: primero, argumenta que lo Real otorga al sujeto un grado de consistencia; y segundo, que Lacan no tiene una concepción de la fuerza o frozamiento. El sujeto emerge del cruce de estas dos operaciones o temporalidades; la subjetivización es una interrupción del estado de cosas y se distingue del proceso subjetivo a través de la anticipación de su propia certeza. El proceso subjetivo opera *après-coup* para conferir consistencia a los efectos de la subjetividad, es decir, “el proceso subjetivo es la fundación retroactiva de la subjetivación en un elemento de certeza que sólo la subjetivación hizo posible” (Badiou, 2009, 272). El sujeto es el producto de esta división dialéctica de destrucción y recomposición, de la ley estructural de la falta de Lacan, el lugar de la falta y el exceso de lo Real que excede este lugar.

En todos los casos, el sujeto procede de una subjetivación en forzamiento de plaza vacía, que un nuevo orden funda retroactivamente como plaza, al

4. “En francés es *événement* y se usa para definir tanto acontecimiento como evento en este sentido aquí utilizaremos el termino acontecimiento” (León, 2019,43).

haberla ocupado. Pueblo multinacional, cardinalidad sucesora, son el proceso que la existencia forzada de lo inexistente anticipa. Todo *esplace* es así el *l'après-coup* de la destrucción de otro. La subjetivación es la anticipación cuya estructura es la plaza vacía; el proceso subjetivo, la retroacción que em-plaza [place] el forzamiento. (Badiou, 2009, 284).

El sujeto es el lugar, que proviene de lo que ha sido destruido, es decir, la aparición de una nueva estructura, en la cual un sujeto no solo ocupa, sino que excede el lugar de la falta en la estructura anterior, hace que la primera se vuelva obsoleta. El sujeto de Badiou es a la vez el lugar de la falta y lo que viene a llenar el lugar. Lo que diferencia a este sujeto del sujeto de Lacan es que lo Real le confiere un grado de consistencia que le permite reconfigurar las consecuencias de su acto inicial de destrucción. Como Badiou lo expresará en, *El Ser y El Acontecimiento*, la “la teoría del sujeto es unilateral, en la medida que identifica de manera absoluta “sujeto” y sujeto de una verdad” (Badiou, 2004b, 7). Es esto lo que da consistencia al tema y facilita su agencia afirmativa.

En *Lógica de los Mundos*. Badiou reafirma la dialéctica del *esplace* que describió en su trabajo *Teoría del Sujeto*. ¿Pero qué hay de nuevo en este libro? “una teoría completamente original del cuerpo-sujeto” (Badiou, 2008, 121). La doxa contemporánea es que “No hay más que cuerpos y lenguajes” (Badiou, 2008, 17), una doxa que Badiou denomina materialismo democrático y rechaza porque reduce a la humanidad a una forma de animalidad o bioética. Sin lugar a dudas, el ser humano es una especie animal. “Si bien el individuo, que Badiou llama “animal humano”, se contenta con sobrevivir en el mundo tal como es, el Sujeto se posiciona frente al acontecimiento, frente a lo que le sucede al mundo” (Vinolo, 2019, 296). Para Badiou, tenemos un sustrato biológico, físico, pero un animal es un ser mortal; vive, sobrevive y muere. Un cuerpo no es más que el potencial de tener una forma subjetiva y facilita la aparición de verdades en el mundo. Ser humano, o mejor ser un sujeto en el sentido de Badiou es ser inmortal, es rechazar la mera supervivencia y trascender nuestras situaciones particulares.

5. El *esplace* del sujeto, es decir, el modo de ser del sujeto, se encuentra en la incommensurabilidad entre la forma y el contenido; entre la ontología del lugar del ser y el modo del ser iónico actualizado. Badiou argumenta, por lo tanto, que “el *esplace* como fundamento general de la dialéctica, cuyo horlieu no es sino ficticiamente motor”. (Badiou, 2009, 44). “Badiou elabora su teoría del sujeto aplicando esta lógica del entrecruzamiento dialéctico a la tensión entre fuerza y lugar, y a la tensión entre subjetivación y proceso subjetivo” (García, 2013, 17).

Pensar el concepto de lo humano es pensar lo que está más allá de la fragilidad del cuerpo, de nuestro sustrato animal, o como Badiou lo dice muy bien “bípedo implume cuyo encanto no es evidente” (Badiou, 2004a, 37). El hombre, o el humano, en el sentido de Badiou, no es “otra cosa que un mortal” (Badiou, 2004a, 36), algo más que un ser hacia la muerte. Como Badiou escribe en, *Lógica de los Mundos*. “A todo animal humano le es acordada, muchas veces (...) su breve existencia” (Badiou, 2008, 136). Es en este sentido lo que podemos entender es que el rechazo de Badiou al énfasis actual en los derechos humanos es demasiado limitante, equivale a poco más que los derechos contra la muerte, los derechos de supervivencia contra la miseria ignominiosa. Los derechos del hombre propiamente dichos deben ser los derechos a la inmortalidad, los derechos afirmativos al infinito contra la contingencia del sufrimiento y la muerte que definen nuestro estado animal.

Contra esta noción occidental de materialismo democrático, Badiou se opone a la dialéctica materialista y a la proposición de que:

No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades”. El “sino que” existe en tanto sujeto. Dicho de otro modo: si un cuerpo se revela capaz de producir efectos que exceden el sistema cuerpos-lenguajes (y tales efectos se llaman verdades), se dirá de ese cuerpo que esta subjetivado. (Badiou, 2008, 63).

Las verdades, en el sentido de Badiou, son cuerpos incorpóreos, lenguajes sin significado, que emergen y permanecen suspendidos entre el vacío y el acontecimiento; En la medida en que la verdad no tiene una existencia sustancial, esta exhorta como una excepción a lo que hay. En este sentido el sujeto de verdad es también, en términos zizeaknos, tampoco una sustancia “En la medida en que lo es de una verdad, un sujeto se sustrae a toda comunidad y destruye toda individuación” (Badiou, 2008, 25). Esta idea de sujeto o cuerpo subjetivable es la que se muestra en, *Lógica de los Mundos*.

De acuerdo a Badiou, hoy existen tres formas dominantes del sujeto: el fenomenológico o el descriptivo; el moral o normativo; y el ideológico o crítico. No obstante, para Badiou, una teoría del sujeto debe ser axiomática, en el sentido de que un sujeto se afirma a sí mismo. De igual manera, si existen verdades, entonces debe haber una forma activa e identificable de su producción. El resultado de esta operación es la realización de tipos específicos de sujeto: el sujeto fiel que mantiene una fidelidad a la verdad y es nada menos que la activación del presente de la verdad; el sujeto reactivo que niega la verdad y Badiou cita a sus viejos adversarios, los nuevos filósofos de la década de los setenta,

como ejemplos; y el sujeto oscuro que oculta la verdad, y aquí podríamos citar todas las formas de fundamentalismo religioso. Para Badiou, entonces, el sujeto es un hecho bastante raro que surge en relación con un procedimiento de verdad. El sujeto llega a ser a través de su reconocimiento de la singularidad del acontecimiento y su fidelidad a la verdad de este momento.

### 3. LA CRÍTICA DE ŽIŽEK AL SUJETO DE BADIOU

Pasemos ahora a esa otra figura controversial y uno de los más importantes filósofos de la actualidad, Slavoj Žižek. En una nota final de *Lógica de los Mundos*, Badiou observa que ambos comparten un cierto residuo de la cultura estalinista y forman un buró político de dos, la última facción de los antihumanistas y partidarios del desánimo. Pese a, las diferencias políticas entre los dos, tienen ciertas similitudes sobre todo en sus respectivas teorías del sujeto y su relación con lo Real lacaniano. La crítica de Žižek a la teoría del sujeto de Badiou gira en torno a la distinción entre sujeto y subjetivización que se discutió anteriormente y la función fundamental de la pulsión de muerte en este proceso. Desde la perspectiva de Žižek, el sujeto de Badiou, es decir, el sujeto de la verdad, solo emerge después del acontecimiento a través de un procedimiento de verdad y, por lo tanto, no tiene en cuenta la distinción entre el sujeto, como falta, brecha, vacío, nada, y la subjetivización como un proceso de interpelación.

Precisamente, el sujeto de verdad es, en cierto sentido, secundario al sujeto lacaniano<sup>6</sup> como falta. Para Lacan, argumenta Žižek, el sujeto es antes de la subjetivización. Es decir, la pura negatividad de la pulsión de muerte, o su inversión en la identificación con algún nuevo significante maestro. El sujeto es simultáneamente la falta ontológica, es decir. “la subjetividad emerge cuando la substancia no puede alcanzar la plena identidad” (Žižek, 2020, 35), en el orden simbólico y lo que viene a llenar el vacío: “La subjetividad es el nombre de esa circularidad irreductible, de un poder que no lucha contra una

6. Lacan al afirmar que el sujeto está dividido, quiere decir también que, como sujeto del lenguaje, siempre mostrará los siguientes dos niveles. El primero es el ego, o sujeto de lo enunciado. Este es el yo en el que el sujeto percibe / anticipa su unidad imaginaria. Dado que el ego es un objeto, según Lacan, es capaz de ser predicado como cualquier otro objeto. Puedo decir de mí más o menos sinceramente que “soy flaco”, “honesto” o cualquier otra cosa. De lo que hablará mi oración enunciada en estos casos, para Lacan, es de mi ego.



fuerza que resiste desde afuera (digamos la inercia del orden sustancial dado), sino contra un obstáculo absolutamente intrínseco, que en última instancia es el propio sujeto” (Žižek, 2001, 172). El esfuerzo del sujeto retroactivamente para llenar la falta se mantiene y genera el vacío en sí. Badiou rechaza esta identificación del sujeto con la falta y, por lo tanto, según Žižek, restringe el acto contingente a un momento de decisión, el momento de subjetivización o el compromiso del sujeto con la verdad de un acontecimiento y, posteriormente, su fidelidad a este momento. A partir de la perspectiva de Žižek, toda la oposición kantiana dentro de Badiou del orden universal del ser y el exceso contingente que sacude a un todo en este orden universal es, por lo tanto, una falsa dicotomía. “La oposición entre el sujeto *qua* fundamento ontológico del orden del ser y el sujeto *qua* emergencia particular contingente es, por lo tanto, falsa: el sujeto es el acto/emergencia contingente que sostiene el orden universal del ser” (Žižek, 2001, 174). En otras palabras, el sujeto es una paradoja, un elemento particular que sostiene el orden universal, de modo que, Badiou es demasiado kantiano y no lo suficientemente hegeliano.

Para Žižek, la incapacidad de Badiou para distinguir entre el sujeto y el momento de la subjetivización procede de su rechazo a la pulsión de muerte freudiana y la negatividad radical que esto se inscribe en el corazón de la subjetividad. Es la repetición de la pulsión de muerte lo que explica el surgimiento del suceso. Žižek rechaza la lectura tradicional del impulso freudiano que lo vincula con la biología humana y la tendencia de un organismo a volver a un estado inorgánico. La paradoja de la pulsión de muerte freudiana es, por lo tanto, la forma en que aparece la inmortalidad dentro del psicoanálisis, por un extraño exceso de vida, por un impulso “no-muerto” que persiste más allá del ciclo de vida y muerte biológica de generación y corrupción.

La última lección del psicoanálisis es que la vida humana nunca es solo vida, es decir, los humanos no están simplemente vivos, están poseídos por el extraño impulso de disfrutar la vida en exceso, apasionadamente unidos a un excedente que sobresa y descarrila el funcionamiento ordinario de las cosas. Para Žižek, entonces, es la pulsión de muerte freudiana que se encuentra en la raíz de la inmortalidad de Badiou, es la pulsión de muerte que nos hace más que animales, que nos hace vivos. La pulsión de muerte no tiene nada que ver con la voluntad de auto-aniquilarse, pero es la razón por la cual esta voluntad nunca se realiza y el sujeto se atasca en objetos parciales. Si la metonimia del deseo es la búsqueda infinita de un objeto perdido, entonces el impulso designa cómo el deseo se fija o atora en un objeto específico, “condenado a circular por él para siempre”. (Žižek, 2006, 38).

Es el movimiento mudo, repetitivo y rotativo del impulso, afirma Žižek, que es el principal y, en última instancia, el terreno sin fundamento de la libertad humana. La pulsión de muerte está más allá de la mortalidad humana; es un intermediario ensombrecido entre ser y el acontecimiento en los términos de Badiou, o la mortalidad del individuo y la inmortalidad del sujeto. La pulsión de muerte es un nombre para la subjetividad como el vacío de la negatividad radical e irreducible a cualquier forma de inscripción o representación positiva. Es la pulsión de muerte la que facilita la distinción de Žižek entre el sujeto como falta, como pura negatividad, como nada, y lo que él llama subjetivización, en el sentido de Badiou de un sujeto del acontecimiento, como secundario a este momento de pura negatividad. El acto elemental de libertad, entonces, es la negación que está diciendo “No” al gran Otro; se está escapando del circuito repetitivo cerrado de la pulsión de muerte y afirmando una distancia mínima, una brecha de paralaje, entre lo real y lo simbólico.

El radicalismo del impulso freudiano reside en esta negatividad detrás de toda afirmación. La pulsión de muerte es una estructura de auto sabotaje y el requisito previo mínimo para la libertad subjetiva. En este sentido, la pulsión de muerte desplaza al sujeto y abre el espacio mínimo para que un sujeto actúe. Žižek desarrolla esta crítica aún más en su obra maestra, *Menos que Nada* y señala que deberíamos agregar a la tríada de Ser / Mundo / acontecimiento de Badiou un cuarto término, es decir, la noche del mundo o impulso de muerte:

Badiou distingue al hombre como “animal humano” mortal, del sujeto “inhumano” como agente de un procedimiento-verdad: como un animal investido de inteligencia y capaz de desarrollar instrumentos para alcanzar sus metas, el hombre persigue la felicidad y el placer, se preocupa de la muerte, y así sucesivamente; pero solo como sujeto fiel al Acontecimiento-Verdad el hombre se alza realmente sobre la animalidad. (Žižek, 2015, 689).

Ahora bien, ¿qué ocurre con esta distinción si introducimos la noción freudiana del inconsciente? Lo que distingue a los humanos de los animales incluido el humano-animal no es la conciencia. Podemos aceptar que los animales tienen cierto grado de autoconciencia, pero los animales no tienen un inconsciente. Desde una perspectiva freudo-lacianiana, esto es lo que distingue a los humanos de los animales:

Habría que decir entonces que el Inconsciente, o más bien el dominio de la “pulsión de muerte”, esta distorsión o desestabilización de la vida instintiva animal, es lo que hace a una vida capaz de transformarse en un sujeto de la Verdad: solo un ser viviente con un Inconsciente puede devenir receptáculo de un Acontecimiento-Verdad (Žižek, 2015, 690).

La gran idea de Freud, según Žižek, es que no hay solamente un ser humano, sino que tampoco hay un animal humano. De hecho, Žižek lleva esto un paso más allá al sugerir que, de todos modos, no hay animales, si se trata de un ser vivo totalmente adaptado a su entorno. Desde su nacimiento, el ser humano es arrancado de sus limitaciones animales y sus instintos se desnaturalizan por la circularidad interminable de la pulsión de muerte por lo que Slavoj Žižek y Eric Santner llaman: carácter no-muerto o exceso de vida. El antihumanismo de Žižek parece, al principio, ser aún más radical que el rechazo de Badiou de la concepción materialista democrática de los cuerpos y los idiomas, pero, como se mostrará más adelante al establecer el sujeto con la falta de elementos de la pulsión de muerte, el sujeto de Žižek es incapaz de configurar las consecuencias de sus acciones.

#### 4. LA RELACIÓN DEL SUJETO CON LO REAL

En el debate entre Žižek y Badiou sobre la cuestión del sujeto que en definitiva se centró en sus respectivas lecturas de lo Real laciano y la relación del sujeto con lo Real. La lección que Žižek extrae de esto es que el sujeto laciano es una respuesta a lo Real que emerge en el límite de lo simbólico y, como tal: “Este sujeto se ve totalmente des-sustancializado; coincide con su propio fracaso-en-ser, es un mero corte, una brecha en el orden del ser” (Žižek, 2015, 695). No obstante, la insistencia de Žižek en la primacía de la negación y el sujeto como falta plantea el problema de cómo podemos explicar el grado de consistencia que el sujeto requiere para la acción afirmativa y los proyectos políticos. Žižek, como a menudo se ha señalado a sí mismo, ofrece una crítica extraordinaria de las estructuras fantasmáticas de la sociedad capitalista, es mucho menos claro sobre cómo podríamos enfrentar esas estructuras hoy en día. Es aquí donde el sujeto de verdad de Badiou tiene una ventaja política más fuerte. Es claro que, la formulación temprana de dividir y forzar lo Real en su libro *Teoría del sujeto*, proporciona al sujeto un grado de consistencia que aborda algunas de las aporías del sujeto laciano.

Slavoj Žižek, en el lapso de su estudio de dos décadas sobre el trabajo de Badiou, ha identificado algunas veces la brecha que separa a Badiou de Lacan y el psicoanálisis. En su primera explicación extendida de la filosofía de Badiou: *Psicoanálisis y Posmarxismo: el caso de Alain Badiou*. Žižek identificó, el dominio del mito de Lamella <sup>7</sup> como lo que cristaliza la brecha entre Badiou y Lacan:

Cuánto espacio separa Badiou de Lacan. Para Badiou, lo que el psicoanálisis proporciona es una idea del entrelazamiento mórbido de la Vida y la Muerte, de la Ley y el deseo, una idea de la obscenidad de la Ley como la “verdad” del pensamiento y la postura moral que se limita al Orden del Ser (...) Para Lacan, por otro lado, el Evento de la Verdad opera solo en un contexto de encuentro traumático con la Cosa no muerta / monstruosa (Žižek, 1998b, 247).

En el libro, *El Espinoso Sujeto*. Žižek insiste en que es la distinción dentro de Lacan entre el sujeto y la subjetivación lo que lo distingue de los postmarxistas, de la misma forma que a Badiou. Más recientemente, en algunos textos como, *Menos que Nada, Visión de Paralaje*, entre otros Žižek ha argumentado que lo que finalmente diferencia la noción de Badiou de acontecimiento, en contraste con el radicalismo del acto de Lacan, es su negativa a aceptar la primacía de la pura negatividad de la pulsión de muerte. Lo que vincula estas diferencias moderadas entre Badiou y Lacan, el dominio entre dos muertes, el sujeto como falta, la pura negatividad del impulso de muerte, el encuentro con lo Real, es el estado de lo Real mismo. De esta manera se puede decir, que su respectiva conceptualización de lo Real es la esfera nodal de sus múltiples puntos de contención.

## 5. ŽIŽEK: LA BRECHA DE LO REAL A LO SIMBÓLICO

Sin lugar a dudas, Žižek ha hecho más que cualquier otro teórico contemporáneo para reorientar nuestra comprensión de Lacan en torno al concepto de lo Real, pero ese Real, como Žižek reconoce y utiliza por completo, es una noción inherentemente paradójica. Es necesario, entonces, comenzar

7. “lo Real que transforma lo imaginario en una experiencia traumática y aterradora (mito de la lamella, de una sustancia que evoca el goce puro del Ser), que se traga en el abismo la identidad; lo Real como una fisura en la red simbólica misma, entendida como la Cosa monstruosa envuelta en el consenso intersubjetivo; y lo Real como el objeto causa del deseo que es inalcanzable, elusivo, que mantiene una distancia infranqueable con el deseo del sujeto” (Bujana, 2018, 174).

esbozando ampliamente los contornos principales de lo Real dentro del trabajo de Žižek, destacando solo algunos de los principales cambios que ha experimentado el concepto en los últimos veinte años. En sus primeros trabajos, Žižek enfatizó la imposibilidad de lo Real, es decir, lo Real como un núcleo duro impenetrable que resiste la simbolización, e insistió en la necesidad de mantener la brecha que separa lo Real de lo simbólico. Desde este punto de vista “sólo en el sueño nos acercamos al verdadero despertar, es decir, a lo Real de nuestro deseo” (Žižek, 2003, 78). Al mismo tiempo, enfatizó la importancia de lo Real como un límite interno inherente de lo simbólico, un pliegue dentro de lo simbólico, que le impide lograr su identidad consigo mismo:

En esto consiste la paradoja fundamental de la relación entre lo Simbólico y lo Real: la barra que los separa es estrictamente interna de lo Simbólico, puesto que impide que lo Simbólico “se convierta en sí mismo”. El problema del significante no es su imposibilidad para tocar lo Real, sino su imposibilidad para “alcanzarse a sí mismo”. (Žižek, 1998b, 154).

La función de lo Real como límite interno inherente de lo simbólico es crucial para que Žižek facilite su crítica del posicionamiento del sujeto en Ernesto Laclau, la diferencia sexual en la teoría del sujeto de Badiou y Judith Butler. Lo Real como límite interno proporciona a Žižek una especie de posición predeterminada para radicalizar todas las teorías rivales. Lo Real es esencialmente ambiguo, detona en nuestra vida cotidiana en forma de trauma, desestabilizando el equilibrio que mantenemos, pero al mismo tiempo, como límite interno, sirve como soporte para este equilibrio. Lo Real surge como una respuesta a una pregunta o crisis y, como tal, debe parecer contradictorio, mientras que es producido por la crisis misma. La ambigüedad de lo Real lacaniano no es simplemente un núcleo no simbolizado que aparece inesperadamente en el orden simbólico, en forma de retornos y respuestas traumáticas. Lo Real está al mismo tiempo contenido en la forma muy simbólica representándose inmediatamente por esta forma.

En otro texto muy importante, *La permanencia en lo Negativo*, Žižek aborda esta paradoja a través de la cuestión de la sustancia de lo Real; “lo Real designa un núcleo sustancial que precede y se resiste a la simbolización y, a la vez, designa el sobrante, postulado o «producido» por la simbolización en sí” (Žižek, 1993, 47). La paradoja central de lo Real lacaniano es que este sobrante no es secundario a alguna causa o sustancia primaria, sino que la sustancia es un

espejismo invocado retroactivamente por el excedente. Ciertamente la función de la ilusión es invocar la impresión de que hay un Real sustancial detrás de ella. Lo Real en este sentido designa una parte que resiste la inversión en la cosa misma, ahora bien, lo Real es esa X que en cuya enumeración cualquier cuadratura del círculo está condenada al fracaso, es la causa ausente de lo simbólico, algo que solo podemos conocer a través de sus efectos y, al mismo tiempo, algo que no existe previamente y que se postula retroactivamente implicando así una especie de bucle temporal a través de la repetición.

A lo largo de los años, la idea de lo Real de Žižek ha cambiado, pero, al igual que Lacan, nunca abandona por completo sus formulaciones anteriores. En su debate con Judith Butler y Ernesto Laclau, Žižek identificó polémicamente lo Real con el capital, en la medida en que lo Real marca el límite absoluto para la re-significación. Además, comenzó a sugerir la posibilidad de tocar lo Real, cuando se suspenden los marcadores simbólicos que nos alejan de él. Para Žižek lo Real no es una especie de esencia o fundamento no histórico, sino que es la historia del sujeto; en consecuencia, es “algo que se realizará en lo Simbólico o, más exactamente, algo que, gracias al progreso simbólico que tiene lugar en el análisis”. (Žižek, 2003, 87). En este sentido, la lucha de clases es real, real en la medida en que no es simbolizable, no existe una posición neutral desde la cual se pueda simbolizar. La lucha de clases es el núcleo no histórico de una situación histórica. Lo Real es el trasfondo o fundamento inamovible que sostiene la lucha misma y que aceptamos silenciosamente como la esfera de la lucha.

En resumen, lo Real es aquello que, cuando estás comprometido en la lucha, se presupone como el dominio mismo de la lucha. Es decir, para Žižek lo Real no es inmutable sino abierto al cambio a través de un acto verdadero. De hecho, la definición de un verdadero acto lacaniano, a diferencia de la pseudoactividad, es si toca o perturba lo real: “lo Real lacaniano en su forma más radical no es una sustancia presimbólica, sino que más bien emerge a través del redoblamiento de lo simbólico, a través del paso de la alienación a la separación” (Žižek, 2015, 409). En la actualidad, Žižek argumenta que lo Real no es un abismo que elude para siempre nuestro alcance o una cosa inaccesible, sino la brecha que presenta nuestro acceso a él. ¿Es este real, el principio de distorsión el que, según Žižek, Badiou no logra comprender su oposición al ser y al acontecimiento? Žižek, insiste que para Badiou, recalca la negatividad explosiva con lo Real en una nueva verdad consistente, mientras que, para Lacan, cada verdad muestra la estructura de una ficción (simbólica), es decir, ninguna verdad puede tocar lo Real.

El problema con esta formulación, señala Žižek, es que abre a Lacan el paso al relativismo posmoderno y, por lo tanto, invoca la noción de lo Real en las tres órdenes de Lacan: lo Imaginario, lo Simbólico, lo Real, y en de manera estrictamente homóloga, invoca tres modalidades de lo Real dentro de lo simbólico. El despliegue de lo Real de Žižek siempre es sutil y esclarecedor, pero al mismo tiempo uno puede simpatizar aquí con la opinión de Badiou de que esta comedia de síntomas en última instancia descarta la posibilidad de una adhesión a posiciones políticas específicas.

## 6. BADIOU: VIOLENTANDO LO REAL

En una breve nota al pie de página de *Lógica de los Mundos*, Badiou señala que la concepción de Žižek de lo Real es “tan evanescente, tan brutalmente puntual que es imposible sostener sus consecuencias” (Badiou, 2008, 616). Y añade: “Al final, los efectos de esa suerte de frenesí en surgimiento, en el que lo real gobierna la comedia de nuestros síntomas, son indiscernibles de los del escepticismo” (ibíd. 616). Para Badiou, el estancamiento fundamental del psicoanálisis lacaniano y su debilidad al pensar en la transformación política radica en su concepción de la falta y el fracaso de Lacan de seguir adelante con su visión de lo Real. Como se mencionó anteriormente, el compromiso más sostenido de Badiou con Lacan se encuentra en su primer trabajo, *Teoría del Sujeto*. Es importante para el argumento que se está desarrollando aquí que en, *Lógica de los Mundos*, Badiou señala que los avances posteriores en su pensamiento no han invalidado las ideas del libro anterior (cf. Badiou, 2008, 576).

De hecho, Badiou ha conservado una comprensión bastante coherente de lo Real lacaniano como el callejón sin salida de la formalización y, por lo tanto, de la necesidad de forzar lo Real desde este primer trabajo. Es en libro, *El Siglo*, donde Badiou realmente se centra en lo Real, ya que identifica “la pasión por lo real” como la clave para entender el siglo XX. En este trabajo, Badiou destaca el horror y la barbarie de lo Real, en la medida en que el siglo XX fue un siglo de extrema violencia. Lacan siempre reconoció que lo Real fue en parte una experiencia de horror, pero, crucialmente para Badiou, la fascinación e incluso la exaltación de la violencia en el siglo XX siempre estuvo acompañada de la creencia de que de ese horror surgiría un futuro mejor.

Lo Real también es una categoría central en el libro sobre *San Pablo. La fundación del universalismo*, ya que un procedimiento de verdad es universalizable solo en la medida en que sea compatible “como su punto real, un

reconocimiento subjetivo inmediato de su singularidad” (Badiou, 1999, 23). Si no queremos caer en el relativismo posmoderno, debemos reconocer que la verdad de un acontecimiento deriva de su relación con lo Real, de su capacidad de tocar lo Real, aunque, fugazmente. Según Badiou, Pablo reduce el cristianismo a un solo punto la resurrección, es decir, al “acontecimiento-Cristo” (Badiou, 1999, 50). Este evento, para Pablo, hace que todas las enseñanzas anteriores de la iglesia sean obsoletas, además, depende de un sitio específico en su ser (la crucifixión), pero al mismo tiempo debe ser independiente de este sitio si es para producir efectos de verdad y encontrar un universalismo.

Por lo tanto, tenemos tres problemas en juego, la interrupción de una situación, la fidelidad a la verdad del acontecimiento y una nueva inscripción de esa verdad. En este sentido, el sujeto, de verdad, emerge en la intersección de estos tres conceptos (cf. Badiou, 1999, 25). Los críticos de Badiou, incluidos Žižek y Ernesto Laclau, han señalado que el acontecimiento puro de la resurrección se basa en una muerte previa y, por lo tanto, la afirmación positiva del acontecimiento se basa en una negatividad a priori (Laclau, 2004). Badiou rechaza esta crítica argumentando que existe una separación completa entre la muerte de Cristo y su resurrección. El acontecimiento siempre es excedente a la situación y “se presenta como puro don” (Badiou, 1999, 67). El sujeto es siempre un sujeto dividido, dividido entre la muerte y la vida, entre la carne y el espíritu, o, para decirlo de otra manera, el sujeto de verdad emerge a través de la suspensión del camino de la carne y la afirmación del camino del espíritu. Crucialmente, para Badiou, la muerte “no puede ser constitutiva del acontecimiento-Cristo” (Badiou, 1999, 72). La muerte es fundamental para la construcción del sitio eventual, pero la resurrección es un hecho dado por el acontecimiento. La resurrección no se puede inferir de la muerte.

Ahora bien, con todo esto se explorará más a fondo la concepción de Badiou de lo Real a través de la teoría del sujeto y su noción de forzar o forzamiento<sup>8</sup>. Según Badiou, hay dos nociones de lo Real en Lacan: primero, la comprensión estructural de lo Real como una causa que se desvanece o la falta de ser, y segundo, el Lacan topológico tardío, lo Real del nudo borromeo o el ser de la falta, y es esta segunda formulación la que le da a lo Real un mínimo de consistencia. Badiou está de acuerdo con Žižek en la medida en que lo Real es un concepto fundamentalmente paradójico. Pensar “lo real se reduce

8. “Es bueno notar aquí que Alain Badiou prefiere llamar a la labor analítica un “forzamiento” y no interpretación, como es lo común. Forzamiento porque de lo que se trata, precisamente, es de la verdad, y no del sentido” (Diapola y Lutereu, 2016, 250).



aquí a pensar la auto-anulación de lo que lo hace posible en general” (Badiou, 2009, 85). Pero esto no llega lo suficientemente lejos, argumenta: “como dice Lacan, lo real es el impase de la formalización (...) debemos aventurarnos desde este punto en que la formalización es el callejón sin salida de lo real” (Badiou, 2009, 47), y continua: “Nos hace falta una teoría del pase [*passe*] de lo real, como brecha en la formalización. Aquí lo real no es únicamente lo que puede faltar en su plaza, sino lo que supera [*ce qui passe en force*]” (ibíd. 47). Es decir, debemos pensar lo Real como un exceso, como aquello que excede la ley estructural de la falta.

Para ir más allá de lo que Badiou ve como el callejón sin salida del sujeto vacío<sup>9</sup> y conferirle un grado de consistencia que nos permita pensar en un cambio radical, así como en la aparición de la novedad más allá de la repetición del pasado, debemos pensar en la falta con destrucción. La destrucción está más allá de la ley de la falta y consiste precisamente en la capacidad de hacer realidad lo no repetible dentro de la repetición, para lograr lo nuevo. Cada sujeto, afirma Badiou: “cruza la falta y la destrucción” (Badiou, 1999, 168). Es decir, lo Real como un exceso, la percepción de Lacan era el papel de lo Real como antagonismo, como aquello que siempre agrieta lo social y significa que nunca puede volverse completo.

Ahora bien, si pensamos lo Real solo de esta manera, entonces quedamos atrapados dentro de la realidad de la estructura misma y no podemos pensar en su potencial transformación, no solo deberíamos pensar lo Real como un trauma imposible, insoportable, sino también como algo que, en raras ocasiones, se convierte en el sitio de una verdad nueva y coherente, es decir, lo Real como novedad.

En su libro, *Teoría del sujeto*, Badiou desarrolló esta idea a través del concepto de forzamiento: no es suficiente exponer simplemente la falta, la causa ausente, también debemos forzar o distorsionar lo Real para “lo que es una verdad genérica, o sea el despojo, en el devenir de lo Verdadero, de todos los predicados, de todas las instancias del saber” (Badiou, 2008, 601). La limitación de Lacan, desde la perspectiva de Badiou, fue su incapacidad para reconocer la fuerza más que lo Real (cf. Badiou, 1999, 255). Es decir, la fuerza como el exceso de lo Real que interrumpe la repetición y produce novedad.

9. “La diferencia que amenaza con mayor empuje la compatibilidad entre los discursos de Lacan y Badiou reside en la localización del vacío. El vacío es el nombre del ser de Badiou, el vacío del sujeto es donde, según Lacan, la estructura lingüística se coloca” (Marqués, 2007, 330).

La teoría del sujeto se completa solo cuando “logra pensar la ley estructural de la plaza vacía como apuntalamiento puntual del exceso en la plaza” (Badiou, 1999, 282). En resumen, tenemos dos puntos de vista opuestos sobre el sujeto, el sujeto como una repetición consistente, en la cual lo Real existe, y el sujeto como una consistencia destructiva, en la cual lo Real excede. Si bien esto podría no ser estrictamente lacaniano, tiene la ventaja, como se argumentará ahora en la conclusión, de permitirnos pensar en un cambio radicalmente estructural de manera obligada por el propio Lacan.

## 7. CONCLUSIÓN

La política para Badiou, y según lo que hemos visto se puede estar de acuerdo con él, requiere coherencia o fidelidad a la verdad de un acontecimiento. Esto a su vez demanda una cierta consistencia del sujeto. Lacan, abrió el camino a esta permanencia a través de su última concepción topológica de lo Real como el nudo; pero no pudo aceptar la idea de la consistencia del sujeto. La vergüenza de Lacan con respecto a la consistencia, argumenta Badiou, “proviene de que él establece el corte (del nudo) como su prueba de verdad” (Badiou, 1999, 266).

Badiou, en este aspecto, insiste en que lo contrario de atar el nudo no es cortarlo sino destruirlo y reconstituir algo más en su lugar. Como se mencionó anteriormente, la idea crucial de Lacan era la función de lo Real como el antagonismo que siempre fisura lo social, haciendo que todas las estructuras simbólicas sean incompletas, pero si nos mantenemos al nivel del antagonismo, entonces también quedamos atrapados dentro de la estructura misma, de un impedimento intratable a la revolución social, cuya ejecución hipotecaria es inadmisibles e incluso peligrosa. Esto se compensa con una composición de populismo estratégico, descripción sociológica, ontología discursiva y liberalismo cínico.

Desde el punto de vista de Badiou, solo si podemos conferir al sujeto un grado de consistencia que le permita reconfigurar las consecuencias de su acto inicial de destrucción, podemos evitar tal populismo y liberalismo cínico. Frente a Žižek, argumenta Badiou, es solo, a través del exceso de lo Real que una verdad puede surgir de una situación, ya que “lo Real, aunque no exista, produce efectos” (Žižek, 2003, 214) y es mediante la fidelidad de un sujeto a esa verdad que puede tener lugar una reconfiguración de la situación. Desde la perspectiva del exceso de lo Real, la política emancipadora siempre consiste en hacer posible lo que, desde dentro de la situación, se declara imposible.

## 8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADIOU, A. (1999). *Pablo: la fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos.
- BADIOU, A. (2004a). *La ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*. Barcelona, Herder.
- BADIOU, A. (2004b). *El Ser y El Acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial.
- BADIOU, A. (2005). *El Siglo*. Buenos Aires, Manantial.
- BADIOU, A. (2008). *Lógicas de los Mundos: El ser y el acontecimiento, 2*. Buenos Aires, Manantial.
- BADIOU, A. (2009). *Teoría del Sujeto*. Argentina, Prometeo.
- BUJANA, H. (2018). *Política y psicoanálisis en dos actos. Lacan y Žižek*. Tesis Doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- DIAPOLA, E. y LUTERAU, L. (2016). “Acontecimiento y verdad: la verdad por-venir como verdad a dar”. *Desde el Jardín de Freud (Colombia)*16, pp. 245-254, doi: 10.15446/dfj.n16.58167.
- EXPOSITO, J. (2015). “Lógicas del acontecimiento. Alain Badiou como pensador de la crisis del Marxismo”. *Eikasía. Revista de Filosofía (España)* 62, pp. 217-244.
- GARCÍA, W. (2013). “El doble entrecruzamiento de opuestos en la teoría dialéctica del sujeto de Alain Badiou” *The International Journal of Badiou Studies* Volume Two Number One (USA), pp. 14-37. <https://badioustudies.files.wordpress.com/2016/11/wenceslao-garcc3ad-puchades-el-doble-entrecruzamiento-de-opuestos-en-la-teorc3ada-dialc3a9ctica-del-sujeto-de-alain-badiou-pp-14-37.pdf> (última consulta: 29-10-2019).
- GARCÍA, G. y AGUILAR, C. (2017) “Psicoanálisis Y Política: La Teoría De La Ideología De Slavoj Žižek”. *Errancia Politcas. Revista de Psicoanálisis teórica Crítica y Política* (2017). [https://www.iztacala.unam.mx/errancia/v16/polieticas\\_2.html](https://www.iztacala.unam.mx/errancia/v16/polieticas_2.html) (última consulta: 30-01-2019).
- GUERRA, L. (2017). “Alain Badiou, la condición del arte: sustracción, novedad radical, fuerza-forma”. Tesis Doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona (España). <https://www.tdx.cat/handle/10803/405637?show=full> (última consulta: 15-04-2020)
- JAMESON, F. (2017). *Badiou y la tradición francesa*. <https://newleftreview.es/issues/102/articles/fredric-jameson-badiou-y-la-tradicion-francesa.pdf> (última consulta: 28-10-2019)
- LACLAU, E. (2004). “Ética del compromiso militante”. *Virtualia revista de orientación lacanaiana*. (Buenos Aires), septiembre-diciembre 2004. Año III. Número 12.
- LEÓN, E. A. (2029). “Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze” *Factórum* 21, (España), pp. 42-52.
- LEÓN, E. A. (2020). “Deleuze Y Žižek, Una visión De Paralaje”. *THÉMATA. Revista De Filosofía* (Sevilla), n.º 61, pp. 12-22, doi:10.12795/themata.2020.i61.01.
- MARQUÉS RODILLA, C. (2007), “Sobre el sujeto: ¿Deleuze versus Badiou?”, *Éndoxa: Series Filosóficas* (Madrid), n.º 22, pp. 325-356.

- MOSQUERA, C. (2015). “Badiou como acontecimiento”. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* (España) Vol. 18 Núm. 1, pp. 243-257.
- VINOLO, S. (2019). “Subjetivaciones contemporáneas: Alain Badiou y Jean-Luc Marion”. *Eidos* (Colombia) n.º 31, pp. 279-306.
- ŽIŽEK, S. (1993). *La permanencia en lo negativo.*: <https://desarmandolacultura.files.wordpress.com/2018/04/zizek-slavoj-la-permanencia-en-lo-negativo.pdf> (última consulta: 10-1-2019)
- ŽIŽEK, S. (1998a). “Psychoanalysis and Post-Marxism: The Case of Alain Badiou”. *The South Atlantic Quarterly*; Durham; Spring 1998, Vol. 97, 2, pp. 235-261, Copyright Duke University Press.
- ŽIŽEK, S. (1998b). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político.* Buenos Aires, Paidós
- ŽIŽEK, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.* Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- ŽIŽEK, S. (2006). *Visión de Paralaje.* Buenos Aires; Fondo de la Cultura Económica.
- ŽIŽEK, S. (2015). *Menos que Nada: Hegel y la Sombra del Materialismo Dialéctico.* Argentina, Akal.
- ŽIŽEK, S. (2020). *El Sexo y el fracaso del absoluto.* Barcelona, Paidós.



## COMPROMISO Y DESTINO EN LA OBRA ENSAYÍSTICA DE RAMÓN GAYA

*Commitment and Destiny in the Essayistic  
Work of Ramón Gaya*

Inmaculada MURCIA SERRANO  
*Universidad de Sevilla* (España)

Recibido: 21 de septiembre de 2020  
Aceptado: 11 de marzo de 2021

### RESUMEN

Mi interés en este trabajo consiste en explicar cómo se concilian el compromiso político y el artístico en el caso del poeta, pintor y ensayista Ramón Gaya, vinculado por generación y por ideología a la generación del 27. Gran defensora de la “deshumanización del arte”, aquella generación tuvo que adaptar sus planteamientos artísticos originales a una situación histórica determinada por la Guerra Civil, y cada representante encontró una solución al conflicto subsecuente entre el ámbito de la política y el del arte. El objetivo es también fundamentar con una amplia contextualización histórica el origen de la actitud concreta de Gaya ante tal contradicción.

*Palabras clave:* Ramón Gaya; generación del 27; pureza; compromiso; destino.

### ABSTRACT

My interest consists in explaining how political and artistic commitment are reconciled in the writings of the poet, painter and essayist Ramón Gaya, linked by generation and by ideology to the Generation of 27. As a great defender of the “dehumanization of art”, the Generation of 27 had to adapt their original artistic approaches to a historical situation conditioned by the Civil War, and each representative found a solution to the conflict between politics and art. The objective is also to base the origin of Gaya’s attitude with a broad historical contextualization referred to artistic situation.

*Key words:* Ramón Gaya; Generation of 27; purity; commitment; destiny.

En una sola cosa me siento cada vez más fuerte: mi pintura.  
Y cada vez me siento más comprometido.  
Es una alegría sentir que no somos libres.  
Sí, gracias a Dios, no tenemos esa monstruosidad vacía que se  
llama Libertad.

Carta de Ramón Gaya a María Zambrano,  
México, 24 de junio de 1949. (2018, p. 28)

## 1. INTRODUCCIÓN

En una carta que envía María Zambrano al pintor Ramón Gaya en mayo de 1959, la filósofa malagueña le hace saber que, después de haber visitado una de sus muestras artísticas, entrevé la llegada del pintor a un “ancho presente”, a un tiempo que no se consume, que calla, y que demuestra cómo todo lo que Gaya crea nace de algo semejante a una ley, aunque una ley en la que “la libertad es obediencia” y “el conocimiento, amor”<sup>1</sup>. La paradoja no exime a la caracterización zambranianiana de la pintura de Gaya de una férrea lógica interna. Como intentaré mostrar en este trabajo, literalmente, para Gaya, la pintura es *obediencia libre a una ley*, y ese acatamiento voluntario constituye además el único *compromiso* que incumbe el artista. El destino que *se debe cumplir* no es pues mera *fatalidad*, sino, paradójicamente, estricta y pura *libertad*.

Los términos “compromiso” y “destino” referidos a la obra del artista murciano se mencionan también en otra carta que envía Juan Gil-Albert a

1. Se trata de una carta fechada el 8 de mayo de 1959 en el Café Greco y en donde se lee, citando al completo el párrafo: “Porque has llegado ya ‘al gran tiempo’ –a veces lo he llamado ‘ancho presente’– pero ahora encuentro más justa esa denominación. Todo lo que anoche contemplé ha nacido, se ha realizado en el gran tiempo, que es desde luego mucho tiempo, pero no sólo eso. Pues hay cuadros, libros... que consumen tiempo, pero no ése, el ancho, el grande, el circular”. Y más adelante: “Y aunque, si estando así, pasaras mucho tiempo sin trabajar –ya sé que no es posible– estaría tranquila por ti. Que lo que estás haciendo es maravilloso. Pero lo es porque viene, nace de algo más maravilloso todavía. Es la Ley. Que es el logro total lo que veo; el grande tiempo donde se respira, donde la libertad es obediencia y el conocimiento amor; donde se perdona y se es perdonado. Tu Magdalena –flor– de ese definitivo perdón” (2018, pp. 86-87).

Ramón Gaya a finales de octubre de 1969<sup>2</sup>. En este caso, los vocablos subrayados hacen referencia a una labor relacionada con la creación artística, no con la implicación política o ideológica, y eso a pesar de que los interlocutores de la carta –Gil-Albert y Gaya– fueron ejemplos de intelectuales comprometidos en ese otro sentido, como lo demuestra su participación en diversas actividades a favor de la causa republicana durante los años treinta y las trágicas consecuencias que, terminada la Guerra Civil, les supuso aquella involucración.

“Destino” es, por lo demás, una palabra que usa Ramón Gaya –como, por cierto, también María Zambrano– en uno de sus textos más conocidos y afamados, quizá el más importante de su producción estética, *El sentimiento de la pintura*. Allí la emplea para definir el concepto mismo de Arte (escribámoslo con mayúsculas), desplazando a un segundo plano otras particularizaciones más conocidas de este escurridizo concepto, como las que lo asocian con la belleza, la moralidad, la expresión, la imaginación, la mimesis o la abstracción, que copan, con su sola mención, siglos enteros de reflexiones estéticas. Para Gaya, el Arte es, antes que todo eso, Destino, y, como tal, al artista no le queda más remedio que escucharlo y, sobre todo, *cumplirlo*. De ahí que el *compromiso* artístico real que adquiere el artista sea, en efecto, el que contrae única y exclusivamente con una instancia: el Arte. Cuando este compromiso se consume, el arte alcanza su destino.

Que este sea el significado del término “compromiso” y también el propio compromiso personal adquirido por Ramón Gaya –adquirido y expresado, pues, en términos estrictamente estéticos–, puede resultar inconcebible y hasta incómodo para quienes no quieren o pueden entender la radicalidad con la que determinados artistas viven, experimentan y sienten su propia creación; puede resultar también inadecuado y controvertido, pues cabe la posibilidad de que se (mal)entienda que su asunción conlleva la desestimación de otros aspectos extraartísticos de sus biografías que demuestran, por el contrario, compromisos ideológicos y políticos paralelos. Mi interés en este trabajo consiste en explicar cómo se concilian el uno y los otros en el caso concreto de Ramón Gaya: hasta dónde llega el compromiso político del

2. La carta está fechada el 30 de octubre de 1969 en Valencia, y en ella puede leerse lo siguiente: “Nuestra situación se ha inmovilizado definitivamente, casi podría decirse que vivimos con los recursos de los pájaros, sólo que sin alas. No me quejo; todo parece tener un sentido oculto, y yo, rebelde en tantas manifestaciones juveniles, acato ese impenetrable azar que nos rige. Por eso, esencialmente, tus dos libros me conmueven, porque están repletos de compromiso y de destino” (2018, p. 207).



hombre de carne y hueso y el artístico del creador; en qué punto se tocan o se repelen; y cómo el mismo pintor, si es el caso, llegó a reconciliarlos y justificó, para él o para otros, esa reconciliación.

Hay un artículo breve de Rafael V. Orden Jiménez que aborda ya esta misma cuestión y en el que se explicita que la palabra “destino”, en el caso en concreto de Ramón Gaya, ha de ponerse en relación con la palabra hermana de “vocación”. Como bien se explica en este trabajo, el destino lo constituyen fundamentalmente aquellas circunstancias biológicas, geográficas, familiares, económicas o socio-políticas que definen el marco dentro de cuyos márgenes se ha de desplegar la vida; la vocación es, en cambio, aquello que uno reconoce como su proyecto de vida y a cuyo cumplimiento se siente llamado a obedecer si lo que se desea es una vida dichosa. Desdichado es, entonces, quien no reconoce su destino, pues, en tal caso, no identificará la vocación que le conviene y acabará habitando en una vida irreal; y desdichado es también quien, identificando su destino, se niega a aceptarlo como vocación, en cuyo caso construirá una vida ficticia. Según Orden Jiménez, esto es de lo que trata el texto de Gaya titulado “El extremo deber del artista”, en donde se pone en pie la idea de que el destino es deber y la vocación compromiso (2011, pp. 11-14). Enormemente sugerente, este trabajo de Orden Jiménez se limita a exponer la idea que aquí va a servir de guía, pero apenas profundiza y contextualiza histórica e intelectualmente lo que significó la vocación pictórica concreta de Ramón Gaya, su “compromiso” con el arte, y, en paralelo, su *otro compromiso* aceptado igualmente como destino, el que aquí voy a denominar “compromiso material” y que a Gaya le condujo a admitir, sin alternativas posibles, la condición de exiliado. Mi objetivo es también fundamentar con una amplia contextualización histórica el origen de esta actitud ante la política y ante el arte, porque sólo se entiende la actitud de Gaya a la luz de lo que estaba ocurriendo, en esos planos, a su alrededor.

## 2. EL PAPEL Y LA SITUACIÓN DEL ARTE ANTES Y DURANTE LA CONTIENDA BÉLICA DEL 36

Antes de entrar a analizar el caso concreto de Ramón Gaya y de lo que él entendía por “compromiso”, “destino” o “vocación”, conviene contextualizar sus argumentos revisando cuál era la situación estética del momento, especialmente, en los albores de la Guerra Civil, que es cuando la cuestión del “compromiso” del artista adquiere mayor relevancia. Suscribo las palabras

de Miguel A. Gamonal –a quien seguiré en este trabajo previo de contextualización, puesto que ha estudiado con detenimiento esta parte de la historia española del arte– cuando afirma que los productos artísticos generados durante la República y la Guerra Civil deben ser analizados como se merecen, sin sobrevaloraciones políticas ni subvaloraciones esteticistas (1987, p. 17).

Quizás con demasiada frecuencia se ha hablado de la existencia de una intelectualidad republicana homogénea, lo cual no deja de ser un mito. En lo que a la cultura artística respecta, se puede decir que hubo fundamentalmente dos grupos que intervendrían activamente en el debate sobre el papel del arte ante la Dictadura de Primo de Rivera, primero y, especialmente, en lo que vendría después, si bien sus ideas no son tampoco estáticas o impermeables a ideas distintas: por un lado, estaría la Generación del 27 y su órbita de influencia, en su mayor parte, defensora del purismo poético, aunque con matices; y, por otro lado se situaría la que Ana Bundgaard, acuñando un término de María Zambrano, propone designar como “generación de 1930” o “generación del toro”, por haber sido “sacrificada” por la historia (2009, p. 51). Esta segunda generación reviste una complejidad remarcable porque entre sus miembros se cuentan intelectuales muy comprometidos políticamente pero que separan lo estético de lo social, entrando a veces en complejas contradicciones de costosa solución. A este grupo podemos considerar que pertenece Ramón Gaya.

A la complejidad que estos dos grandes grupos trae consigo, hay que añadir el hecho de que, en aquel convulso momento, la cultura se transformara, en la zona republicana y ya durante la Guerra Civil, en un verdadero sustitutivo de la religión. Su difusión y defensa fueron, de hecho, un lugar común, hasta el punto de convertirse incluso en otra suerte de mito y en uno de los temas más espectacularmente trabajados por escritores y artistas de distinta procedencia. No hay que olvidar que, en buena medida, aquella cultura republicana era, más bien, propaganda, lo que provocó que se difuminaran los límites entre política y creación. Se ha llegado a decir por eso que la Cultura –con mayúscula– se convirtió en la más importante baza propagandística del gobierno republicano, el gran tótem sobre el que edificar la conciencia de una unidad en tiempos de penuria, hasta el punto de identificar el término, directamente, con la propia República. Esta identificación sigue atrayendo hoy día a muchos simpatizantes de esta opción, como han mostrado algunos estudiosos (Gamonal, 1987, pp. 17-18). Pero lo que interesa subrayar es que esa Cultura, instrumentalizada y fuertemente ideologizada, ligada directamente a las instancias políticas y al poder, venerada incluso religiosamente,

constituye el imprescindible trasfondo sobre el que hay que estudiar las actividades artísticas realizadas en esta época de la historia de España. Quizás los mejores representantes de esta otra deriva intelectual, la afín a lo que podemos llamar, usando el término orteguiano, “culturalismo” republicano, fueran los intelectuales evacuados de Madrid entre noviembre y diciembre de 1936 y afincados en Valencia hasta el final de la contienda; en ese grupo se encuentra Ramón Gaya. A partir de aquel año, la ciudad mediterránea vio nacer una suerte de Parnaso efímero, en el que justamente terminó su misión la más emblemática de las publicaciones culturales republicanas, *Hora de España*, y desde esa ciudad pusieron punto y final a la vida que habían gozado en su país muchos de los miembros de la “generación del toro”, quienes, en un excesivamente breve pero intenso período de tiempo, pasaron a convertirse en exiliados. Este grupo, pese a su aparente homogeneidad, no se libró de fricciones ideológicas y estéticas con el mismo Ministerio de Instrucción Pública, que estaba por entonces bajo el mando del Partido Comunista. Mostraré estos conflictos de manera más detallada a lo largo de la investigación. Me interesa, de momento, poner de manifiesto la complejidad de la situación estética, artística y cultural del momento, incluso en lo que se refiere al caso del frente popular republicano, y subrayar así lo falso que resulta simplificar sus postulados artísticos, políticos o ideológicos en general.

No por centrar nuestra atención en el bando republicano hay que ignorar el hecho de que, en el bando nacional, ocurriera algo similar, aunque materializado en propuestas creativas de muy distinta índole. También en este otro lado se dio origen a “nuevas mitologías”, por usar la expresión romántica, en particular, la del Imperio y la de la defensa de la religión, sobre las que los intelectuales nacionalistas fundamentaron cierta unanimidad que pretendía aunar conciencias y colectividades (Gamonal, 1987, pp. 17-18). En este trabajo, sin embargo, no nos interesa analizar el papel del arte y de la estética en el bando nacional, asunto que nos llevaría muy lejos. La postura ideológica de Ramón Gaya es clara a este respecto, y, en todo caso, lo que se pretende despejar es en qué medida fue posible, para este autor en concreto, compaginar compromiso intelectual y artístico con compromiso político y material.

3. LOS COMPROMETIDOS POLÍTICAMENTE Y LOS PURISTAS ARTÍSTICOS.  
¿UNO O DOS GRUPOS DIFERENCIADOS?

Empezaré revisando brevemente el grupo de intelectuales que se pueden considerar comprometidos tanto política como artísticamente con la causa republicana. En la época en la que me sitúo, el ambiente está sin duda máximamente politizado y ello crea el caldo de cultivo para la efervescencia de lo que se ha dado en denominar, de manera hartamente vaga, “literatura comprometida”. Se suelen nombrar como representantes de esta tendencia literaria al peruano César Vallejo, que se encuentra en España cuando se proclama la II República; o a Ramón Pérez de Ayala, director del Museo del Prado durante el gobierno republicano. Para muchos artistas de esta facción, la vanguardia empieza a ser vista como una moda trasnochada y condenable por su aparente insensibilidad social y política. Se discute la función del artista en la sociedad y se piensa que la poesía debe arrancar del pueblo, dejar de ser aristocrática y minoritaria y reorientarse hacia las masas. Como dice el estudioso de la literatura española Juan Cano Ballesta, cierto pensamiento materialista y de izquierda – ciertamente, no todo– acusa al “arte puro” de delito de alta traición y trata de convertir al artista en un celoso propagandista (1972, capítulo II). Por su parte, en palabras de Ana Bundgaard:

Todas estas corrientes artísticas cristalizan en una teoría de la literatura comprometida que propugna el engarce entre lo individual e íntimo y lo social e histórico. Se trata de una visión del arte que reivindica la presencia de lo popular en la literatura, aunque desde diversas ópticas y posturas. (2009, p. 63)

Si nos centramos en el ámbito de las vanguardias, es fácil constatar que, tras la aparición del Segundo Manifiesto Surrealista en 1929, mucho más ideologizado que el primero, entra en crisis el ideal de la “pureza” y la “des-humanización”: lo humano e, incluso, lo social y lo político se arrojan buena parte del protagonismo. Ejemplos de la evolución “de la vanguardia al compromiso” pueden ser los poetas Federico García Lorca y Rafael Alberti, aunque este último, claro militante comunista, tampoco se vio del todo libre del conflicto que encontraba entre la lucha política y el compromiso estético, experiencia que definió con longeva fortuna como un situarse “entre el clavel y la espada” (Bundgaard, 2009, p. 191).

En este grupo artístico máximamente politizado, podemos situar también la llamada “literatura de avanzada”, que bebe directamente de las consignas

ideológicas de la revolución bolchevique y busca, por eso, “despertar” a las “masas” para la lucha emancipadora de toda opresión y explotación. No por casualidad, a partir de 1930, la palabra “compromiso” llega a ser clave entre los artistas españoles de este grupo en particular. Ese año se produce la destitución de Primo de Rivera y el general Berenguer es designado para formar gobierno. Refulge entonces el sentimiento republicano frente a la monarquía y se produce la conversión masiva a esta opción política por parte de autores clave como Azaña, Ortega y Unamuno, autoridades intelectuales cuyas palabras son oídas por multitud de artistas e intelectuales (Bundgaard, 2009).

Un concepto acuñado en estos momentos para el teatro, el *arte de urgencia* o, también, *agit-prop* (Cobb, 1992-93), sirve igualmente de ejemplo de esta tendencia artística fuertemente politizada, para la cual el artista debe prescindir de cualquier tipo de prejuicio estético y hacer arte al filo del combate, en la trinchera. Entre los requisitos que se exigen para conseguirlo cuentan el abandono del elitismo y del perfil característico del artista burgués, que, pese a las contradicciones personales que les pudiera ocasionar –dada la procedencia, por lo general, burguesa de muchos de los artistas mencionados–, había de ponerse al servicio del pueblo. En esta línea podemos citar a autores como María Teresa León, la María Zambrano de *Los intelectuales en el drama de España*, Lorenzo Varela, que llegaría a ser comandante de la brigada de la undécima división, etc. Muchos de estos intelectuales escribirían también en una de las publicaciones más cercanas ideológicamente al compromiso intelectual sin concesiones, *El mono azul*, en el que se definió el militantismo estético llevado ya sin miramientos al plano de la propaganda política<sup>3</sup>. Algunas voces extranjeras avivan este sentimiento de compromiso político entre los artistas españoles, como ocurre con el muralista mexicano David Alfaro Siqueiros y el dramaturgo alemán Erwin Piscator. Ciertamente, como ha escrito Gamonal, dentro de este grupo pareciera que el artista español había perdido cualquier prurito estético; incluso pareciera haberse extendido el acto de defunción del arte por el arte o arte puro, para plantearse como único horizonte creativo el de la utilidad ideológica y política inmediata, o el de la semejanza directa entre las armas y las letras (1987, pp. 54-55).

Esta puede ser la impresión que exhala la época, en efecto, pero no necesariamente debe ser considerada la realidad. Y esto es justo lo que interesa

3. Lo mismo ocurrirá, aunque quizás con menos vehemencia, en las páginas de la revista catalana *Mirador*, en las que escriben el pintor Joan Commeleran, Antoni Gago, Ferrán Planes o el también artista plástico Ángel López-Obrero.

subrayar en este apartado de la investigación. A pesar del auge de los artistas comprometidos, de las propuestas concretas de agitación y pese a la crispación política del momento –tan propicia para el desvanecimiento de la vanguardia–, lo cierto es que la batalla contra la poesía pura que este grupo parece emprender no llega a ningún final victorioso. Aparte del prestigio que, en plena época de convulsión política, siguen gozando Paul Valéry o Juan Ramón, adalides de la pureza poética, muchos escritores continúan divulgando textos a favor de ella. Enrique Azcoaga, en un ensayo publicado en *Hoja literaria* en abril de 1933 y titulado “Sentido social del poeta. Fragmentos”, contrapone poesía y sociedad. Parte de la idea de que el poeta es un ser “solitario”, como decía Mallarmé, y que ligarse a la sociedad es aniquilarse como artista. Melchor Fernández Almagro y Arturo Serrano Plaja también se niegan a aceptar esta politización artística (Cano Ballesta, 1972). Volveré más adelante sobre este último escritor por su importancia para la comprensión de la situación del arte en la España de la contienda y, por extensión, del punto de vista adoptado por Ramón Gaya. Se puede decir como conclusión que pocas veces sonó tan rotunda la máxima orteguiana de que el poeta empieza donde el hombre acaba.

Ramón Gaya también debe ser incluido en este subgrupo dentro de los comprometidos ideológicamente. Como se verá con más detenimiento, será él uno de los artistas que más se resista a la oleada de compromiso político que atiza durante esos años a los artistas y poetas de su generación. Como otros muchos compañeros, Gaya seguirá preso de los preceptos estéticos que se derivan de la asunción del purismo artístico y que traen consigo la acusación de “inautenticidad” e incluso de “traición” a todo producto que los transgrede. Juan Cano Ballesta considera que el prejuicio de la impureza, que Gaya sin duda posee, estaba fuertemente arraigado en la cultura de la época y que se requería un gran esfuerzo para erradicarlo<sup>4</sup>. Ello provocó una especie de cisma estético, del que el pintor murciano constituye un ejemplo, que separó a los más implicados políticamente, de los que preferían mantenerse fieles a la poesía pura y que, en sentido inverso al proceso de politización del arte y pese a que políticamente también ellos eran artistas “comprometidos”,

4. “Este enfoque artístico está tan arraigado en nuestro contorno cultural que se requiere un gran esfuerzo y un cambio de actitud muy profundo para aceptar del todo la idea de que la poesía puede mezclarse con la política. Ésta aparece como lo sucio, impuro, lo público, como la corrupción del arte, mientras que la poesía es lo limpio, íntimo, la quintaesencia de la belleza” (Cano Ballesta, 1972, p. 149).

contribuyeron a perpetuar en España la vida en apariencia agónica del arte puro (Ballester, 2007).

Interesa, por tanto, subrayar que la producción cultural de los intelectuales y artistas defensores del régimen republicano, excepto del caso de los defensores declarados del realismo socialista, revela una discreta, aunque fuerte y nunca resuelta tensión entre las preferencias estéticas individuales y el compromiso ético con la comunidad. Por eso, no es posible afirmar sin reticencias el postulado o prejuicio ampliamente difundido de que los escritores que apoyaban a la República defendían de forma unánime una poética sometida al compromiso político al servicio del pueblo. Ana Bungeard lo ha estudiado a fondo y lo ha resumido así:

El compromiso fundamental de los escritores y artistas de excelencia fue el que tuvieron con la libertad para crear cultura, según una estética que no querían supeditar a cánones políticos. Exponentes de esta actitud comprometida, y a la vez artística, son casi todos los miembros de la llamada generación del 27. La “causa” con la que ante todo se sentían comprometidos los poetas de ese grupo fue en primer término una “causa” intelectual de naturaleza estética, a la que supeditaron después, el compromiso social y político. A pesar de su coyuntural alineamiento ideológico bajo el Partido Comunista en los años de la Alianza de Intelectuales Antifascistas, esos escritores nunca sujetaron la creación artística a los dogmas del realismo socialista de inspiración soviética. (2009, p. 191)

La tensión entre el polo del compromiso estético y el del compromiso político material se hace notar, entonces, en muchos de los poetas de la órbita del 27, en particular en los colaboradores de la revista *Hora de España*. Aunque es cierto que estos poetas rompieron con el vanguardismo y “rehumanizaron” la llamada poesía pura y “deshumanizada”, no renunciaron nunca a la defensa de la libertad estética. Es importante recalcar esta cuestión. Quizás uno de los mejores ejemplos de esta posición sea el poeta Luis Cernuda, quien, a pesar de ser militante del Partido Comunista, hizo declaraciones que exhibían su convicción de que la poesía era una cosa y la política otra. Para él, como para muchos otros creadores, el “reparto de funciones”, en expresión de Bundgaard, entre política y creación artística tenía como objetivo impedir la degradación de la calidad estética que muchos entendían como amenaza derivada del seguimiento sin concesiones del realismo socialista, que se antojaba a su vez como un verdadero dogma estético (Bundgaard, 2009, pp. 198-199). Otro caso reseñable es el del escritor y poeta Juan Gil-Albert, quien

defendería igualmente y también en *Hora de España* la libertad de expresión artística y criticaría la pertinencia del arte realista (Gamonal, 1987, p. 57). La actitud de estos dos escritores, que era la propia de casi todo el grupo, se reflejará de manera ampliamente argumentada y lúcidamente escrita en la “Ponencia colectiva”, que, firmada por muchos de ellos, se presentó en el II Congreso Internacional de Escritores y Artistas en Defensa de la Cultura. Volveré también sobre este importante documento. Por ahora, puede afirmarse que Ramón Gaya mostró igualmente su disconformidad con la politización y la supuesta y demagógica colectivización del arte. María Zambrano, extremadamente comprometida en sus artículos de perfil político publicados en *El mono azul*, dudaría también de que el marxismo dejase mucho lugar a la creación. Finalmente, Sánchez Barbudo, por citar otro caso paradigmático, intentaría encontrar un equilibrio imposible en un mundo poco propicio a matizaciones, ya que se le antojaba hartó complicado casar arte de vanguardia con realismo soviético, para él, enormemente homogéneo (Gamonal, 1987, p. 57).

Queda suficientemente constatado, así, el más bien escaso acogimiento que el realismo soviético entendido como ideal o precepto estético del compromiso tuvo entre los artistas españoles de los años treinta, así como las difíciles relaciones habidas en aquellos años entre vanguardia artística y *vanguardia* política. De nuevo hay que insistir en la complejidad estética exhibida por parte de los creadores que simpatizaban políticamente con el bando popular. A lo dicho anteriormente hay que sumar un factor de cariz psicológico que incrementó todavía más el conflicto entre uno y otro polo del compromiso. La idea la ha puesto en pie Gamonal, siguiendo una idea de Gramsci, al advertir que en España, los intelectuales habían conseguido una “hipervaloración” social (2014, pp. 169-190) y que, “encerrados en la propia cárcel de su elitismo, con la mala conciencia de la relación con el pueblo, convencidos de su propia utilidad al servicio de la causa popular, concibieron una mítica unión con el pueblo que pronto tendría que llegar a chocar con los propios postulados de las exigencias estéticas” (1987, p. 57). Ello explicaría la súbita aparición del romancero, difícilmente encuadrable ni en la poesía pura, ni en la vanguardia; y a ello hay que sumar igualmente la irrupción del cartelismo como única salida aparentemente honrosa y paralela al romancero literario para el caso en particular de los artistas plásticos, quienes, atrapados igualmente en las consignas vanguardistas de la pureza, se vieron obligados a buscar formas alternativas de salvar el hiato entre elitismo artístico y mística popular (Gamonal, 1987, p. 57). Dado que el caso que nos ocupa es el de un



artista plástico, aparte de poeta y ensayista, es conveniente profundizar más en la casuística estética del cartelismo y en su relación con las artes plásticas tradicionales, en particular, con la pintura, en cuyas relaciones es posible ver reflejado el mismo conflicto que aqueja a los escritores comprometidos ideológicamente con el socialismo y artísticamente con la pureza y la vanguardia poética y “deshumanizada”.

#### 4. LA CUESTIÓN DE LA PROPAGANDA POLÍTICA, LAS ARTES PLÁSTICAS Y EL CARTELISMO EN LA ESPAÑA DE LOS AÑOS 30

Es posible comenzar con una afirmación que, llegados a este punto, ya no debe resultar sorprendente. El grupo de intelectuales comprometidos con la pureza artística mantuvo por lo general una distancia crítica y muchas reservas estéticas con respecto a la propaganda política realizada a través del cartel y el diseño gráfico. Uno de los vehículos fundamentales de este distanciamiento de los artistas fue, de nuevo, la revista *Hora de España*, principal medio de difusión del parnaso purista mediterráneo, como ya se ha comentado. Para muchos de sus colaboradores artistas, como el propio Ramón Gaya, la producción plástica orientada a la propaganda se veía aquejada, no ya sólo del utilitarismo circunstancial propio de una contienda bélica –utilitarismo que, para un defensor de la pureza, constituía una especie de blasfemia–, sino incluso, yendo más allá, de precipitación, falsa heroicidad y cierto patetismo. El problema es, no obstante, más complejo, ya que tenía que ver también con que los artistas que se dedicaron a realizar estos diseños apenas disponían de otras posibilidades de expresión, si descontamos la Exposición de París de 1937 y los concursos y exposiciones promovidos por el Ministerio de Instrucción Pública, también fuertemente politizados. No hay que olvidar que el Ministro de Instrucción Pública en el período bélico, Jesús Hernández Tomás, convirtió su cartera en una verdadera plataforma de propaganda en la que muchas veces se confundían el plano de las instituciones estatales con los intereses partidistas. Hernández sustentó su política cultural en la plataforma artística creada por la Alianza de Intelectuales Antifascistas, a la que se volverá más adelante (Gamonal, 1987, p. 23).

Puede decirse que las instituciones políticas suplen en este momento el papel de las galerías y centros de arte, lo que desencadena la progresiva sustitución de la pintura de caballete y de la escultura, por los diseños gráficos y el dibujo. Y puesto que estas otras prácticas se enfocan claramente a fines

de adoctrinamiento político, la vanguardia pictórica, como la literaria, parece también condenada a desaparecer. Como apunta Gamonal, “en los primeros meses de la guerra, con una cultura volcada unánimemente hacia la propaganda, la posible banda de opciones estilísticas y expresivas se va a estrechar hasta lo inverosímil” (1987, p. 32). No por otra razón, las exposiciones artísticas del momento se llenan de carteles, dibujos de guerra, periódicos murales y todo tipo de objetos propagandísticos no siempre dotados de cualidades estéticas. Está por eso claro que, para bien o para mal, el cartel político constituye el elemento más representativo de la producción plástica de la Guerra Civil española, al menos, en lo que se refiere al campo republicano (Gamonal, 1987, p. 37). A ello hay que sumar las distintas exposiciones organizadas fuera de España con objeto de recaudar fondos o llamar la atención sobre la causa política de izquierdas. Ahí, sí, curiosamente, siguen haciendo aparición los artistas académicos, y la temática de las obras no suele presentar contenido bélico, aunque sus fines recaudatorios nos obligan a considerar estas actividades como igualmente propagandísticas. Las vanguardias solo tienen hueco en el Pabellón Español de la Exposición de París de 1937, aunque tampoco en este caso se puede decir que sus intenciones fueran políticamente neutrales (Gamonal, 1987, p. 32). No es de extrañar, entonces, que buena parte del debate en torno a las artes plásticas en la Guerra Civil se moviera en torno a una sola cuestión: la conveniencia del arte de propaganda y la resistencia o adhesión a las directrices político-artísticas ideológicamente afines a cada artista en particular, sobre todo las que venían dictadas por el realismo socialista (Gamonal, 1987, p. 53).

Así pues, la necesidad de muchos artistas plásticos españoles de dar salida a su creatividad por alguna de las vías propias de la propaganda fue vista por los intelectuales puristas y por muchos creadores como una caída en una suerte de alienación artística, claramente opuesta a los fines liberadores que, desde cierta perspectiva estética, se le atribuían al Arte, de nuevo con mayúsculas. De alguna forma, desde esa perspectiva, los pintores y escultores parecían haber perdido la dignidad. Es lo que insinúa el único número publicado de la revista *El buque rojo*, antecedente directo de *Hora de España*: “EL Buque Rojo aspira a presentarse con la dignidad artística y literaria que han alcanzado los artistas y poetas de siempre cuando, al sincerarse con honda humanidad y modestia, han logrado comunicarse con el pueblo o revelar al pueblo con sus propios anhelos” (cit. Gamonal, 2014).

Ni siquiera el tópico romántico de la comunión con el pueblo limará las reticencias que los puristas exhiben en contra de la utilidad y necesidad del

arte de propaganda, su política y tecnocrática “efectividad”, equiparada, por algunos de sus defensores, a los fusiles y los cañones. Es más, podría decirse que la situación del arte en la España de esta época puso en evidencia las muy laxas fronteras que separaban en realidad el *populismo político* de la *mística popular*. Este interesante dúo y sus inestables fronteras merecerían más atención de las que se le dispensarán aquí, pues no es el objetivo de este trabajo. Puede indicarse, con todo, cómo el propio Ramón Gaya se percata de muchas de esas contradicciones internas que acarrearán los dos tipos aparentemente irreconciliables de “compromiso” del intelectual: por ejemplo, hace ver que el realismo preconizado por los comunistas no garantiza la legibilidad o el entendimiento artístico por parte de las clases populares, y lo hace ver con conocimiento de causa, ya que él lo ha experimentado en persona en sus colaboraciones con las Misiones Pedagógicas, que, en principio (y se matizará más adelante), pueden considerarse como un ejercicio de mística popular. No es de extrañar que Gaya ensalzara –con Bergamín y Gasch– las posibilidades políticas que tenían justamente otros estilos artísticos contrapuestos al realista, como lo demostraba, por poner un ejemplo incontestable, *El Guernica* de Picasso, de estilo cubista pero no por eso incapaz de expresar el dolor intrínseco a cualquier tipo de contienda.

Josep Renau es en ese momento el más prestigioso cartelista español que, además, escribe sus ideas y puntos de vista políticos, ideológicos y estéticos en documentos de enorme trascendencia para la estética española del siglo XX, como su *Función social del cartel* (1937). Su papel e influencia en el debate artístico español durante la Guerra Civil es determinante si tenemos en cuenta que se hizo cargo de la Dirección General de Bellas Artes. El texto mencionado resulta fundamental para comprender la posición artística oficial, afín a la propaganda, así como sus intentos esforzados por dignificarla artísticamente. El texto es también muy relevante para comprender por negación la postura que defenderá Ramón Gaya, no en vano contrincante ideológico en un famoso intercambio de cartas del primer número de la revista *Hora de España*.

En *Función social del cartel*, Renau expone su particular concepción del realismo, discute ideas diversas sobre los fines del arte político, argumenta su apreciación de la producción artística del momento y, como ya se ha indicado, exhibe una cierta “mala conciencia” (Gamonal, 1987, p. 39) que le hace excretar del espectro artístico propagandístico –tan defendido por él–, a los técnicos publicitarios; de esta manera, Renau inaugura una nueva frontera estética entre la imagen política artísticamente “digna” y la “mera” imagen publicitaria, “detritus” de la creatividad. Se genera así un desplazamiento de

la reputación del cartel, aparte de una sofisticación del espectro de posibilidades de las artes visuales, que, en el caso de Renau, llega a adquirir incluso nimbos románticos y míticos, al servir de parapeto para la conquista de una suerte de “estética de mayorías” o, también podríamos decir, de un arte “sincero” para las masas (Gamonal, 1987, p. 39). No en vano, proliferan en este momento carteles *firmados*, que transgreden la tradición incuestionada del carácter anónimo del cartelismo. Y proliferan estos carteles *de autor* porque, como se ha venido indicando, a esta práctica han ido a desembocar, más por necesidad que por gusto, muchos artistas plásticos dedicados, antes de la contienda, al arte pictórico tradicional. Quizás el mejor representante sea el hoy día considerado uno de los mejores cartelistas españoles de la historia, José Bardasano Baos, cuyos carteles mantienen intacto el nivel de pulcritud y corrección académica pero emocionada de su obra pictórica prebélica (Gamonal, 1987, p. 42). Puede citarse también aquí a Ramón Gaya, quien, si bien no llegó a realizar carteles, sí que teorizó sobre el papel de artista y el cartelista en un conflicto bélico como el de España.

Interesa de momento destacar, para concluir este primer apartado, que la situación estética en la España de la época no puede resumirse en la mera discusión en torno a la dialéctica entre arte puro y arte comprometido; que lo que ocurre más bien es que el abanico estético se hace extremadamente complejo a la luz de los entrecruzamientos que se dan entre el compromiso político personal, las preferencias estéticas de cada uno de los artistas, sus necesidades de supervivencia, el lugar y el momento de concepción de sus creaciones, las directrices políticas que, en algunos casos, se ven obligados a seguir y otros muchos factores. Cualquier reduccionismo en este campo corre, por tanto, el riesgo de simplificar una tensión permanente y no siempre resuelta entre las fascinantes relaciones entre el arte y la política. El caso español de los años treinta no es en este sentido ninguna excepción.

## 5. EL COMPROMISO EN RAMÓN GAYA

### 5.1. *Las misiones pedagógicas*

Visto el contexto en el que ha de entenderse lo que sigue, es posible comenzar esta segunda parte tratando de ahondar en lo que para Gaya pudo representar un verdadero conflicto entre compromiso artístico y compromiso político material.

Para introducir dicha tensión se ha de tener en cuenta que Gaya participó en distintas iniciativas de cariz social y popular que se pueden considerar ideológicas o sesgadas políticamente. Ello demuestra que, en efecto, el pintor y poeta sostuvo un claro y fuerte compromiso *material* con el tiempo que le tocó vivir, y la mejor prueba de que así fue es su propia condición de exiliado, consecuencia de su defensa abiertamente reconocida de la causa republicana. Este apartado repasará las actividades políticas más importantes en las que se involucró Ramón Gaya hasta que se declara en España la Guerra Civil. Una de las más destacadas quizás sea las Misiones Pedagógicas, cuyo patronato fue creado por un Decreto del 29 de mayo de 1931, y con las que se pretendía conferir al arte un contenido educativo sencillo y al alcance de la mayor parte de la población rural. Concretamente, Gaya se encargó, junto a Juan Bonafé y Eduardo Vicente, de realizar copias de algunos cuadros del Museo del Prado destinadas a ser expuestas en un museo ambulante, cuya selección de obras corría a cargo de Manuel Bartolomé Cossío.

Que estas misiones eran, aparte de un ejercicio pedagógico-artístico, un acto político es algo que resulta indiscutible, aunque no siempre lo pareció. El decreto que les daba carta de nacimiento afirmaba que su finalidad era “llevar a las gentes, con preferencia a las que habitan en las localidades rurales, el aliento del progreso y los medios de participar en él, en sus estímulos morales y en los ejemplos de avance universal, de modo que los pueblos todos de España, aun los más apartados, participen en las ventajas y goces nobles reservados hoy a los centros urbanos” (Marín, 1990, p. 343).

El aspecto de las Misiones menos conocido y que más tiene que ver con el caso que nos ocupa es, como ya se ha mencionado, el Museo del Pueblo, al que se dedicó con ahínco Ramón Gaya. Nigel Dennis ha dejado amplio testimonio de esta actividad tan relevante para exponer y conocer el compromiso político del pintor murciano.

Como es bien sabido, Cossío era un gran aficionado al arte y asignaba un valor educativo muy especial a la experiencia estética. La idea de crear un museo circulante, dedicado a las grandes obras de la pintura española, formaba por eso parte del proyecto desde el momento mismo de su concepción. En concreto, el objetivo era llevar a los pueblos más aislados –como actividad paralela y complementaria de las del Coro y del Teatro– una muestra de lo mejor del patrimonio artístico nacional, concebido como legado cultural comunitario. Como solía decir Cossío, el “Museo del Pueblo” iba dirigido a todas aquellas gentes humildes

que viven en las aldeas más apartadas, que no han salido de ellas o han salido sólo a las cabezas de partido, donde no hay Museos; que si han visto alguna estampa, no han visto nunca verdaderos cuadros; no conocen ninguna pintura de los grandes artistas. Quisieran las Misiones poder llevar este Museo a las aldeas más pobres, más lejanas y escondidas, como hasta ahora vienen haciendo con las demás cosas, porque para esos pueblos son principalmente las Misiones, para los desheredados. (Dennis, 2011, pp. 15-26)

La creación del Museo bajo los objetivos que acabamos de mencionar planteaba una dificultad práctica: la adquisición de las obras –es decir, de copias de cuadros importantes– que constituyeran la base de la colección. Cossío no quería que se utilizaran las reproducciones corrientes de la época y, con la ayuda de Pedro Salinas, miembro del Patronato desde su fundación, convocó a comienzos de 1932 un concurso para artistas copistas. Se presentaron varios pintores profesionales, entre ellos, tres pintores jóvenes que Salinas apreciaba especialmente y que consideraba más que aptos para emprender la misión. Me refiero a los ya citados Eduardo Vicente, Juan Bonafé y también Ramón Gaya<sup>5</sup>.

No se nombró a un “director” del Museo, pero los que se encargaban desde el comienzo y con más firme compromiso eran Gaya y Antonio Sánchez Barbudo. Los amigos que los acompañaban con más asiduidad fueron Rafael Dieste y Luis Cernuda. Se apuntaron, según la necesidad u oportunidad, otros colaboradores notables, entre ellos, Enrique Azcoaga, Arturo Serrano Plaja, María Zambrano y el imprescindible fotógrafo José Val del Omar, cuyas tomas fotográficas constituyen ya, al día de hoy, uno de los mejores testimonios del trabajo realizado por los misioneros.

5. Para el concurso, cada pintor eligió uno de los cuadros del Prado propuestos por Cossío: Gaya toma *Los fusilamientos de la Moncloa*, de Goya; Bonafé, la *Resurrección*, de El Greco; y Vicente, el *Auto de fe*, de Berruguete. Sus copias son aproximadamente del mismo tamaño que los cuadros originales. Ante el éxito de esta primera prueba, se les encarga a los mismos pintores copias de otros cuadros también seleccionados por Cossío. Se trata de obras de las máximas figuras de la pintura española: Sánchez Coello, Ribera, Zurbarán y Murillo, además de los ya mencionados Goya, Velázquez y El Greco. Gaya se hace cargo esta vez de *El niño Dios Pastor*, de Murillo; *La infanta Margarita*, de Velázquez; y *Nevada*, de Goya. Cabe mencionar también *Pelele*, de Goya, copiada por Eduardo Vicente; *El sueño de Jacob*, de Ribera, y la *Maja vestida*, de Goya, ambas copiadas por Gaya; *Las hilanderas* y *Las Meninas*, de Velázquez, copiadas por Bonafé; de Sánchez Coello, *El retrato del Príncipe Don Carlos* (de Gaya) y *El retrato de la infanta Isabel Clara de Eugenia* (este último sin datos del copista) (Dennis, 2011).

El Museo solía abrirse por la mañana, entre las once y la una, para cualquier visita espontánea; luego más tarde, a partir de las cuatro, se ofrecían dos charlas al público, una que impartía Sánchez Barbudo, de carácter histórico, sobre la época a la que pertenecían determinados cuadros; y otra que daba Ramón Gaya, dedicada más bien a los cuadros mismos y a sus cualidades pictóricas (Dennis, 2011).

Resulta especialmente pertinente detenerse en el impacto que causó la labor de los misioneros, no sólo en las poblaciones que tuvieron oportunidad de visitar, sino en ellos mismos. Dennis considera que, para los misioneros, las experiencias compartidas entre 1932 y 1936 tuvieron una importancia decisiva. Durante aquellos cuatro años de “amistad errante” (la expresión es de Eugenio Otero), llegaron a conocer directamente el país, a comprender mejor la situación nacional, a consolidar su respeto por el pueblo y la cultura tradicional, e incluso a sentar las bases para la conducta ética individual, que se traduciría en un claro compromiso político y social puesto de manifiesto en esos y en los años venideros (Dennis, 2011). Por ello, resulta perfectamente legítimo hablar del “grupo de las Misiones”, que más tarde, durante la Guerra Civil, volverá a unirse y a afirmarse justamente en la ya citada revista *Hora de España*. Esta es la razón por la que Dennis considera que el “impulso humanista” –el deseo de “restituir al hombre la integridad y la conciencia de su valor”– que caracteriza toda una vertiente de la vida cultural e intelectual de los años 30, tiene su más claro origen en la propuesta que representaron las Misiones Pedagógicas, idea que conviene retener en la memoria (Dennis, 2011). No resulta exagerado, por ello, sugerir que ese impulso humanista alcanza su máxima expresión en la “Ponencia Colectiva” leída en nombre de todos los miembros por Arturo Serrano Plaja en el Congreso de Escritores Antifascistas, celebrado en Valencia en julio de 1937. Se trata precisamente del segundo hito que querría señalarse aquí en relación al compromiso político de Ramón Gaya y su correspondencia con el compromiso y el destino artístico expresados por muchos intelectuales de su generación.

## 6. LA PONENCIA COLECTIVA Y EL CONGRESO DE ESCRITORES ANTIFASCISTAS

Es difícil valorar si efectivamente la experiencia de las Misiones Pedagógicas tuvo repercusión directa en la famosa “Ponencia Colectiva”, publicada en el número VIII de *Hora de España* (1937), pero sí puede afirmarse que el contenido de la misma marca un claro cariz a la estética del grupo y, en el

caso de Ramón Gaya, una senda que ya no va a abandonar y que es justamente el camino en el que se perfila el que va a ser su compromiso artístico verdadero, más allá o por encima del político, ideológico o, como aquí se ha denominado, “material”<sup>6</sup>.

Algunos estudiosos opinan que nos encontramos ante uno de los mejores manifiestos producidos por los intelectuales españoles de la Guerra Civil en pro de la independencia estética y de pensamiento y en contra de la uniformidad del realismo socialista (Bundgaard, 2009). Podría añadirse que el texto constituye todo un manifiesto artístico reivindicable como testimonio de la complejidad estética española en los tiempos de la contienda. Se trata, en efecto, de un verdadero credo artístico-estético que no podía más que simpatizar con las perspectivas que ya Ramón Gaya estaba comenzando a desarrollar por aquellos momentos.

Resulta conveniente, primero, contextualizar la “Ponencia” y pasar, después, a analizar su contenido. Así, la Alianza de Intelectuales Antifascistas, en el seno de la cual se expuso públicamente, fue, como es bien sabido, una institución heredera de la organización de intelectuales que la política frentepopulista creó a partir del Congreso de Escritores Soviéticos de 1934, y del de París, en el año siguiente, para sustituir las antiguas secciones de artistas y escritores proletarios que aún daban testimonio de la existencia de alguna suerte de *proletkult* (Gamonal, 1987). Muy relacionada con las publicaciones de *El Mono Azul* y *Hora de España*, la Alianza tuvo un carácter claramente paraoficial, como transparenta la simbiosis que mostraba con el Ministerio de Instrucción Pública. Su cariz propagandístico es, por eso, claro<sup>7</sup>. La organización del II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas será quizá su mayor éxito, aunque la labor de sus secciones de literatura, artes plásticas, teatro, bibliotecas, propaganda o pedagogía será también más que reseñable en los meses anteriores a la evacuación y el cerco de Madrid, en torno al mes de noviembre de 1936 (Gamonal, 1987, p. 29).

6. He dedicado un libro a poner en pie dicha trayectoria ideológica en materia artística. Véase Murcia (2010).

7. Así lo ha mostrado en su importante estudio Miguel A. Gamonal: “Con la llegada de Alberti y María Teresa León a Madrid, tras su accidentada huida de Ibiza, y el establecimiento en la sede del Palacio del Marqués de Heredia-Spínola, la Alianza se convirtió en el más importante e imponente manipulador de las conciencias y en vivero del que surgirán las ideas que nutrirán la política oficial cultural y propagandística de la España republicana” (Gamonal, 1987, p. 29).



Trasladado a Valencia el gobierno central republicano, la Alianza de Intelectuales para la Defensa de la Cultura, su homónima a partir de enero de 1937, se instala en la nueva sede de la capital española. Allí se le fusiona la Unidad de Escritores y Artistas Proletarios, de Josep Renau, y Acción d'Art, grupo valencianista de Emilio Ots y Capdequí, entre cuyos miembros se encuentran Juan Gil-Albert, Ramón Gaya, Rafael Dieste, Antonio Sánchez Barbudo, Arturo Souto, Miguel Prieto y Antonio Rodríguez Luna (Gamonal, 1987, pp. 29-30).

El Congreso en el que se presenta la " Ponencia Colectiva " se celebra en 1937. Lo firman muchos escritores y artistas vinculados a la revista *Hora de España*: Arturo Serrano Plaja –que se encargó además de leerla en el congreso–, Antonio Sánchez Barbudo, Ángel Gaos, Antonio Aparicio, Arturo Souto, Emilio Prados, Eduardo Vicente, Juan Gil-Albert, José Herrera Petere, Lorenzo Varela, Miguel Hernández, Miguel Prieto y Ramón Gaya. De este grupo, sólo Souto, Vicente, Prieto y Gaya eran artistas plásticos.

Para entender la complejidad ideológica del texto y la importancia que tiene de cara a poner en pie lo que puede ser considerado una muestra de la estética española de los años treinta, hay que recordar que el congreso en el que se leyó no estuvo exento de controversia. Su organización fue capitaneada por el Partido Comunista, lo que condicionó en buena medida la elección de los conferenciantes. Pese a su declarado apoyo a la República, la izquierda antiestalinista –los trotskistas y los surrealistas– no fueron invitados, como tampoco lo habían sido en el I Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura de 1935, cuyo presidente de honor fue André Gide (Meyer-Minnemann, Luengo, Pérez, 2003). La ausencia de Gide del II Congreso, debida a que tampoco fue invitado por el comité organizador, originó la mayor parte de las controversias que enfangaron el famoso evento.

A pesar de que Gide se había convertido en un sincero defensor de la utopía socialista soviética, su conocimiento directo del país truncó sus expectativas. En junio de 1936, aceptó una invitación oficial del Partido para visitar, durante dos meses, la Unión Soviética. Gorki había fallecido un día antes y Gide, aprovechando la ocasión, pronunció en la Plaza Roja una oración fúnebre tras las intervenciones de Molótov, Bulganin y Alexéi Tolstói. Durante su estancia, Gide viajó a Leningrado, al Cáucaso, al Mar Negro y visitó todo tipo de instituciones, desde *koljoses* hasta fábricas, pasando por sanatorios, universidades y museos. Las impresiones de aquel viaje fueron anotadas en los cuatro cuadernos que compusieron poco después su libro *Retour de l'U.R.S.S.*, publicado a principios de noviembre de 1936. En él,

entre loas y aplausos, Gide no pasó la oportunidad de criticar determinados aspectos que, desde su perspectiva, deslucían las utopías socialistas de la Unión Soviética: la uniformidad del hombre soviético, el paradójico regreso al espíritu pequeño burgués, la persistencia de enormes diferencias sociales, la falta de libertad artística, el culto exagerado a la personalidad de Stalin, la ignorancia del pueblo soviético con respecto a todo lo que existiera fuera de la U.R.S.S. o la imposibilidad de ejercitar la crítica. La controversia estaba servida, así como también, todo hay que decirlo, el éxito de ventas. El libro llegó a traducirse a quince idiomas, entre ellas al español, lo que produjo un impacto en el Partido Comunista, tanto en España como en su país natal. Como consecuencia, Gide fue aislado del ámbito intelectual prosoviético que él mismo había liderado poco tiempo antes.

La ausencia de Gide del II Congreso de Escritores Antifascistas no puede desvincularse de este aislamiento ideológico de los defensores sin miramientos del socialismo soviético. Es posible que los organizadores obedecieran consignas o presiones de la propia delegación soviética en España para no invitar al escritor. A ello hay que sumar que, en respuesta a esta desatención generalizada, Gide editó un segundo volumen con el título de *Retouches à mon Retour de l'U.R.S.S.* que sale a la luz pocos días antes de comenzar el II Congreso. En este libro extiende la crítica del primero mencionando asuntos aún más turbios como los Procesos de Moscú (la Gran Purga). A raíz de esta otra publicación, en el II Congreso, se discutió ampliamente el “asunto” Gide y las opiniones fueron variopintas: José Bergamín, en nombre de la delegación española y de las delegaciones hispanoamericanas, expresó su indignación por la publicación de los *Retouches* e, implícitamente, también contra el *Retour*. Además, solicitó expresamente a los participantes del congreso que suscribieran este “reproche” y esta “repulsa” con su silencio, como indicaba en su “Reproche a André Gide” en el número 38 del *El Mono Azul*: “Yo os pido vuestra solidaridad con vuestro silencio para dejar que esta voz mía, precisamente por ser tan débil, vaya a unirse al silencio mismo de la sangre mártir de nuestro pueblo en Madrid para llevar a la conciencia del autor de ese libro esta repulsa y este reproche nuestro”. La delegación rusa pidió la expulsión de Gide de la Alianza Internacional de Intelectuales. Algunos escritores ligados a la revista *Hora de España*, como Rafael Dieste, se opusieron, sin embargo, a esta desacreditación generalizada (Meyer-Minnemann, Luengo, Pérez, 2003).

Así pues, el “asunto” Gide enturbió la celebración del congreso, pero eso no impidió que en su seno se leyese la “Ponencia Colectiva”, cuyas ideas

cobran otra luz a la vista del contexto descrito. Hay que mencionar que en el escrito se abandonaba de manera grupal las coordenadas del realismo soviético ortodoxo en su dimensión estética. Es posible afirmar también que parte de las fuentes inspiradoras del texto deriva del rechazo que el propio Gide había mostrado por los dogmas del realismo socialista y sus reservas hacia el stalinismo, así como, en otro orden de cosas, a las reticencias que, en la misma línea, había hecho Malraux en el Congreso de Escritores de Moscú de 1934. Si a ello se suma que los ponentes del congreso procedían en su mayor parte del purismo poético y la “deshumanización”, que habían experimentado una clara evolución –aunque sin extremismos–, a la re-humanización del arte, y una paralela inclinación hacia la mística popular, quizás influenciada por su vivencia de las Misiones Pedagógicas, tenemos el cúmulo más favorable de factores a favor del distanciamiento artístico del realismo soviético (defendido por muchos ponentes del congreso) y de la reivindicación estética de la libertad.

¿Qué ideas planteaba, entonces, la “Ponencia Colectiva”? Aunque de forma soterrada, en el texto se observa, en efecto, cierto distanciamiento de la política soviética para dejar paso a la defensa de la independencia intelectual; ello se hace manifiesto en las referencias implícitas al Gide de la *Défense de la culture* y al joven Unamuno, en sus reflexiones sobre el arte, la tradición y el humanismo. Eso no impide que en otros puntos la ideología del texto coincida con la política del Partido Comunista Español, en especial, en sus críticas al anarquismo (Meyer-Minnemann, Luengo, Pérez, 2003).

Por otro lado, frente al colectivismo propio del realismo ruso<sup>8</sup>, la “Ponencia Colectiva” se autocalifica de consciente de la individualidad de cada uno de los firmantes, lo que se remarca con el tono autobiográfico y vívido con el que se relata el conflicto entre política y arte que tanto importa en esta in-

8. Tengamos en cuenta que, en aquel momento, la idea ampliamente extendida del colectivismo era un tema controvertido, tanto artísticamente como desde un punto de vista político y social. Artísticamente, el debate alrededor del colectivismo se había intensificado a partir del I Congreso de Escritores Soviéticos de 1934, en el cual se enunciaron las líneas directrices del realismo socialista. Por contraposición, en su discurso en el I Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, el mismo Gide se había pronunciado a favor del individualismo del escritor, sin que ello tuviera que suponer necesariamente el rechazo, desde el nivel político, del comunismo. En su caso, no parecía haber incompatibilidad entre una y otra cuestión. (Meyer-Minnemann, Luengo, Pérez, 2003).

vestigación. Las contradicciones que este par les suscita a sus autores quedan claramente expresadas en el escrito:

Una serie de contradicciones nos atormentaban. Lo puro, por antihumano, no podía satisfacernos en el fondo; lo revolucionario, en la forma, nos ofrecía tan solo débiles signos de una propaganda cuya necesidad social no comprendíamos y cuya simpleza de contenido no podía bastarnos. Con todo, y por instinto tal vez, más que por comprensión, cada vez estábamos más del lado del pueblo [...] La pintura, la poesía y la literatura que nos interesaba no era revolucionaria [...] En definitiva, cuanto se hacía en arte, no podía satisfacer un anhelo profundo, aunque vago, inconcreto, de humanidad, y por otro, el de la Revolución no alcanzaba tampoco a satisfacer ese mismo fondo humano al que aspirábamos, porque precisamente no era totalmente revolucionario. La Revolución, al menos lo que nosotros teníamos por tal, no podía estar comprendida ideológicamente en la sola expresión de una consigna política o en un cambio de tema puramente formal. El arte abstracto de los últimos años nos parecía falso. Pero no podíamos admitir como revolucionaria, como verdadera, una pintura, por ejemplo, por el sólo hecho de que su concreción estuviese referida a pintar un obrero con el puño levantado, o con una bandera roja o con cualquier otro símbolo, dejando la realidad más esencial sin expresar. Porque de esa manera resultaba que cualquier pintor reaccionario —como persona y como pintor— podía improvisar, en cualquier momento, una pintura que incluso técnicamente fuese mejor y tan revolucionaria, por lo menos, como la otra, con sólo pintar el mismo obrero con el mismo puño levantado. Con sólo pintar un símbolo y no una realidad. El problema era y debía ser de fondo; queríamos que todo el arte que se produjese en la Revolución, apasionadamente de acuerdo con la Revolución, respondiese ideológicamente al mismo contenido humano de esa revolución, en la misma medida, con la misma intensidad y con igual pasión con que se han producido todos los grandes movimientos del espíritu. (AA. VV., 1937, en Aznar Soler, 1987)

Ni arte puro, ni arte revolucionario. Ni uno ni otro satisfacían sus inquietudes culturales. Los ponentes parecían haber quedado en un limbo estético condenado a desaparecer si no reclamaban una postura fiel a su sentir, aunque no encajara del todo en el contexto experienciado. Se trataba de encontrar una expresión artística relacionada con la revolución y la guerra, pero sin que tuviera que desembocar en el simbolismo huero impuesto por el realismo socialista, ni en el alejamiento del humanismo agotado ya por las vanguardias; y, sobre todo, se trataba de hallar una expresión artística *comprometida*, que no *comprometiera* a su vez su independencia intelectual e individual. Lo puro se apreciaba ya como antihumano, pero la propaganda socialista

también, por no considerarse un arte auténticamente revolucionario y por parecer excesivamente reductor. La solución se hallaba en la creación de un arte popular, que no populista, hecho por y para el hombre como ser real, de unamuniana carne y de pasión (Bundgaard, 2009, p. 226). La ponencia terminaba, por eso, en una sentida exaltación del credo esencial del humanismo.

Es en este aspecto donde se ha querido ver una influencia más del Gide del discurso del I Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, quien había advertido de la estrechez de un arte sólo orientado a las necesidades de una clase o de una época concreta (Meyer-Minnemann, Luengo, Pérez, 2003). El humanismo de Gide, como el de la “Ponencia Colectiva”, aspiraba por el contrario a una “humanidad” no circunstanciada e imposible de confundir con la mera propaganda partidista y condicionada por su tiempo. Las aspiraciones de la “Ponencia Colectiva” a elevarse más allá de lo circunstancial son evidentes y permiten defender el texto, como se ha insinuado, como un auténtico manifiesto estético que trasciende su determinación histórica.

El arte por y para el hombre que se reclamaba en la “Ponencia Colectiva” tampoco excluía la tradición. Al contrario, quería aprovecharse “de todo cuanto en el mundo ha sido creado con esfuerzo y clara conciencia, para, esforzadamente, enriquecer [...] esa claridad creciente del hombre” (AA. VV., 1937, en Aznar Soler, 1987). Por eso, alusiones a figuras de la tradición artística española no faltan en el texto: “Hoy, al menos así lo entendemos nosotros, la voluntad quiere exactamente aquello que la razón exige, porque, a su vez, la razón precisamente por razón, sólo exige la voluntad, la buena voluntad de Sancho Panza, cuando esta está ya quiijotizada, cuando ya también Sancho quiere aventuras” (AA. VV., 1937, en Aznar Soler, 1987).

En definitiva, los firmantes se calificaban y se reconocían básicamente con una sola palabra: humanistas, entendiendo el calificativo como ideología que restituye al hombre su valor esencial. Para terminar este apartado de la investigación, conviene, así, citar la propia definición de humanismo que plasman los ponentes en el escrito:

El humanismo que defendemos, el que nace ahora en España, es, por excluir todo eso más amplio que el otro, y, por su lucha, verídico, viril, renovador, heroico. Es un humanismo, en todo caso, cuya definición exacta y, por decirlo así, teórica, no puede hacer sino en la medida misma que se producen ciertos hechos empíricos, vivos y varios que son los que realmente decimos. Porque vive de realidades y de supuestos, su existencia misma depende de la existencia del hombre como hombre, esto es, liberado de todo cuando no sea

una confección del mundo en la que el hombre es, ciertamente, el valor esencial. Hecho hoy tan ligado a la batalla del pueblo español, como expresión de voluntad razonable, tiene existencia y cuyo mayor o menor desarrollo, se podrá establecer y discutir sólo con el triunfo definitivo de nuestro pueblo. De este humanismo implicado así en nuestra lucha, nos consideramos nosotros activos militantes. Y ponemos la contribución, para afirmarlo, cuando nos es dable: desde nuestra voluntad a nuestra juventud, entendida esta última, no como una abstracción parada, estática; no como juventud afirmada tan sólo en un hecho cronológico y por lo tanto anacrónica, “viejo”, sino como posibilidad de esfuerzo y de acción. (AA. VV., 1937, en Aznar Soler, 1987)

## 7. EL COMPROMISO ARTÍSTICO-ESPIRITUAL DE RAMÓN GAYA

Como ya se ha comentado, Ramón Gaya no es en absoluto ajeno a la desacreditación de la vanguardia y a la politización del arte que tienen lugar en el contexto prebélico español. Desde el comienzo, su postura será en este aspecto de marcado carácter purista, en el sentido de que, pese a entender que los artistas deben implicarse en la sociedad, también han de preservar “limpio” el arte. En este apartado de la investigación, el objetivo consiste en abordar los argumentos fundamentales que el pintor murciano elaboró para sostener esta postura estética y conciliarla con su compromiso político “material”. Para ello, se repasarán muchas de las ideas vertidas en ensayos fundamentales de su producción, así como entrevistas y otros testimonios valiosos, a fin de situarlos en relación con el contexto histórico ya reseñado.

Una de las principales razones por las que Gaya se muestra tan cauteloso frente a lo que se puede denominar, en un sentido amplio, “arte comprometido”, deriva de su convicción de que “lo social” no ha nacido de forma natural, sino que ha sido inventado por el hombre, y de que toda invención es una realidad postiza, falsa y superpuesta: “El invento es una mentira que ha llegado a hacerse corpórea, incluso real, pero que no logra nunca hacerse verdad” (Gaya, 1990, p. 83). Para Gaya, “lo social” es una mecánica en la que se ha acoplado al hombre y en el seno de la cual ha nacido la dudosa idea de “justicia”. El pintor desconfía porque cree que la justicia, más que salvar al hombre, lo que hace es proteger la propia mecánica, instaurar la mediocridad y convertirse, finalmente, en una abstracción en la que el ser humano se limita a ejercer la función de artefacto servil<sup>9</sup>. Esta abstracción es paralela a la

9. “La justicia es la exaltación de la mediocridad –por eso Dios nos la regatea tanto,

que se achacaba, en la “Ponencia Colectiva”, a la propaganda soviética, que a lo más que llegaba era al simbolismo vacío de una comunidad, exento de verdadero sentimiento o pasión.

En los escritos de Gaya, también se pueden encontrar opiniones diversas en torno a la imposibilidad de que el arte sea colectivo o tenga un sentido social, aunque temática o iconográficamente lo posea (Gaya, 1975). La creación verdadera sólo es posible si el “centro” del hombre no se encuentra aún en la sociedad, sino en su estado primigenio y primitivo que es anterior a la historia y la cultura, los ámbitos en los que se desarrolla el sentido político o cívico. Gaya acepta que existan obras de contenido ideológico, pero sólo en la medida en que su temática sea tomada como anecdótica, es decir, en la medida en que no obstaculice la transparencia del arte en su desnudez (Gaya, 1990, p. 84). La creatividad puesta al servicio de las ideas, las colectividades o la política es siempre menor, puesto que subordina su fidelidad a la esencia o principio de la creación a cuestiones e intereses extra-artísticos. La consecuencia que se sigue es que el arte comprometido se convierte en “cartel”, lo que para Gaya es sinónimo de “pintura decorativa” (citado en Dennis, 2011). Pese a que comprende que en época de guerra los artistas deben colaborar en la propaganda, opina que a sus productos no se les debe calificar de artísticos, puesto que eso “sería olvidar que, aunque sean artistas geniales los dedicados a ella, lo que se emplea de estos artistas no es su arte, no es su genio, sino su facilidad técnica” (Gaya, 1975, p. 286). El artista puede, e incluso debe, poner su destreza al servicio del poder, pero el producto que de sus manos se extraiga no ha de considerarse verdadera creación. El arte comprometido es un medio, nunca un fin, y el artista debe saber que cualquier inversión de esta máxima niega la pureza estética. El arte sólo es verdadero cuando se muestra fiel a su esencia primordial, a su desnudez, que trasciende cualquier finalidad o interés práctico, político o social.

En lugar de exigir un arte comprometido, para los períodos de guerra, Gaya se inclina por un arte verdadero, intenso, emocional, pasional, de “carne” y de “vida” (Gaya, 1975, p. 286). De ahí que el papel del artista en un contex-

---

para que la mediocridad no pueda reinar en el mundo despóticamente-, y ¿cómo vamos a suponer que la mediocridad puede salvar al hombre? Podrá tirar de él, atraparle, conquistarlo, y una vez allí, taparlo con un poco de felicidad humillante; pero el artista no se puede interesar por nada que no sea naturaleza, porque para él, todo lo que no es naturaleza es mentira, aunque sea una mentira *remediadora*, como viene a ser lo social” (1990, p. 83).

to político conflictivo se parezca menos al del comprometido implicado, que al del espectador que registra en la distancia la barbarie:

El artista verdadero no es que deba, sino que está siempre atento a eso que llaman su tiempo: los poderes, la política, la sociedad. Pero está allí no para intervenir en eso que se traen los poderes o la sociedad, sino como observador de esos fenómenos. (Citado en Dennis, 2011, p. 289).

La propuesta contraria al arte comprometido es, pues, para Gaya, la del arte verdadero, emocional, pasional, que haga estremecer, en un sentido muy cercano a lo expuesto en la “Ponencia Colectiva”. Los ejemplos que el pintor murciano tiene en la cabeza hablan por sí solos: Goya, Delacroix, Gutiérrez Solana, Honoré Daumier, pintores de momentos políticamente delicados, que sin embargo priorizaron el sentimiento al compromiso ideológico declarado; o, también se podría decir, que mostraron su compromiso desde el lado estrictamente pasional, sin sucumbir a los reduccionismos e indiferencias sentimentales del arte propagandístico en sus diversas formulaciones. De ahí la universalidad de sus propuestas, su aspiración a concernir, no a facciones partidistas determinadas, sino a la entera humanidad.

En sus más conocidos escritos sobre arte, es notorio que a Gaya le interesa priorizar metafóricamente el valor de la naturaleza sobre el arte con minúscula (arte entendido como *techné*, técnica o artificio, en sentido amplio), e incluso hacer derivar al segundo del primero. No por casualidad, Gaya va a defender que es la realidad la que quiere ser escuchada, y no el arte el que la fuerza a hablar, y que, para ello, la propia naturaleza propone al hombre algunos senderos a través de los cuales manifestarse: la poesía, la pintura, la escultura y la música, cada uno ligado por origen a distintos elementos primordiales, aire, agua, tierra y fuego. En esa prioridad natural descansa la idea del *vasallaje* o la obediencia del artista, que tan importante resulta para entender la aparente contradicción entre destino y libertad en el caso de Ramón Gaya. El pintor defiende que el creador está “sometido”, que constituye un “vasallo” o un “siervo” del sentimiento que le corresponde. Inevitablemente, desde la postulación de la dependencia que el arte tiene de la naturaleza, el artista no puede sino ser un esclavo de ella –también llamada en ocasiones “realidad”– y ser esclavo por extensión de lo que a ella la “salva”, el Arte (ahora ya con mayúsculas). El vasallaje del artista brota además del sentimiento, porque, según el pintor, éste es “obediente, apegado a su raíz” (Gaya, 1990, p. 38), y porque, frente al entendimiento, se humilla ante lo real. Existe por



eso una especie de “voz” que exige al artista crear “sin remedio” (Gaya, 1996, p. 18). Como dice Gaya, que el arte se produzca es una necesidad que proviene de una “primaria y tiránica energía del hombre como especie pura, bruta” (Gaya, 2002, p. 20). En consecuencia, lo que hace el creador no es tanto una tarea o una aportación o servicio, sino una especie de “sacrificio”. El artista concebido por Gaya se convierte así en un individuo creador, pero involuntario, que sigue su destino y que, gracias a eso –he aquí la paradoja con la que comenzó este artículo–, se vuelve libre de verdad. Un párrafo muy citado de Gaya ilustra magistralmente la idea:

El arte es Destino, y el día que esto se llegue a comprender dejaremos de oír todo ese estúpido rosario de obligaciones que los diferentes estetas le han echado siempre encima –que el arte debe ser bello, o moral, o expresivo, o imaginativo, o copiador, o abstracto–, y se caerá en la cuenta de que el arte, como destino que es, no lo podemos construir nosotros, ni siquiera hacerlo nosotros, sino escucharlo y cumplirlo. (Gaya, 1990, p. 68).

\* \* \*

Volviendo a una idea de Orden Jiménez con la que se inició esta investigación, puede afirmarse que la actitud de Ramón Gaya ante el arte en plena crisis política y social es susceptible de interpretarse a la luz de las palabras que Nietzsche expresa en *La gaya ciencia* para aunar la idea de la vocación o destino del artista y el lema de raigambre estoica del *amor fati*: “¿Qué dice tu conciencia moral?”, se pregunta, es decir, cuál es la vocación o compromiso: “Debes llegar a ser el que eres”, responde siguiendo al poeta, esto es, hay que asumir el destino (Orden, 2011). La diferencia sería que Gaya no concebía la relación del destino y la vocación de modo individual, sino, por influencia de su propia experiencia comunitaria en las Misiones Pedagógicas y del humanismo suprapartidista y supraindividual, profesado en textos emblemáticos como la “Ponencia Colectiva”, entendía esa relación, insistimos, de modo social o, como diríamos hoy, de manera política. Eso quiere decir que, en su caso, el destino estaría asociado a la vida del pueblo y, por ello, la vocación sería siempre vocación común, si no popular o predestinación única e identitaria para un pueblo. Para Orden Jiménez, esto es, en realidad, un rasgo del estoicismo español característico de todos aquellos intelectuales que, durante el siglo XIX y primer tercio del XX, trabajaron por la reforma del país. Gaya escribía con y desde una intensa y desgarradora experiencia personal, pero compartida con compatriotas que atravesaron circunstancias muy similares

y que contribuyeron a extender entre su generación la idea de comunidad en la adversidad. Pero Gaya escribía también bajo el horizonte más general de la tradición española del krausoinstitucionismo (Moreno, 2018), que supo identificar el destino individual dentro del destino nacional y que todavía aspiraba a la generalidad en las cuestiones relacionadas con la ética, la política y la estética. Por eso llegó a sentir su exilio, como bien indica Orden Jiménez, como lealtad última y resultado mismo de su compromiso y vocación pictórica de carácter supraindividual (Orden, 2011).

Pintar, entonces, era también su forma de comprometerse políticamente, pero pintar bajo las consignas partidistas de una sola facción, por muy identificado que pudiera sentirse “materialmente” con ella, no podía ser lo mismo que pintar bajo el auspicio del sentimiento, que, desde la Ilustración, había sido definido como común al género humano. El *sensus communis aestheticus*, teorizado desde Shaftesbury hasta Kant, encontraba así un hueco, se podría afirmar, quizás no tanto en la teoría como en la práctica artística de toda una generación. Por decirlo en términos del propio Gaya, el arte fluye, cual el agua, desde más allá de esas posiciones políticas circunstanciales; es en realidad el manantial del propio sentimiento y, por eso, es posible decir que es previo pero se sitúa también al final, como objetivo último o finalidad (¿sin fin? ¿del arte?); eso quiere decir que lo que queda en medio, que no son más que manifestaciones provisionales, es polvo y se desvanece. No se puede ser vasallo de lo que apenas pervive. La libertad está en el compromiso con lo único verdadero y esencial.

## 8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA. VV. (2018). *Y así nos entendimos. Correspondencia entre María Zambrano y Ramón Gaya*. Valencia: Pretextos.
- AZNAR SOLER, M. (1987). *Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura (Valencia-Madrid-Barcelona-París, 1937). Vol. II: Literatura española y antifascismo (1927-1939)*. Valencia: Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació y Ciencia.
- BALLESTER, J. (2007). “Joseph Renau. Pro arte impura”, en AA. VV. *Josep Renau (1907-1982). Compromiso y cultura*. Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales (SECC), pp. 234-245.
- BUNDGAARD, A. (2009). *Un compromiso apasionado: María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*. Madrid: Trotta.

- CANO BALLESTA, J. (1972). *La poesía española entre pureza y revolución (1930-1936)*. Madrid: Gredos.
- COBB, C. H. (1992-93). “El Agit-Prop Cultural en la Guerra Civil”. *Studia Historica-Historia Contemporánea*, X-XI, pp. 237-249.
- DENNIS, N. (2011). “Ramón Gaya y el Museo del Pueblo de las Misiones Pedagógicas”. *Escritura e imagen*, 7, pp. 15-26.
- GAMONAL TORRES, M. A. (1987). *Arte y política en la guerra civil española. El caso republicano*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- GAMONAL TORRES, M. A. (2014). “Arte de urgencia: aportaciones al debate crítico sobre el arte de propaganda en la Guerra Civil española”. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 45, pp. 169-190.
- GAYA, R. (1975). “Cartas bajo un mismo techo”, en CAUDET, F. (ed.). *Hora de España (Antología)*. Madrid: Turner.
- GAYA R. (1990). *Obra completa. Tomo I*. Valencia: Pre-textos.
- GAYA, R. (2002). *Naturalidad del arte (y artificialidad de la crítica)*. Valencia: Pre-textos.
- GAYA, R. (2002). *Obra completa. Tomo II*. Valencia: Pre-textos.
- MARÍN ECED, T. (1990). *La renovación pedagógica en España (1907-1936). Los pensionados en pedagogía por la Junta para Ampliación de Estudios*. Madrid: CSIC.
- MEYER-MINNE-MANN, K., LUENGO, A., PÉREZ y EFFINGER, D. (2003). “La Ponencia Colectiva (1937) de Arturo Serrano Plaja: una toma de posición literaria y política en la Guerra Civil”. *Revista de Literatura (CSIC)*, LXV, 130, pp. 447-469.
- MORENO, M. (2018). *Otra modernidad. Estudios sobre la obra de Ramón Gaya*. Valencia: Pre-textos.
- MURCIA SERRANO, I. (2010). *Agua y destino. Introducción a la estética de Ramón Gaya*. Oxford: Peter Lang.
- ORDEN JIMÉNEZ, R. (2011). “Ramón Gaya, vocación y destino del artista Ramón Gaya”. *Escritura e imagen*, 7, pp. 11-14.

ÉTICA Y TURISMO EN EL MARCO DE LAS ‘TRIBUS  
MORALES’: EL POTENCIAL MORAL INDIRECTO  
DE LA ACTIVIDAD TURÍSTICA DESDE  
UNA PERSPECTIVA EVOLUTIVA

*Ethics and Tourism in the Framework of ‘Moral Tribes’:  
The Indirect Moral Potential of Tourism Activity  
from an Evolutionary Perspective*

E. Joaquín SUÁREZ-RUÍZ  
*Universidad Nacional de La Plata*  
CONICET (FaHCE-UNLP)

Enviado: 30 de mayo de 2021  
Aceptado: 7 de julio de 2021

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar una concepción del vínculo entre ética y turismo que puede ser pensada como alternativa a la predominante en la teoría del turismo actual. Para ello, se partirá de la perspectiva evolutiva de la moral de dos filósofos contemporáneos: Peter Singer y Joshua Greene. Según se argumentará, paralelamente a la ética del turismo y al turismo ético, también puede hablarse de una potencialidad moral del turismo cultural de masas, la cual no surge de una aplicación de preceptos éticos al turismo, sino que es inherente a este último.

*Palabras clave:* turismo ético; ética del turismo; turismo cultural; turismo de masas; ética evolutiva.

ABSTRACT

The objective of this article is to analyse a conception of the link between ethics and tourism that can be thought of as an alternative to the predomi-

nant one in current tourism theory. To do this, we will start from the evolutionary perspective of morality of two contemporary philosophers: Peter Singer and Joshua Greene. As it will be argued, parallel to the ethics of tourism and ethical tourism, one can also speak of a moral potentiality of mass cultural tourism, which does not arise from an application of ethical precepts to tourism, but is inherent to the latter.

*Keywords:* ethical tourism; tourism ethics; cultural tourism; mass tourism; evolutionary ethics.

## 1. INTRODUCCIÓN

Según afirman especialistas (p. ej. Gössling *et al.*, 2020; Higgins-Desbiolles, 2020<sup>a</sup>, 2020b; Brouder, 2020; Niewiadomski, 2020), la pandemia de COVID-19 generará múltiples cambios en las características de la actividad turística. De allí que, en la actualidad, una de las líneas de investigación fundamentales vinculada con dicha actividad sea la articulación entre la ética y el turismo.

Aunque actualmente esta distinción se encuentra ya muy matizada, como punto de partida analítico aún es posible sostener que el turismo posee dos dimensiones generales en su constitución, una de tipo industrial y otra de tipo ético-social. La primera se relaciona con el hecho de que el turismo se ha transformado en un importante motor económico para los Estados, lo cual incentiva la búsqueda de estrategias que favorezcan su rentabilidad económica. La segunda se relaciona con otro componente inherente a esta actividad, a saber, el vínculo social que se genera entre forasteros y comunidades de diversas culturas a través de la actividad turística. A su vez, al interior del aspecto social se encuentra la faceta ética del turismo, esto es, las diferentes implicaciones morales que acarrea dicha actividad.

Vale resaltar que ni la dimensión social ni la existencia de problemas de tipo ético en el turismo son fenómenos nuevos. Como bien se resume en *Tearfund*:

El turismo no es sólo una transacción económica o una serie de actividades que pueden aislarse de la vida cotidiana o de su impacto en las personas. El hecho de que viajemos a otra cultura y tengamos contacto directo con las personas de allí, plantea una serie de problemas éticos: ¿acaso los locales quieren que los turistas los visiten?, ¿cuáles son las condiciones de trabajo en la industria del turismo?, ¿qué cambio genera el turismo en las relaciones y los

valores familiares?, ¿a dónde va el dinero?, ¿quién se beneficia?, ¿cuáles son las consecuencias ambientales del turismo?, ¿viajar a un lugar en particular apoya la democracia y los derechos humanos, o los socava?<sup>1</sup> (Tearfund, 2000, 5).

No obstante, lo que sí es relativamente reciente es su consideración como tópico de investigación académica (Lovelock y Lovelock, 2013). De hecho, si bien hasta entrado el siglo XX la faceta predominante fue la industrial, actualmente existe un gran énfasis en el aspecto social y ético del turismo. Un componente importante para el surgimiento de este énfasis fue el denominado 'giro crítico del turismo' (Ateljevic *et al.*, 2011). Evidencia de ello son la emergencia de perspectivas como el *pro-poor tourism* (PPT), el turismo sustentable y el turismo voluntario, las cuales serán definidas más adelante.

En general, estas perspectivas buscan un punto de vista holístico de la actividad turística que permita escapar a la opción dicotómica, es decir, un enfoque que contemple la faceta industrial inherente a ella y, a su vez, que sea crítica con la reducción del turismo a una actividad lucrativa, para así incluir en sus análisis cuestiones sobre cómo la cultura y el poder poseen influencia en esta práctica (Cheong y Miller, 2000; Davis, 2001). Una definición del turismo desde este punto de vista amplio sería, por ejemplo, el de Teo, quien lo define como "una red compleja e intrincada de estructuras, agentes e interacciones que entrelaza las condiciones externas con las locales de manera cooperativa y competitiva" (2003, 460).

En relación con la dimensión ética en particular, actualmente existe la disciplina denominada 'ética del turismo', definida por Fennell como un análisis de qué está bien o mal, qué es lo correcto y lo incorrecto en la actividad turística (Fennell, 2006). En gran parte de la literatura, la ética del turismo se manifiesta como una ética aplicada, es decir, como un análisis de cómo los criterios normativos de las éticas tradicionales se aplican al turismo. Por ejemplo, a través del análisis de normas de conducta del turista a la luz de una perspectiva deontológica (Duffy, 2004, 85), de la aplicación del criterio utilitarista de la maximización imparcial de la felicidad a determinada práctica turística (Lovelock y Lovelock, 2013, 24) o de la búsqueda del término medio entre dos extremos para así dirigir el comportamiento del turista según la ética de la virtud aristotélica (Fennell, 2007, 100). La forma más común en que se manifiesta esta visión tradicional del vínculo entre ética y turismo es a través de, a nivel general, los códigos de ética (el *UNWTO Global Code of*

1. Las citas de habla inglesa son traducciones propias.

*Ethics* es, quizás, el más importante) y de, a nivel particular, los códigos de conducta.

Otra disciplina relacionada es el ‘turismo ético’, la cual incluye una variedad de perspectivas como las tres mencionadas más arriba, cuyo propósito general es “crear beneficios sociales, culturales y económicos para la población local de destino y minimizar el desvío de fondos (...). Su fin último es cambiar los patrones de consumo en el primer mundo” (Mowforth y Munt, 2016, 103). De modo que, mientras la ética del turismo puede comprenderse como una ética aplicada al turismo, el turismo ético representa un paradigma emergente del énfasis contemporáneo en la dimensión ético-social de la actividad turística, en el cual los objetivos no son sólo el rédito económico sino también cuestiones como el cuidado del medio ambiente y las acciones solidarias para con los menos favorecidos.

Más allá de la relevancia del nuevo énfasis en la dimensión ético-social del turismo, numerosos autores afirman que existen varios problemas relacionados con la idea de normatividad moral, es decir, de aquello que permite determinar la corrección o incorrección a nivel moral, que predomina en esta corriente actual. La mayoría de sus problemas surgirían, justamente, de la constitución dual del turismo: siendo que, en la práctica, el turismo continúa siendo una actividad preeminentemente industrial, es decir, una cuyo fin principal es el rédito económico, las pretensiones normativas suelen quedar relegadas al ámbito de las obligaciones formales, sin un impacto importante en lo concreto. Por ejemplo, Moufakkir, respecto de esta ‘actitud moralizante’ en la teoría del turismo, afirma que “la ironía de las ironías es que esta moralización habita en libros y en revistas, pero rara vez alcanza su objetivo. (...) La mayoría de los consumidores no tienen absolutamente ningún conocimiento sobre esta moralización del turismo ético o de la ética en el turismo” (2012, 12).

Es por ello que, paradójicamente, en la actualidad parece haber surgido una suerte de *crítica de la crítica*, según la cual en las interpretaciones más extendidas del giro crítico predomina una visión que, procurando ser novedosa, termina reproduciendo vicios antiguos. Otro teórico, Jim Butcher, caracteriza este pretendido ‘turismo moral nuevo’ como un “exceso de equipaje moral” que “formaliza el sentido común” (2003, 71), más que como un dispositivo regulador efectivo. También es pertinente tener en cuenta estudios como los de la investigadora Stroma Cole, quien afirma que herramientas como los códigos de conducta perjudican la experiencia del turista, por el hecho de que en lugar de estimular el aprendizaje de cómo relacionarse y

respetar las costumbres de la cultura local desconocida, terminan caracterizando a los individuos como principiantes que no pueden reconocerlas por sí mismos (2007, 444). A su vez, también según Butcher (2014), esta concepción tradicional de la ética en el turismo corre el riesgo de poner trabas en el cambio a nivel socio-político.

Entonces parece existir en el giro crítico del turismo una dificultad que persiste más allá de la búsqueda de renovación teórica. La hipótesis que se sostendrá en este trabajo es que el núcleo problemático en cuestión es la visión tradicional del vínculo entre la ética y el turismo, basado generalmente en la aplicación de los criterios abstractos de las éticas normativas tradicionales a la teoría del turismo. Dicho problema no sólo abarca a la ética del turismo, sino también, tal como se argumentará en la sección siguiente, al turismo ético.

Habiendo evidenciado los problemas ligados a la concepción tradicional del vínculo entre ética y turismo, en este artículo se realizará una exploración de dicho vínculo desde un punto de vista filosófico alternativo. El argumento central reside en que la actividad turística, sobre todo en lo que respecta al turismo cultural de masas (término que será definido más adelante), siendo que se caracteriza, entre otras cosas, por una interacción entre comunidades culturalmente diversas (por sus valores morales, religiosos, estéticos, etc.), favorece condiciones propicias para el surgimiento de vínculos empáticos potencialmente relevantes a nivel moral.

En comparación con los abordajes tradicionales mencionados más arriba, la diferencia principal de esta investigación es el hecho de que se priorizará un enfoque descriptivo. Es decir, el objetivo no será realizar una aplicación de criterios normativos predeterminados a la actividad turística, sino, más bien, sacar a la luz el *potencial moral indirecto* latente en el turismo cultural de masas, el cual no necesariamente entra en contradicción con la dimensión industrial de esta actividad. Ahora bien, más allá de que el abordaje sea prioritariamente descriptivo, el propósito último de esta exploración será analizar las condiciones de posibilidad de un turismo que sea relevante a nivel ético y, al mismo tiempo, que permite sortear los inconvenientes teóricos y prácticos relacionados con la visión tradicional del vínculo entre ética y turismo.

Para profundizar en ello, este estudio se basará en las investigaciones recientes de dos filósofos utilitaristas, Peter Singer y Joshua Greene, quienes se alejan de las versiones convencionales del utilitarismo y de la ética normativa tradicional en general, por el hecho de que incorporan en sus investigaciones una perspectiva evolutiva de la moral. En suma, es un punto de vista de la



ética que contempla los posibles aportes de investigaciones actuales provenientes de disciplinas como la neurociencia, la psicología experimental, la primatología o la biología evolutiva en el análisis de la moral humana<sup>2</sup>. Se trata, tal como se argumentará a lo largo de este trabajo, de enfoques centrados en el análisis de cuáles son las condiciones necesarias para el surgimiento de comportamientos de tipo moral.

En el primer apartado, antes de avanzar sobre las teorías de los filósofos, se expondrán tres perspectivas ligadas al turismo ético. Para analizarlas se considerará, ante todo, lo que será definido como la distinción entre anclajes individuales e institucionales. La misma permitirá obtener un panorama amplio, desde el nivel más particular al más general en esta disciplina, para así evidenciar algunos puntos problemáticos.

En el segundo apartado se avanzará con la perspectiva de Peter Singer, quien en su libro *Salvar una vida* (2012) analiza la diferencia que el vínculo personal directo y el vínculo indirecto genera en los comportamientos morales individuales, así como también se expondrán los argumentos centrales de Joshua Greene sobre las diferencias entre el comportamiento moral intra-grupal y el inter-grupal o, en sus términos, entre el vínculo Yo-Nosotros y el Nosotros-Ellos a nivel evolutivo (2013).

Finalmente, en el tercer apartado, luego de desarrollar las características principales de los enfoques individual e institucional del turismo ético, y de haber expuesto las investigaciones de Singer y Greene, se ahondará en el argumento principal de este trabajo, en el cual se propondrá una visión alternativa a la tradicional del vínculo entre ética y turismo.

## 2. ANCLAJE INDIVIDUAL E INSTITUCIONAL: TRES PERSPECTIVAS DEL TURISMO ÉTICO

Esta sección se focalizará en los aportes y problemas de las tres perspectivas más recurrentes en la literatura relacionada con el turismo ético: el PPT, el turismo sustentable y el turismo voluntario. En primer lugar, el PPT propone, en términos generales, incluir la reducción de la pobreza en la agenda del turismo. Según Ashley *et al.* (2001, 2), la actividad buscada puede definirse

2. Para una introducción a la relevancia ética en particular y filosófica en general de la teoría de la evolución biológica véase, por ejemplo, Dennett, 1999; Joyce, 2006; Chagnoux, 2008; Lariguet, 2014; Zavadivker, 2016; Smith, 2017; Pérez Zafrilla, 2017; Braicovich, 2019; Suárez-Ruíz, 2020.

como un turismo que genera beneficios netos para los menos favorecidos en las comunidades locales. A su vez, el PPT centraría su foco sobre todo en los países en vías de desarrollo, en los cuales el crecimiento de la industria turística debería ser acompañado por una reducción de la pobreza (Holden, 2008, 136). Los códigos de ética internacionales vinculados al turismo, aunque suelen incluir aspectos del turismo sustentable, generalmente poseen esta perspectiva como prioritaria.

Según Mitchell y Ashley (2010), existen tres modalidades en las que el turismo puede impactar en la pobreza. En primer lugar, puede poseer una 'influencia directa'. En esta modalidad se incluiría la posibilidad de crear oportunidades de empleo a través de la industria turística, tanto para individuos particulares como para pequeñas y medianas empresas, y el beneficio de las mejoras en infraestructura requeridas para el desarrollo del turismo, como por ejemplo la mejora en las comunicaciones, hospitales, agua potable o servicios como la energía eléctrica. En segundo lugar, habría una 'influencia secundaria' con un énfasis en los efectos indirectos del desarrollo turístico. Según los autores, esta ocurre cuando una inversión vinculada al turismo posee influencia en la macroeconomía, como por ejemplo la creación de demanda en el ámbito de la construcción, la agricultura o la producción artesanal, y donde su impacto puede extenderse más allá de la región turística particular (diferente de la influencia directa). Por último, también puede ocurrir una 'influencia dinámica'. Esta tercera modalidad se relaciona con el influjo a largo plazo que puede generar la industria turística, tanto en la estructura económica como en la cultura local. Ejemplos de ello son la integración de las mujeres en las redes económicas, el acceso a la educación formal y el ascenso social generado por el desarrollo de infraestructura, o el crecimiento macroeconómico sostenido.

Las principales críticas que se le han realizado a la perspectiva PPT son dos. En primer lugar, el hecho de que las múltiples definiciones existentes del concepto 'pobreza' (p. ej., Griffith, 2003; United Nations, 2000; World Bank, 2005) dificultan hablar unívocamente de un sólo enfoque *pro-poor* basándolo exclusivamente en análisis estadísticos cuantitativos (Mowforth y Munt, 2016). En segundo lugar, y quizás la principal, que se trata de un punto de vista que descuida, e incluso puede llegar a reproducir, el problema económico de fondo, a saber, las desigualdades estructurales entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo (p. ej., Chok *et al.*, 2007; Schevvens, 2007; Schilcher, 2007).

La segunda perspectiva ético-social de la teoría del turismo emparentada con el PPT es el turismo sustentable. Este enfoque surge de la corriente económico-social del desarrollo sustentable, definido como una concepción del desarrollo económico que contempla las necesidades del presente sin comprometer las de las generaciones futuras (WCED, 1987, 49). En la agenda del turismo sustentable coincide el énfasis en la reducción de la pobreza con la preocupación medioambiental, esto es, la búsqueda de que el desarrollo económico no vaya de la mano de la explotación desmedida de los recursos naturales (Hall, 2007, 1). A su vez, en su búsqueda de un turismo basado en un balance entre naturaleza y cultura (Weaver, 2001; Fennell, 2003), se opone al turismo de masas convencional (término en el cual se profundizará más adelante).

Una perspectiva derivada del turismo sustentable, con un fuerte anclaje en el comportamiento individual más que en las características de la estructura macroeconómica, es el turismo basado en el decrecimiento (*degrowth-inspired tourism*) cuyo argumento principal es que “el cambio sostenible sólo puede lograrse siguiendo los principios principales del decrecimiento, que están asociados a los límites del crecimiento económico y a la economía de estado estacionario, y movimientos como la vida simple, la sencillez del voluntariado y el movimiento lento” (Andriotis, 2018, 17)

Como puede verse, el PPT y el turismo sustentable se oponen hasta cierto punto, por el hecho de que el PPT no posee como principio fundamental el poner límites al desarrollo económico. Es más, un desarrollo sostenido podría ser comprendido como un componente importante en la reducción de la pobreza de las comunidades locales. Este supuesto sería aún más inaceptable para los defensores del *degrowth-inspired tourism*. Tal como afirma Andriotis, el teórico citado en el párrafo anterior y defensor del decrecimiento, “mientras que en la era de la globalización se suponía que el turismo ofrecería grandes oportunidades a las comunidades pobres, siendo que las fuerzas de libre mercado habrían hecho su ‘magia’, se ha demostrado que en la mayoría de ellas los ricos se han enriquecido y los pobres se han vuelto relativamente más pobres” (2018, ix). Ahora bien, en general el PPT suele ir de la mano con la búsqueda de sustentabilidad, dado que a largo plazo el crecimiento económico desmedido termina siendo perjudicial también para los menos favorecidos (Yu y Duverger, 2019, 83).

La tercera perspectiva es el turismo voluntario o ‘volunturismo’ (*voluntourism*) (Vrasti, 2013, 1), el cual puede ser definido como “utilizar tiempo e ingresos discrecionales para viajar fuera de la esfera de actividad regular con

el fin de ayudar a personas en necesidad” (McGehee y Santos, 2005, 760). Los sujetos comprometidos en esta práctica turística podrían sostener entre sus convicciones personales alguna de las dos perspectivas anteriores, dado que no entrarían en contradicción con su afán voluntarista, es decir, podrían funcionar como perspectivas *macro* de su actividad a nivel *micro*. Justamente, esta tercera perspectiva ético-social posee su acento puesto en la voluntad del individuo particular. Tal como afirma la investigadora Wanda Vrasti: “el éxito de la experiencia depende de la ‘actitud personal’. Se alienta a los voluntarios a mostrar una mentalidad abierta y humildad hacia la cultura y las personas locales” (2013, 5). Al igual que el PPT, el turismo voluntario suele ir de la mano de perspectivas vinculadas al desarrollo sustentable, es decir, a enfoques críticos del desarrollo económico desmedido (Butcher y Smith, 2015, 10). Este punto en común de las tres perspectivas del turismo ético será retomado más adelante para analizar su aplicabilidad en un contexto global donde el turismo de masas, el cual dista de coincidir con las máximas del desarrollo sustentable, es el fenómeno turístico que predomina.

En resumen, teniendo en cuenta sus particularidades, las tres perspectivas del turismo ético recién desarrolladas poseen en común un desafío, en mayor o menor grado, con mayor o menor éxito, a la política económica existente del turismo asentado exclusivamente en su dimensión industrial (Holden, 2013, 136). Una diferencia importante para el desarrollo que sigue es el nivel en el cual se concentra cada una: el enfoque PPT posee el énfasis puesto en el nivel institucional y macroeconómico; el turismo voluntario en la voluntad y el comportamiento individual; y el turismo sustentable, incluyendo aquí también el *degrowth-inspired tourism* como una ramificación contemporánea, bascula entre un anclaje individual y uno institucional.

Más allá de la relevancia que puedan tener estas corrientes actuales, hay un componente fundamental en la práctica turística, ya mencionado en la introducción, que dificulta la efectividad de las tres perspectivas ético-sociales, y es la dimensión complementaria y constitutiva del turismo: la industrial.

Un problema recurrente de los enfoques más generales, es decir, de los que hacen hincapié en el nivel institucional a través de, por ejemplo, códigos de ética que contemplen una perspectiva PPT o de desarrollo sustentable, es que no pocas veces pierden conexión con lo que sucede en lo concreto. Para graficar esto de manera directa, resulta pertinente la perspicaz imagen de Lovelock y Lovelock cuando evidencian la tensión existente entre el ‘turista responsable’ y el ‘turista deseable’ en la actividad turística concreta, afirmando que las instituciones turísticas generalmente se adecúan, en términos

formales, a las características de “Mr Right, pero Mr Wrong es uno de los que más gasta (...). Entonces, el Sr. Wrong, si bien no es ‘ético’ o ‘responsable’, quizás sea el turista ideal de la industria del turismo (al menos desde una perspectiva económica a corto plazo)” (2013, 359). Nuevamente, el núcleo del problema parece ser la tensión entre la dimensión industrial y la ético-social del turismo.

Otros son los problemas que surgen en los enfoques centrados en el individuo, como en el turismo voluntario o el *degrowth-inspired tourism*, y es la posibilidad de que los criterios éticos se alejen o, incluso, vayan en desmedro del alcance moral y político del turismo. En palabras de Butcher:

Contrariamente a las afirmaciones de que el turismo ético es una política progresista, en realidad lo que hace es disminuir la política en dos sentidos. Primero, la política queda de lado cuando las cualidades personales reemplazan las categorías políticas en el discurso del desarrollo público. Esto refleja y refuerza el vaciamiento de la esfera pública y, por lo tanto, reduce la agencia política y moral. Segundo, el turismo ético es una perspectiva particular que se disfraza, a través de términos como cuidado y responsabilidad, como una ética universal para todos. Como tal, limita la discusión sobre las diferentes opciones posibles del desarrollo. Se transforma, por tanto, en una etiqueta asfixiante para quien pretenda discutir elecciones políticas y sociales reales. De hecho, es un problema para cualquiera que quiera ampliar los horizontes políticos y restablecer un foro público para la política de desarrollo, más allá de las declaraciones moralistas sobre cómo los individuos eligen pasar sus vacaciones. (2014, 26)

Según el teórico, cuando la cuestión ética se focaliza exclusivamente en los individuos, se descuida el nivel más amplio y, al mismo tiempo, más concreto de las problemáticas sociales. Aunque Butcher parece dirigir sus dardos hacia los desarrollos anclados en el individuo, su crítica puede extenderse también al anclaje institucional, dado que el énfasis en criterios abstractos que pierden los contextos particulares incurre en el mismo problema: el descuido de la dimensión político-social.

La advertencia de este pensador, así como las de Lovelock y Lovelock, permiten evidenciar que resulta imprescindible hallar visiones alternativas del vínculo entre ética y turismo que escapen, por un lado, a la dependencia de la voluntad de individuos particulares y, por otro lado, de prescripciones éticas limitadas al ámbito de lo formal. Para realizar establecer un punto de partida de esta búsqueda, en la próxima sección se desarrollarán los aspectos principales de la moral según Peter Singer quien, basándose en el marco

teórico de Paul Slovic, distingue entre un sistema afectivo y un sistema deliberativo en los comportamientos morales. A su vez, se expondrán algunos conceptos relevantes desarrollados por el filósofo y neurocientífico Joshua Greene, vinculados a lo que él denomina como 'tribus morales'.

### 3. LA MORAL EN CLAVE EVOLUTIVA: SINGER Y GREENE

En su libro *Salvar una vida* (2012), Singer plantea un ya famoso experimento mental. En él, el filósofo presenta una situación hipotética en la que un hombre caminando por un parque se encuentra con un niño ahogándose en un estanque. Si bien posee un traje italiano de más de 500 dólares, esta persona no duda en rescatarlo aunque se arruine su lujosa ropa. Singer resalta que una acción diferente, en la que el hombre priorice su traje por sobre la vida del niño, nos resultaría moralmente monstruosa. A partir de allí, el filósofo se plantea la siguiente pregunta: ¿por qué es moralmente aceptable gastar \$ 500 en un traje si se podría usar ese dinero para salvar la vida de un niño haciendo una donación a una organización de ayuda internacional? No resulta coherente el hecho de que salvar a un niño ahogándose sea moralmente obligatorio, pero moralmente opcional si se trata de un niño desconocido.

Complementariamente, en dicho texto Singer menciona una serie de investigaciones que sustentan el siguiente hecho: los humanos generan un vínculo empático mucho más fuerte con una persona de carne y hueso que con la mención abstracta de la existencia de alguien necesitado en algún rincón del mundo. Uno de los conceptos utilizados por el filósofo para dar cuenta de este fenómeno es el 'efecto de la víctima identificada' (Singer, 2012, 65). Desde este se comprende que, en el momento en que un individuo es interpelado sobre el estado de vulnerabilidad de un otro, la empatía directa cumple un rol fundamental. Es decir, es mucho más probable que un individuo realice una donación a una organización caritativa si puede identificar su destino con una persona específica, con un rostro en particular, y no sólo con una estadística. En otros términos, es más probable que las personas donen cuando se les muestra un niño en particular, y menos probable cuando se les menciona una situación abstracta como la del hecho de que "la escasez de alimentos en Malawi afecta a más de 3 millones de niños" (Singer, 2012, 65).

Para ahondar en las características de esta particularidad de la moral humana, Singer, siguiendo al psicólogo Paul Slovic, argumenta que existen dos tipos de sistemas involucrados en la toma de decisiones: el 'sistema afectivo'

y el 'sistema deliberativo'. El afectivo estaría relacionado con las reacciones emocionales, con la acción inmediata y poco premeditada, y el deliberativo con procesos conscientes, racionales, los cuales requieren de más tiempo para evaluar una estrategia de acción. Al poner en relación estos dos tipos de sistemas con el efecto de la víctima identificada, se comprende que ante la presencia de un individuo necesitado, dicho sujeto "arrastra nuestras emociones" (Singer, 2012, 66). Es decir, al presenciar de manera directa una situación en la que la vida de un individuo particular corre riesgo, se pone en funcionamiento el sistema afectivo, haciendo que la persona interpelada se vea empáticamente involucrada en la suerte de ese individuo. Por el contrario, las decisiones influidas por "hechos abstractos, transmitidos mediante palabras y cifras, no varía sustancialmente en función de las emociones" (Singer, 2012, 67). Esto es, al estar el sistema deliberativo vinculado a una reflexión más pausada y calculada, las emociones influyen menos, disminuyendo con ella la influencia de la empatía que la persona puede sentir para con los otros.

Entonces, el sistema deliberativo, en los casos en que se tiene noticia de penurias vividas por personas desconocidas en un lugar distante, generaría una suerte de sosegamiento del sistema afectivo. Como consecuencia, en los momentos en que predomina el sistema deliberativo (la 'razón') hay menos probabilidad de que las personas realicen donaciones, o estén dispuestas a ayudar a un otro que no conocen. Según esto, en términos generales, mientras más ajena resulte la situación de una persona, menos preocupación se sentirá por ella. En este tipo de casos, por más mención que se haga de estadísticas o conceptos abstractos, estos parecen no contribuir al vínculo empático, dado que dicha información se mantiene en un nivel racional, es decir, donde predomina el sistema deliberativo por sobre el afectivo.

A su vez, Singer afirma que existe una disminución gradual de la preocupación social a medida que el otro necesitado se aleja de la cotidianidad del individuo interpelado. Por tanto, podría hablarse de al menos tres niveles de vínculo empático: en primera instancia se encontraría la familia; luego los que comparten nuestra identidad cultural; y recién a partir de allí, personas que se encuentren más allá de ese límite. Esto se evidencia estadísticamente: la ayuda brindada a otros países es una mínima parte comparada con la que las personas ofrecen al propio país (Singer, 2012, 68). De modo que el sistema deliberativo no es el único obstáculo en la solidaridad para con los otros, ya que la prioridad puesta en el grupo más próximo, favorecida por el sistema afectivo, también jugaría un rol fundamental en la decisión de donar o no.

Según el filósofo, esta particularidad denominada 'provincianismo', se relacionaría con el trayecto evolutivo de la especie humana:

Nuestra especie ha necesitado millones de años de evolución para convertirse en mamíferos sociales con una prole que requiere la atención de sus progenitores durante un largo período de tiempo. La mayor parte de esos millones de años, los progenitores que no atendían a sus criaturas durante sus años de dependencia tenían pocas probabilidades de transmitir sus genes. De ahí que nuestra inquietud por el bienestar de los demás suele limitarse a nuestros parientes, a aquellos con quienes establecemos lazos de cooperación y, tal vez, a los miembros de nuestra pequeña comunidad tribal (Singer, 2012, 68).

La disminución gradual de la preocupación por los otros, entonces, estaría relacionada con la característica 'tribal' de las primeras comunidades humanas, en las cuales la preocupación por sus más cercanos les permitió conservar la vida a lo largo de las generaciones. Esa característica no habría quedado atrás en el trayecto evolutivo, sino que, tal como sostiene el filósofo y neurocientífico Joshua Greene, influye aún hoy en los grupos humanos.

En su libro *Moral tribes* (2013), Greene, al igual que Singer, se basa en una teoría de proceso dual similar a la de Slovic y analiza cómo este procesamiento dual influye en la moral humana<sup>3</sup>. Según el filósofo, es preciso tener en cuenta que, en el marco de la evolución humana, no habría existido un único momento fundacional del lazo cooperativo, sino que la moral se habría constituido como un fenómeno que fue emergiendo y asentándose gradualmente, generación tras generación (Greene, 2013, 20). A su vez, siendo que la cooperación se convirtió en un vínculo fundamental para garantizar la supervivencia, el cuidado de los otros que pertenecen a nuestro grupo –la 'moral intra-grupal'– habría surgido, al menos en términos generales, como un impulso emocional, pre-reflexivo, más que como uno detenidamente razonado (Greene, 2013, 20). Por tanto, se trataría de un proceso filogenéticamente antiguo en el cual predomina, siguiendo la distinción de Slovic, más el sistema afectivo que el deliberativo. De modo que, al menos en términos generales, el Nosotros es, antes que el Yo, la prioridad en el comportamiento

3. Sumados a Greene y Slovic, otros dos reconocidos investigadores que se basan en las teorías de proceso dual (*dual-process theories*) para analizar las características de las decisiones y acciones humanas son Daniel Kahneman (2012) y, de particular relevancia para la cuestión moral, Jonathan Haidt (2001). Para una introducción a los debates actuales relacionados con estas teorías véase Brand, 2016.



humano, por tratarse de una especie cuya evolución estuvo ligada a un fuerte vínculo social.

No obstante, el autor advierte que este vínculo intra-grupal consiste en una adaptación biológica que posee una consecuencia complementaria, dado que en el marco del proceso evolutivo que favoreció grupos humanos con fuertes vínculos cooperativos hacia su interior, no sucedió lo mismo con la relación inter-grupal (2013, 23). Es decir, aunque la moral fue favorecida en la evolución humana para achicar la distancia entre el Yo y el Nosotros, no estaría preparada para la relación Nosotros-Ellos, de allí que Greene hable de 'tribus morales'. Dicha particularidad sería otra de las variables que subyacen a la dificultad de darle relevancia moral a una situación en la que los que necesitan ayuda son individuos indeterminados (Greene, 2013, 258).

A partir de las afirmaciones de Greene podría llegarse a una conclusión pesimista: la ética inter-grupal es imposible. No obstante, de manera similar a Singer, el filósofo argumenta que los seres humanos tienen la posibilidad de exceder los límites de su moral 'por defecto', a través de aspectos como la cultura y la capacidad racional. En sus palabras:

(...) la moral puede hacer cosas para las que no evolucionó (biológicamente). Como seres morales, podemos tener valores que se oponen a las fuerzas que dieron origen a la moralidad. Para tomar prestada la famosa metáfora de Wittgenstein, la moralidad puede trepar la escalera de la evolución y luego patearla. (...) La moral es más que aquello para lo cual evolucionó. (Greene, 2013, 25)

Los seres humanos, entonces, tendrían la posibilidad de establecer una 'meta-moral' que permita, al menos en cierto grado, sobrepasar los límites de la moral intra-grupal.

En la sección siguiente se pondrán en relación los desarrollos de Greene y Singer con contenidos provenientes de la teoría del turismo, con el fin de avanzar sobre el objetivo expresado en la introducción, a saber, analizar una perspectiva alternativa del vínculo entre ética y turismo desde la cual pueda evidenciarse el potencial moral indirecto de esta actividad.

#### 4. SOBRE EL POTENCIAL MORAL INDIRECTO DEL TURISMO CULTURAL DE MASAS

Para comprender cómo los desarrollos de Singer y Greene permiten echar nueva luz sobre el vínculo entre ética y turismo, primero es preciso introducir dos conceptos importantes aún no definidos: 'turismo de masas' y 'turis-

mo cultural'. El primero se asienta en una "suma de actividades industriales y comerciales que producen bienes y servicios total o principalmente para consumo turístico" (Weaver y Lawton, 2002, 471). Se trata de una práctica correlacionada con un fuerte apoyo a la economía de libre mercado, donde predomina una regulación débil y cuyo fin es, ante todo, favorecer la rentabilidad a corto plazo en beneficio de los accionistas (Weaver, 2006, 43). Por tanto, la dimensión que impera aquí es la industrial, de allí que los teóricos ligados al desarrollo sustentable sean sumamente críticos con esta visión dominante en el turismo. Por otro lado, a nivel de la escala demográfica involucrada, una práctica opuesta al turismo de masas sería, por ejemplo, el turismo de nicho, caracterizado por actividades turísticas personalizadas (Novelli, 2005).

Respecto del turismo cultural, y siguiendo la definición de McKercher y Du Cros, podría ser caracterizado como una práctica turística especial en la cual la diversidad cultural conforma la base de la atracción o la motivación del viaje (2002, 4). Aunque antiguamente era considerado un lujo de la elite (Pack, 2006, 5), actualmente el turismo cultural se ha convertido en una actividad relativamente más accesible en términos económicos. En palabras de Tikhonova, Sangkyun y Butler:

En términos del gran volumen de personas que viajan para experimentar otras culturas, el turismo cultural también ha crecido hasta convertirse en el nuevo turismo de masas (Du Cros y McKercher, 2015). Algunos turistas consideran sus aventuras culturales mucho más seriamente que otros (Stebbins, 1996), pero aprender sobre lugares y personas distantes es una razón muy común para viajar, a menudo combinado con relajación y entretenimiento (Jovicic, 2016). (2018, 111)

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que, aunque el turismo cultural puede considerarse hoy un turismo de masas, este último no se limita al primero. Tal como afirma Lew (2017, 9), los objetivos primarios en el turismo de masas, según las estadísticas económicas, son la visita de parques temáticos, cruceros y *shopping centers*, donde el interés de conocer otras culturas es mínimo o nulo.

Según lo desarrollado, es posible afirmar que, a la luz de las perspectivas del turismo ético descriptas en la primera sección del desarrollo, el turismo de masas se manifiesta como un fenómeno en sí mismo negativo, dado que es el tipo de actividad turística que más alejado está de la dimensión ético-social. Por tanto, al menos hasta cierto punto, el turismo cultural también lo sería, por el hecho de que es una práctica que se ha vuelto masiva y donde

parece haber predominancia de la dimensión industrial por sobre la social. No obstante, más allá de la pertinencia de este tipo de críticas, hay un fenómeno concreto sumamente importante a la hora de hacer efectivas nuestras pretensiones moralizantes: el turismo de masas es un hecho.

Habiendo llegado a este punto del desarrollo, cabe preguntarse, en un contexto global donde el turismo masivo parece ser un fenómeno insoslayable, ¿dónde sería posible hallar una intersección entre la dimensión ético-social y el turismo de masas? Esta pregunta pareciera ser una aporía, dado que ninguna de las tres perspectivas del turismo ético presentadas en la primera sección evidencia poder considerar aspectos positivos en el turismo masivo.

Desde un anclaje individual, el 'volunturismo' o el *degrowth-inspired tourism* serían ante todo casos excepcionales y personales que no pueden ser extendidos a niveles masivos. Tal como se mencionó en la primera sección, la mayor dificultad de las perspectivas del turismo ético con foco en el individuo es su dependencia de la voluntad particular de cada sujeto.

Por otro lado, las éticas turísticas centradas en el aspecto institucional parecerían, a primera vista, poder hacer convivir el turismo de masas con un comportamiento acorde a sus fines éticos, dado que en la práctica estos se manifiestan, ante todo, como una lista de prevenciones que no limitan demasiado la acción del turista. La herramienta más específica del anclaje institucional, y aquí es donde el turismo ético coincide con la ética del turismo, es el código de conducta. Dicha herramienta tiene como fin mejorar el comportamiento y aumentar la confianza del turista en el lugar nuevo, evitar conflictos entre turistas y anfitriones, y actuar como una herramienta de gestión de visitantes para reducir sus impactos negativos –objetivos característicos de la ética del turismo– (Roberts y Rognvaldson, 2001), pero también favorecer una toma de consciencia del turista respecto de las características sociales de la comunidad local –objetivo característico del turismo ético– (Schilcher, 2007, 64).

Ahora bien, el código de conducta, siendo que se impone en un contexto en el cual los individuos suelen priorizar la búsqueda de placer y que, en última instancia, se trata de una herramienta de coacción del comportamiento del turista, usualmente no es respetado cuando se presenta la oportunidad (Cole, 2007, 445). De modo que el aspecto ético del enfoque institucional parece diluirse en las situaciones concretas, sobre todo cuando se tiene en cuenta la fragilidad de su impacto en el turismo de masas.

Entonces, sumando lo anterior a las críticas ya desarrolladas en la introducción y la primera sección, ni el enfoque individual ni el enfoque institucional

del turismo ético parecen procurar una complementariedad efectiva entre la dimensión ético-social y el turismo de masas. Esto representa un grave problema, por el hecho de que si el turismo masivo, siendo la práctica más extendida a nivel global de la actividad turística, debe considerarse como un aspecto de la dimensión industrial poseedor de una articulación pobre o, incluso, nula con la dimensión ético-social, entonces pareciese no haber otra salida que aceptar como inexorable la reducción de gran parte del turismo exclusivamente a su dimensión industrial.

A pesar del panorama negativo, tal como se sostendrá de ahora en más, existe una intersección, un ámbito de complementariedad entre el turismo de masas y la ética que puede ser hallado en el turismo cultural de masas. Es en este punto de coincidencia donde existe la posibilidad de hallar una concepción alternativa del vínculo entre turismo y ética, según la cual no es la ética la que aplica sus preceptos normativos a la actividad turística, sino que es el turismo en sí mismo el que se revela como una actividad potencialmente relevante en términos morales.

El argumento principal, tal como se adelantó en la introducción, reside en que la relación directa entre personas concretas pertenecientes a culturas sumamente diversas que caracteriza al turismo cultural de masas, genera condiciones favorables para la emergencia de un vínculo empático entre individuos de diferentes grupos, lo cual, tal como se desarrolló en el segundo apartado, es condición necesaria de los comportamientos morales. Esta potencialidad moral no se limitaría a la situación particular del breve vínculo entre el visitante y el local, sino que podría generar una empatía a mediano o, incluso, a largo plazo para con una otredad cultural.

Volviendo al enfoque de Singer, resulta evidente que a través del sistema deliberativo por sí sólo no sería posible favorecer este tipo de vínculos empáticos. Ejemplo de ello es el poco efecto que poseen las estadísticas en la respuesta moral. Ahora bien, más allá de las limitaciones del sistema deliberativo, el filósofo hace hincapié en su fundamental relevancia para las decisiones y acciones humanas. De no ser por este sistema, no existiría la posibilidad de evidenciar sesgos como el 'provincianismo' para así tomar precauciones para con él. A su vez, por ejemplo, gracias al sistema deliberativo podemos evidenciar el problema tras el experimento mental del niño ahogándose y, en consecuencia, buscar soluciones más efectivas para este tipo de influencias en nuestras convicciones morales intra-grupales. Esto no significa que se deba hallar el modo de eliminar todo efecto proveniente del sistema afectivo, sino, más bien, encontrar maneras de encauzar también su potencialidad moral.

Tal como lo ejemplifican sesgos del sistema deliberativo como la imperturbabilidad ante las estadísticas, una vez que una persona tiene contacto directo con alguien en necesidad, es más probable que se comporte moralmente. Es decir, el sistema afectivo muestra ser una condición imprescindible para que emerja una preocupación moral efectiva. De modo que, para que surja un vínculo empático y, eventualmente, el comportamiento moral, sería necesario generar un *feedback* entre el sistema afectivo y el deliberativo que el turismo parece tener la potencialidad de favorecer.

Siguiendo a Greene, aunque el vínculo moral Nosotros-Ellos sea dificultoso, el visitar lugares de culturas diferentes a la propia podría favorecer un tipo de relación no considerado en sus desarrollos, a saber, el vínculo Yo-Ellos. Siendo que el estar en un lugar desconocido suele precisarse la creación de vínculos cooperativos que permitan facilitar la convivencia en el territorio ajeno, al incursionar en nuevas culturas surge una suerte de 'Nosotros cultural temporario' durante lo que dura la visita al lugar desconocido. Ese Nosotros temporario sería una condición necesaria para que pueda generarse una *tribu moral* que, a pesar de su fugacidad, podría tener repercusiones a largo plazo en la persona visitante. Es decir, en otros términos, podría contribuir a considerar la otredad de un modo diferente al del distanciamiento que caracteriza al vínculo Nosotros-Ellos. De modo que, el turismo cultural de masas, al dar lugar a un entrelazamiento de individuos con valores culturales diferentes a los propios, tiene la potencialidad de favorecer experiencias de un Nosotros cultural temporario, el cual, a su vez, podría hacer emerger vínculos empáticos entre personas sumamente diferentes y desconocidas.

Ahora bien, ¿cómo sería posible favorecer ese tipo de experiencias empáticas desde el turismo cultural de masas? No se trata de que las agencias turísticas, con el fin de que surjan vínculos empáticos entre desconocidos, impongan normas del tipo "¡hágase amigo de un local!". Resulta inverosímil que una empresa así tenga éxito masivo entre los turistas. Tal como lo indica el título de este trabajo, el turismo cultural de masas tiene un *potencial moral indirecto*, es decir, el vínculo empático buscado no puede ser impuesto. No obstante, sí podrían favorecerse las condiciones propicias para estimular la emergencia de este tipo de experiencias.

En términos hipotéticos, una de las políticas institucionales posibles que podrían ponerse en marcha para favorecer este potencial moral indirecto sería códigos de conducta que procuren un vínculo entre los turistas y los locales no limitado, por ejemplo, a rápidas transacciones comerciales. Es decir, para que esa potencialidad se haga efectiva, resultan necesarias ciertas condiciones

previas que favorezcan la emergencia del *feedback* entre el sistema deliberativo y el afectivo y, consecuentemente, el Nosotros cultural temporario. Más allá de esta sugerencia de orden prescriptivo, tal como se adelantó en la introducción, el propósito de este trabajo es caracterizar las condiciones de posibilidad para pensar un vínculo entre ética y turismo diferente al tradicional, por lo que quedará pendiente el avance sobre el aspecto normativo.

Antes de finalizar, se mencionarán tres críticas posibles a esta propuesta. En primer lugar, podría decirse, en sintonía con la crítica moral y política de Butcher mencionada más arriba (2014, 26), que no sólo hay una resignación a la existencia indeterminada de la degradación provocada por el turismo de masas, sino que se busca ver este fenómeno como algo sumamente positivo. En defensa de los argumentos expuestos es preciso resaltar nuevamente que el turismo de masas es un hecho, por tanto, si acaso se busca eliminar sus efectos nocivos esto sólo podría acontecer buscando estrategias concretas para disminuirlos de manera gradual. Desde este punto de vista, el turismo cultural de masas es una herramienta interesante para reflexionar sobre ello.

En segundo lugar, podría señalarse que la pretensión de ver una potencialidad moral en el turismo cultural de masas es, básicamente, una ingenuidad, esto es, otro intento moralizador inconducente en la teoría del turismo. Sobre esto resulta pertinente resaltar que es por ello que este trabajo se centró exclusivamente (o casi) en el enfoque descriptivo, con el fin de sentar las bases de un punto de partida cimentado en estudios científicos recientes. Es decir, la intención de este artículo es presentar el problema y trazar una posible vía de investigación que no pierda de vista las características psicológicas de los individuos concretos ni la dimensión industrial del turismo.

En tercer lugar, otra crítica podría ser dirigida a un punto ya señalado y es la brevedad del vínculo entre el turista y el local. Dicha crítica es sostenida por el teórico del turismo David Fennell, quien posee una perspectiva evolutiva de la moral similar a las de Greene y Singer, pero con la cual llega a una conclusión pesimista en relación con el turismo. Según Fennell, a la luz de la ética evolutiva y las teorías de proceso dual de la mente, se explica por qué “la cooperación no suele tener lugar en el turismo, ya que esta se funda en relaciones estables a largo plazo basadas en la reciprocidad y el altruismo” (2019, 159). El corto plazo inherente a la relación del turista y el local sería insuficiente, según el autor, para dar lugar a un vínculo cooperativo. Esto implicaría también, según lo citado, que los comportamientos de tipo moral rara vez tendrían lugar. Aún más, el engaño sería lo más común en este tipo de situaciones, por el hecho de que los individuos involucrados son

conscientes de que es muy probable que no vuelvan a verse nunca más (Fennell, 2019, 159).

En defensa de lo aquí desarrollado, cabe señalar que este tipo de prioridad del engaño sobre la cooperación es propia del intercambio comercial, el cual es sólo un aspecto del amplio espectro de experiencias involucradas en la actividad turística. A su vez, existen estudios recientes que sostienen que no es el placer el sentimiento prioritario buscado por los turistas culturales, sino las experiencias de tipo moral. Un ejemplo relevante es el de los investigadores Pinna, Correia y Chiappa, quienes en las conclusiones de un reciente trabajo afirman que “valores como el de ser de mente abierta, tener un sentido de justicia social, sabiduría, lealtad, honestidad, responsabilidad, honrar a los padres y los ancianos, la cortesía y la amistad son las principales influencias de la moral en el turismo” (2018, 91). A su vez, su tesis fuerte sostiene que esta tendencia permitiría hipotetizar que “los valores morales, entendidos como universales, pueden explicar la felicidad compartida entre diferentes culturas, más allá de otros factores situacionales” (2018, 91).

Este trabajo muestra ser más acorde a las conclusiones optimistas de Singer y Greene, quienes afirman que, por un lado, a través de un *feedback* del sistema deliberativo y el afectivo sería posible favorecer los comportamientos morales y, por otro lado, que los seres humanos no estamos completamente limitados por la tendencia a favorecer la moral intra-grupal, sino que tenemos la posibilidad de generar estrategias que favorezcan una meta-moral que la exceda.

## 5. CONCLUSIONES

Lo desarrollado explicita que, paralelamente a la ética del turismo y del turismo ético, también es posible hablar de una potencialidad moral del turismo cultural de masas. Dicha potencialidad no surge de una aplicación de preceptos éticos normativos preestablecidos a la actividad turística, sino que es inherente a las características de dicha actividad y puede ser aprovechada para encontrar nuevos caminos en los estudios éticos de la teoría del turismo.

Para concluir este trabajo cabe resaltar nuevamente que el objetivo de este fue, ante todo, analizar las condiciones de posibilidad de una vía alternativa a la concepción tradicional del vínculo entre ética y turismo, para así hallar maneras más efectivas de concretar su articulación. No es posible determinar *a priori* cuáles serían las condiciones suficientes para favorecer la moralidad

en y a través de la actividad turística, pero, a partir de lo desarrollado, sí ha sido posible considerar cuales serían algunas condiciones necesarias que generalmente son pasadas por alto.

## AGRADECIMIENTOS

El autor agradece al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) y a la Universidad Nacional de La Plata por el apoyo financiero.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRIOTIS, K. (2018). *Degrowth in tourism. Conceptual, theoretical and philosophical issues*. Boston: CABI.
- ASHLEY, C., ROE, D. y GOODWIN, H. (2001). *Pro-poor Tourism Strategies: Making Tourism Work for the Poor: A Review of Experience*. Londres: Overseas Development Institute.
- ATELJEVIC, I., Morgan, N. y Pritchard, A. (eds.) (2011). *The Critical Turn in Tourism Studies: Creating an Academy of Hope*. Londres: Routledge.
- BRAICOVICH, R. (2019). "Hacia una filogénesis del sentido de justicia. Una revisión de la evidencia proveniente de la primatología". *Estudios de Antropología Biológica*.
- BRAND, C. (2016). *Dual-Process Theories in Moral Psychology*. Tübingen: Springer.
- BROUDER, P. (2020). "Reset redux: possible evolutionary pathways towards the transformation of tourism in a COVID-19 world". *Tourism Geographies*, 1-7.
- BUTCHER, J. (2003). *The Moralisation of Tourism. Sun, sand... and saving the world?* Londres: Routledge.
- BUTCHER, J. (2014). "Moralizing Tourism: Personal Qualities, Political Issues". En Mostafanezhad, Mary y Hannam, Kevin (eds.). *Moral Encounters in Tourism*. Burlington: Ashgate.
- BUTCHER, J. y SMITH, P. (2015). *Volunteer Tourism The lifestyle politics of international development*. Nueva York: Routledge.
- CHEONG, S., y MILLER, M. (2000). "Power and tourism: a Foucauldian observation", *Annals of Tourism Research*, 27: 371-90.
- CHOK, S., MACBETH, J. y WARREN, C. (2007). "Tourism as a tool for poverty alleviation: A critical analysis of 'pro-poor tourism' and implications for sustainability". *Current Issues in Tourism* 10 (2&3), 144-165.
- CHANGEUX, J. P. (2008). *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*. Paris: Odile Jacob.



- COLE, S. (2007). "Implementing and evaluating a code of conduct for visitors", *Tourism Management* 28 (2): 443-51.
- DAVIS, J.B. (2001). "Commentary: Tourism research and social theory. Expanding the focus". *Tourism Geographies* 3 (2), 125-34.
- DENNETT, D. (1999). *La Peligrosa Idea de Darwin*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- FAYOS-SOLA, E. y COOPER, C. (eds.) (2019). *The Future of Tourism Innovation and Sustainability*. Cham: Springer.
- FENNELL, D. (2019). "The Future of Ethics in Tourism". En Fayos-Solà, Eduardo y Cooper, Chris (eds.). *The Future of Tourism Innovation and Sustainability*. Cham: Springer.
- FENNELL, D. (2006). "Evolution in tourism: The theory of reciprocal altruism and tourist-host interactions". *Current Issues in Tourism*, 9 (2), 105-124.
- FENNELL, D. (2003). *Ecotourism*. Routledge, London.
- GÖSSLING, S., SCOTT, D., & HALL, C. M. (2020). "Pandemics, tourism and global change: a rapid assessment of COVID-19". *Journal of Sustainable Tourism*, 1-20.
- GREENE, J. (2013). *Moral tribes*. Nueva York: The Penguin Press.
- GRIFFITH, M. (2003). *Pro Poor Growth*. London: CAFOD.
- HAIDT, J. (2001). "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment". *Psychological Review*, 108, 814-834.
- HALL, M. (ed.) (2007). *Pro-poor Tourism: Who Benefits? Perspectives on Tourism and Poverty Reduction*. Toronto: Channel View Publications.
- HIGGINS-DESBIOLLES, F. (2020a). "Socialising tourism for social and ecological justice after COVID-19". *Tourism Geographies*, 1-14.
- HIGGINS-DESBIOLLES, F. (2020b). "The "war over tourism": challenges to sustainable tourism in the tourism academy after COVID-19". *Journal of Sustainable Tourism*, 1-19.
- HOLDEN, A. (2008). *Environment and Tourism* (Second Edition). Nueva York: Routledge.
- HOLDEN, A. (2013). *Tourism, Poverty and Development*. Nueva York: Routledge.
- JOYCE, R. (2006). *The evolution of morality*. Londres: MIT Press.
- KAHNEMAN, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Buenos Aires: Debate.
- KOZAK, M. y KOZAK, N. (eds.) (2018). *Tourist Behavior, An Experiential Perspective*. Cham: Springer.
- LARIGUET, G. C. (2014). "Ética, giro experimentalista y naturalismo débil". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16, 2014.
- LEW, A. A. (2017). "Tourism planning and place making: Place-making or placemaking?" *Tourism Geographies*, 19(3), 448-466.
- LOVELOCK, B. y LOVELOCK, K. (2013). *The ethics of tourism: Critical and applied perspectives*. Londres: Routledge.
- MCGHEE, N. y SANTOS, C. (2005). "Social change, discourse, and volunteer tourism", *Annals of Tourism Research*, 32 (3), 760-76.

- MCKERCHER, B. y DU CROS, H. (2002). *Cultural Tourism: The Partnership Between Tourism and Cultural Heritage Management*. Nueva York: Hawthorn Press.
- MITCHELL, J. y Ashley, C. (2010). *Tourism and Poverty Reduction: Pathways to Prosperity*. Londres: Earthscan.
- MOSTAFANEZHAD, M. y HANNAM, K. (eds.) (2014). *Moral Encounters in Tourism*. Burlington: Ashgate.
- MOUFAKKIR, O. (2012). "Of Ethics, Leisure and Tourism: The 'Serious Fun of Doing Tourism'". En Moufakkir, Omar y Burns, Peter (eds.). *Controversies in Tourism*. Cambridge: CABI.
- MOUFAKKIR, O. y Burns, P. (eds.) (2012). *Controversies in Tourism*. Cambridge: CABI.
- MOWFORTH, M. y Munt, I. (2016). *Tourism and Sustainability: Development, Globalisation and New Tourism in the Third World* (Fourth edition). Nueva York: Routledge.
- NIEWIADOMSKI, P. (2020). "COVID-19: from temporary de-globalisation to a re-discovery of tourism?". *Tourism Geographies*, 1-6.
- NOVELLI, M. (ed.) (2005). *Niche Tourism: Contemporary Issues, Trends and Cases*. Oxford: Butterworth-Heinemann.
- PACK, S. (2006). *Tourism and Dictatorship Europe's Peaceful Invasion of Franco's Spain*. Nueva York: Palgrave.
- PÉREZ ZAFRILLA, P. J. (2017). "Racionalismo y emotivismo en perspectiva neuroética". *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 73, 575-579.
- PINNA, M., CORREIA, A. y del CHIAPPA, G. (2018). "Being Good to Be Happy? The Influence of Moral Values on Tourist Happiness". En Kozak, M. y Kozak, N. (eds.). *Tourist Behavior An Experiential Perspective*. Cham: Springer.
- ROBERTS, I. y ROGNVALDSON, G. (2001). "The roles of interpretation in facilitating access to and in the countryside". En Roberts, L. y Hall, D. (eds.). *Rural Tourism and Recreation: Principles to Practice*. Wallingford: CABI, pp. 92-7.
- SCHEYVENS, R. (2007). "Exploring the tourism-poverty nexus". *Current Issues in Tourism* 10.
- SCHILCHER, D. (2007). "Growth versus equity: The continuum of pro-poor tourism and neoliberal governance". *Current Issues in Tourism* 10.
- SINGER, P. (2012). *Salvar una vida*. Madrid: Katz.
- SMITH, D. L. (ed.) (2017). *How biology Shapes philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, M. y DUFFY, R. (2004). *The Ethics of Tourism Development*. Nueva York: Routledge.
- Suárez-Ruiz, E. J. (2020). "Aporías de la ética evolutiva: una revisión de la ética normativa como 'ilusión efectiva'". *Artefactos*, 9(2), 103-119.
- TEARFUND (2000). *A Tearfund Guide to Tourism: Don't Forget your Ethics*. London: Tearfund.

- TEO, P. (2003). "Striking a balance for sustainable tourism: Implications of the discourse on globalization". *Journal of Sustainable Tourism* 10 (6), 459-474.
- TIKHONOVA, D. y KIM, S. (2018). "Conceptualising Challenging Experiences and Post-Travel Culture Involvement". En Kozak, M. y Kozak, N. (eds.). *Tourist Behavior An Experiential Perspective*. Cham: Springer.
- UNITED NATIONS (2000). *A Better World for All*. New York: UN.
- VRASTI, W. (2013). *Volunteer Tourism in the Global South Giving back in neoliberal times*. Nueva York: Routledge.
- WEAVER, D. (2001). *Ecotourism*. Milton: John Wiley & Sons.
- WEAVER, D. (2006). *Sustainable Tourism: Theory and Practice*. Nueva York: Elsevier.
- WEAVER, D. y Lawton, L. (2002). *Tourism Management* (Second edition). Milton: John Wiley & Sons.
- World Commission for Environment and Development (WCED) (1987). *Our Common Future. The Brundtland Report*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- World Bank (2005). *World Development Report 2006: Equity and Development*. Washington: The World Bank.
- YU, L. y DUVERGER, P. (2019). "Tourism and Economics: Technologically Enabled Transactions". En FAYOS-SOLÀ, E. y COOPER, C. (eds.). *The Future of Tourism Innovation and Sustainability*. Cham: Springer.
- ZAVADIVKER, M. N. (2016). "Una deuda pendiente en las ciencias humanas: la inclusión de los aportes de la genética y la biología evolucionista". *Ludus Vitalis*, 23(44), 163-178.

## MIGUEL DE UNAMUNO: DEL INSTINTO DE PERPETUACIÓN AL DE COMUNIÓN

*Miguel de Unamuno: from the Instinct of Perpetuation  
to the Instinct of Community*

Álvaro SAN ROMÁN GÓMEZ  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)*

Recibido: 3 de noviembre de 2020

Aceptado: 12 de octubre de 2021

### RESUMEN

El presente artículo se propone hacer hincapié en la importancia que para Unamuno adquiere la experiencia de la comunidad a lo largo de su vida y obra, así como en la relación que esta guarda con la individualidad y la inmortalidad. Para ello estudiaremos lo que llamamos “instinto de comunión”, con el fin de ampliar la investigación en un área del pensamiento de Unamuno cuya interpretación ha quedado relegada a un segundo plano en favor de su famoso “instinto de perpetuación”. Ello nos permitirá concluir con una defensa antipositivista del sujeto y de la comunidad conformada por los seres humanos y la naturaleza.

*Palabras clave:* Alteridad; Comunión; Humanidad; Instinto; Naturaleza.

### ABSTRACT

This article will emphasize the importance of the concept of community and its connection with individuality and immortality, which evolved throughout Unamuno’s life and work. For this purpose, we will study the concept of “instinct of community”, in order to expand an interpretative area in Unamuno’s thought that has been left behind due to the attention paid to its famous “instinct of perpetuation”. We will conclude with an anti-positivist defense of the individual and the community formed by humans and nature.

*Key words:* Otherness; Community; Humanity; Instinct; Nature.

## 1. INTRODUCCIÓN

En las páginas que siguen nos proponemos realizar un recorrido a través de los principales planteamientos unamunianos acerca del ser humano, su especificidad y su destino. Centrándonos en sus dos obras más puramente filosóficas, *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, y haciendo pie en su biografía y demás escritos literarios como *San Manuel Bueno, mártir*, plantaremos dicho recorrido a modo de relato circular, en el cual veremos cómo la amplitud de los planteamientos del primer ensayo será obviada en beneficio de una estrechez agónica en el segundo, enmendada unos años más tarde por las palabras y acciones de don Manuel, que parece reactualizar la amplitud primigenia.

En efecto, si en 1912 Unamuno planteaba ya sus inquietudes respecto a la fragilidad de la existencia, esto es, a su vanidad como mero intervalo entre la nada y la nada, al mismo tiempo proponía diversas soluciones frente a la aparente ausencia de sentido que asola el alma humana; soluciones que pasan siempre por la postulación de Dios, o bien como garantía de inmortalidad personal, de la unidad individual, o bien como garantía de la copertenencia de los seres humanos entre sí, de la unidad antropológica, o bien, un paso más allá, como garantía de la unidad de la naturaleza, de la unidad cósmica, en la que nos centraremos. Sin embargo, en 1925, inmerso en la vivencia solitaria del destierro francés, Unamuno se repliega en el interés único por la propia inmortalidad, en la lectura desalentadora de un cristianismo que se desentiende de la compañía ajena y de la alteridad, abandonándonos en la agonía de un conflicto que se plantea irresoluble entre la carne y el espíritu.

Pero, en 1930, Unamuno, por medio de don Manuel, recuerda de pronto la comunidad y pone de nuevo en valor el entorno, la naturaleza, reincorpora en su mirada abarcadora la unidad antropológica y la unidad cósmica. Así, descubriremos que la salvación, la resolución más o menos efectiva y afectiva del conflicto unamuniano, siempre pasó y debió pasar a través de los otros, pero sobre todo a través de la naturaleza, de un tipo de relación armónica con la misma que Unamuno no explicitó en demasía en sus ensayos pero sí en sus escritos de viajes; un tipo de relación salvífica que el filósofo vasco aprendió en los valles bilbaínos de su niñez, en su “bochito” como llamaba cariñosamente a su ciudad natal, y que culminó en las extensiones secas y pétreas de su querida Salamanca.

## 2. HACIA LA TOTALIDAD

El pensamiento de Miguel de Unamuno en el periodo de auge del positivismo y, aunque tanto su formación como su talante inquieto y estudioso le hicieran entrar en un contacto interesado con el desarrollo de las ciencias, su temperamento fraguado entre valles y brumas vascas, arrullado por la religiosidad cristiana, le permitió enraizar parte de su alma en regiones místicas donde protegerse del cientificismo. Esta duplicidad supondrá, a lo largo de su vida, un motivo de cruentas guerras intestinas y, en la vida de nuestra cultura filosófica, fecundas reflexiones en sus hijos espirituales, nosotros sus lectores. En *Del sentimiento trágico de la vida*, escrita en 1912, Unamuno muestra cuáles son sus credenciales, y ya desde las primeras páginas marca distancias respecto de todo racionalismo cientificista, pues, en contra de la tradición cartesiana, el filósofo vasco sólo hablará al hombre de carne y hueso acerca del “hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere-, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano” (2003, 25).

Y es que Unamuno va más allá del sustancialismo cartesiano, y no sólo para recalcar en los puertos de la antropología, sino para traspasarlos y llegar al reino de la religación *inter pares*, en el cual la igualdad se transmuta en hermandad. Este interés por abundar en la copertenencia humana es una constante a lo largo de la obra, pues en ella se encuentra la posibilidad de lograr, o no, lo que para Unamuno es el fin de toda vida humana: hacerse persona. Para el autor, como para su admirado Obermann, lo que uno debe hacer es “continuar siendo, suceda lo que suceda, siempre el mismo, siempre yo” (Senancour 2010, 116). Este yo es el tesoro ontológico que nos ha sido encomendado guardar, y don Miguel se erige como uno de sus más valerosos guardianes.

Para él lo primordial es ser el que se es, y ello lo posibilitan dos principios, al que nos permitiremos añadir más adelante un tercero. El primero es el principio de unidad, “primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito”, pues, en efecto, “es en cierto sentido un hombre tanto más hombre, cuanto más unitaria sea su acción” (2003, 31). A este principio de unidad también podríamos llamarlo principio de coherencia, aquel por el cual todo acto, todo dicho, puede serle imputado constantemente al mismo individuo. El segundo principio es el de continuidad; aquel por el cual yo puedo reconocerme a lo largo del tiempo como siendo siempre el mismo, como aquel individuo que ha dicho y hecho esto o aquello, y ello gracias a la

memoria, “base de la personalidad individual”, que en su salvación del pasado, de aquello que fuimos, nos permite continuar nuestros dichos y hechos hacia el provenir, de modo tal que “nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar” (*ib.*, 32).

Sin embargo, estos principios expuestos por Unamuno no son sino estructurales. Para que la estructura personal adquiera personalidad, para que lo individual pueda pasar a ser un yo, el dolor debe hacer su aparición. “El dolor”, escribirá Unamuno, “es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona” (*ib.*, 216). Casi como en el proceso freudiano del robustecimiento del Yo, que se yergue en la resolución de los conflictos entre el Ello y el Superyó, la persona, en Unamuno, se alcanza en la conciencia del dolor que atraviesa al ser humano. Y es que “el dolor es el camino de la conciencia” (*ib.*, 156), pues cataliza los principios de unidad y de continuidad. El dolor en mi brazo me permite asumir con inmediatez que formo una unidad con mi brazo dolorido. Cristalinamente explicado queda esto en la novela *Amor y pedagogía*. En ella, Apolodoro, recién nacido, se duele del dedo y llora; ante la angustiada mirada de la madre, el padre habla:

Déjale que llore; es su primera lección, la más honda. No lo olvidará nunca, aunque la olvide -y como la madre no parece fijarse en el profundo concepto, prosigue el Padre-: así aprenderá que el dedo es suyo, porque ese llanto quería decir: mi dedo, ¡ay!, mi dedo. Y de *mí* a *yo* no hay más que un paso, un solo paso hay del posesivo al personal, paso que por el dolor se cumple (1967, 80).

Y hay un dolor que para Unamuno es el primordial, un dolor espiritual al que se accede ya desde la conciencia despierta por el dolor físico o corporal, el dolor por el límite de los límites, por la mortalidad. Y es que el dolor no es sino un ensayo de la muerte. Esta conciencia puede gradarse de lo simple a lo complejo, de lo individual hacia la totalidad, y en cada nivel el individuo adquiere una capacidad de ser persona más robusta. A nuestro entender, podemos observar tres conciencias. La primera de ellas, estimulada por el principio de continuidad, es la conciencia de mi propia finitud, de mi propia muerte, que, acompañada siempre por el afán de su superación, por “la pasión de no morir nunca”, será lo que ahorme al yo personal, aquello por la que “se adueña de sí mismo un espíritu humano” (2003, 223).

La segunda conciencia es la que responde al tercer principio aludido más arriba, y que viene a coordinarse con el de unidad y continuidad: el principio de agregación. Este principio responde a la conciencia que observa en

derredor y descubre “que no estamos en el mundo puestos nada más junto a los otros, sin raíz común con ellos”, sino que descubre a los otros sintiendo dolor físico como nosotros, y sobre todo acongojados con su propio e individual final; es por ello “que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja, y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aún sin conocerla”. Así, concluye Unamuno, resulta ser “el dolor, y la compasión que de él nace, los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos consciente existe” (*ib.*, 221); es la conciencia de que aquellos a los que copertenecemos también pasarán, y mi deseo de que no pasen, lo que me descubre la hermandad en la igualdad mortal.

Y, en tercer lugar, encontramos la conciencia que nos lleva más allá en el camino de hacernos no sólo personas, sino mejores personas, la conciencia de la desaparición del propio entorno, de la naturaleza, que Unamuno deja expresada en estas líneas: “aquella lejana estrella que brilla aquí arriba durante la noche se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo todo estrellado. ¡Pobre cielo!” (*ib.*, 154). De la comunidad de origen fraterno pasamos en esta tercera ascensión a cierta comunidad de copertenencia cósmica al sufrir un mismo destino caduco la existencia entera. Así pues, la persona se adueña de sí misma ante la evidencia de su propia mortalidad, la persona se hermana con los otros, junto a los que está, al compartir su condición mortal, y, por último, la persona se armoniza con el cosmos ante la evidencia de la cesación existencial.

Estas tres conciencias, a su vez, despiertan diversos instintos. El primero, el más básico, es el instinto de conservación, –el hambre, es el fundamento del individuo– (*ib.*, 49), el que se erige sobre el dolor corporal y tiende al sostenimiento del principio de unidad. El segundo, al que Unamuno otorga de manera explícita mayor importancia, es el instinto de perpetuación, que se traduce en el deseo de permanecer siendo, en el *conatus* spinozista, en el hambre de inmortalidad, pues para don Miguel, “nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual” (*ib.*, 30). Este segundo instinto es una segunda hambre, un hambre espiritual que se erige sobre el dolor espiritual de la pérdida de la propia vida y de las ajenas, y sostiene en permanente actividad al principio de continuidad.

Sin embargo, aunque no intitulado en la obra, nos resulta convincente nombrar un tercer instinto presente y sumamente importante en las reflexiones unamunianas, al que llamaremos “instinto de comunión”, que bascula entre la tendencia a ser los otros y ser lo otro, y que Unamuno expresa así:



Todo ser creado tiende no solo a conservarse en sí, sino a perpetuarse y además a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. [...] Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el universo sea él, a Dios (*ib.*, 219).

## 2.1. *Contra la parcialidad racional*

Ser el que se es, ser los otros, serlo todo, y siempre. Estos son los deseos que Unamuno descubre palpitando en el alma humana, y la historia de nuestro devenir no ha sido sino la sucesión de diversas tentativas de satisfacer dichos deseos. Sin embargo, desde que el positivismo se erigió en Occidente como único sistema de interpretación y respuesta a los interrogantes del ser humano, sólo uno de los deseos ha adquirido satisfacción; sólo el instinto de conservación ha sido escuchado, pero a costa de haber dejado profundamente insatisfechos los otros dos instintos y sus deseos aparejados. Y es que, en efecto, “el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo” (*ib.*, 46), está íntimamente relacionado con las más sutiles y sofisticadas maneras de mantenernos siendo, de conservarnos en el ser, y sin embargo jamás logra ensayar el mejor modo de mantenernos en común, en comunión, jamás logra consolarnos de este mal metafísico que nos acongoja y al que llamamos muerte.

El positivismo, ese *pathos* desencantado que totaliza la parcialidad, descuida de este modo la totalidad. Descuida la imagen del ser humano al unidimensionalizarlo, tal como descuida la imagen del mundo al desencantarlo reduciéndolo a sistemas de fuerzas, de energías, etc. “Hemos matado al sol al convertirlo en una bola de gas con manchas”, se lamentaba Wordsworth... La vida queda desmigada, existiendo en su inmediatez fría y concreta. El ser humano termina convertido en una mota de polvo neuronal en la inmensidad de un mundo que gira indiferente a las vicisitudes humanas, en la inmensidad de un universo al que vemos devorarse a sí mismo en algunos rincones de su inabarcable extensión. Al descuidar así al ser humano, la relación con los otros, al mundo, vemos que todo queda desconectado de todo. Los individuos se quedan solos, las comunidades se deshacen, el mundo queda deshabitado, desnaturalizado. Este mundo racionalizado, desde aquella lejana estrella hasta el pequeño dedo dolorido, es el que nuestra conciencia intenciona al tiempo que soporta el empuje del hambre de inmortalidad y el deseo de ser

con los otros. Y es el brutal desnivel entre lo que podemos y lo que deseamos lo que empuja a Unamuno a afirmar que “el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo” (*ib.*, 64). Él sabe que “el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad” (*ib.*, 40).

El desarrollo de la conciencia del lugar que ocupa el ser humano en la creación ha ido de la mano del desarrollo de las verdades de razón. Si antes creíamos ser el centro del universo, tras el giro copernicano tomamos conciencia de la verdad de nuestra ex-centricidad. La conciencia, en concreto la del dolor, como vimos, es el principio de individuación, pero también, y precisamente por ello, una enfermedad porque nos deja solos en la inmensidad, recoge todo aquello que nos enseñan las ciencias, y descubre que al espíritu apasionado por persistir dichas enseñanzas le pesan, no le valen; descubre que existen espacios vacíos, distancias insalvables, que los datos científicos no pueden llenar. Por ello, dice Unamuno, “es preciso no perder de vista que, para la práctica de nuestra vida, rara vez tenemos que esperar a las soluciones científicas definitivas” (*ib.*, 130). Y es que, en pocas palabras, “las ciencias no satisfacen nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad”, tampoco nuestro instinto de comunión. “Y lejos de satisfacerla, contradícela”, lejos de estimularlo, mérmalo. “La verdad racional y la vida están en contraposición” (*ib.*, 122): el corazón y la razón, convivientes hermanados por la unidad que uno es, están en continua y trágica guerra fratricida. La visión parcial y sesgada del cientificismo ha favorecido una lucha, en lugar de una alianza, entre el hambre fisiológica y el hambre espiritual y, mientras el primero se harta hasta la saturación mórbida, el otro muere de inanición.

Así pues, hay una tarea que se impone: dar satisfacción a los deseos frustrados en los instintos de perpetuación y comunión, cuyas respuestas encontramos en el arte y en la religión como modo de la expresión del amor universal. En efecto, como decía Nietzsche, tenemos el arte para no morir de verdad, tenemos el arte, como espectadores, para participar de un ámbito inmanente de la trascendencia, y como creadores, como posibilidad de sobrevivirnos. Decía Artaud que “nunca nadie ha escrito o pintado, esculpido, modelado, construido, inventado, sino para salir realmente del infierno” (1977, 32), del infierno de la indiferencia que es la nada asomando tras la sombra de la muerte. Unamuno lo sabía bien, y en los mismos términos escribía: “el que os diga que escribe, pinta, esculpe o canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente; miente si firma su escrito, pintura, estatua o

canto. Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva” (2003, 73).

Unamuno quiere rozar la inmortalidad en sus obras. Así lo ensaya el personaje de don Fulgencio en *Amor y pedagogía*, quien, careciendo de la posibilidad de prolongarse en el tiempo a través de los hijos, sólo encuentra consuelo en la creación. “Los que no tenemos hijos nos reproducimos en nuestras obras, que son nuestros hijos; en cada una de ellas va a nuestro espíritu todo y el que la recibe nos recibe por entero” (1967, 173), confiesa a su interlocutor. Sin embargo, el arte no deja de ser un tipo de inmortalidad de segundo orden; lo que Unamuno solicita es “una inmortalidad material, de bulto, de sustancia” (*id.*), es “una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida” (*ib.*, 105), con todos y todo. Unamuno quiere que esto no acabe nunca, y para ello, Dios, para alimentar estas hambres, la religión. Y si al servicio de la ciencia encontramos la razón, al servicio de la religión encontramos el amor, la fantasía, la imaginación.

## 2.2. *La totalidad compasiva*

Como decíamos antes, la conciencia despierta recoge una verdad acongojante, constata que, no sólo uno mismo, sino que todo pasa, que hasta el pobre cielo sufre la pérdida de sus estrellas, que “la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto” (Nueva Biblia de Jerusalén 1999, Rm, 8:22), que, como reza el haiku de Kobayashi Issa,

Para el mosquito  
También la noche es larga,  
Larga y sola

Uno sufre el dolor de la pérdida de sí mismo, y es entonces cuando descubre en la pérdida de cada una de las cosas un dolor sordo que debe ser sufrido. Y de compadecernos a nosotros mismos llegamos a compadecerlo todo, porque todo ha de pasar. Por ello, en cada perdición encuentra el ser humano reflejada su propia y personal pérdida, y así es como llega “a compadecerlo todo, al amor universal”. Este amor, forjado en las ascuas del dolor y la solidaridad metafísica ante la amenaza de la nada, es el elemento vivificador del universo frente a la desertificación racionalista. El amor, afirma Unamuno, “personaliza cuanto ama” (2003, 165), y amamos cuanto sufre. Si el dolor que

se sufre ante la nada es lo que nos hace personas, entonces la nada que acecha a toda existencia nos habla de un sufrimiento cósmico que lo personaliza todo. Es la conciencia cósmica, o social,

hija del amor, del instinto de perpetuación, la que nos lleva a socializarlo todo, a ver en todo sociedad, y nos muestra, por último, cuán de veras es una sociedad infinita la naturaleza toda. Y por lo que a mí hace he sentido que la naturaleza es sociedad, cientos de veces, al pasearme en un bosque y tener el sentimiento de solidaridad con las encinas que de alguna oscura manera se daban sentido de mi presencia (*ib.*, 165).

En esto juega un papel fundamental la fantasía o imaginación. El amor sería algo así como la energía vivificante que pulsa en los instintos hermanos de perpetuación y comunión, que se concreta gracias a la facultad imaginativa. Pasar de mi dolor al del otro, de mi pérdida a la pérdida de lo otro, es cosa de la fantasía:

Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía (*ib.*, 157).

Pasar de la verdad de mi mortalidad al deseo de una inmortalidad de bulto, del vacío positivista al lleno de Dios, de mi soledad sustancial a la compañía de la pertenencia cósmica, es cosa de la imaginación. Es la imaginación, afirma Unamuno, la “que lo personaliza todo, la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios” (*ib.*, 151). Y es finalmente el instinto de comunión, que planea por cada rincón de *Del sentimiento trágico de la vida*, el “sentimiento de lo divino”, como lo llama Unamuno, el que “nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo”. Es por nuestro instinto de comunión por lo que queremos no solo salvarnos, sino “salvar al mundo de la nada” (*ib.*, 163). Para esto es para lo que está Dios, para esto es para lo que hemos creado, personalizando con amor el todo, a Dios. No sólo para garantizar nuestra inmortalidad individual, egotista y personalista, sino que, sobre todo, “hemos creado a Dios para salvar al universo de la nada” (*ib.*, 169).

Y es que, si bien el recorrido instintivo comienza con la propia conservación del individuo, a menos que interfiramos científicamente en el proceso del desarrollo humano, todo individuo tenderá a incorporar las realizaciones

de los instintos que llevan de la simplicidad individual, a la complejidad de la totalidad. El ser humano jamás se contenta con lo que hay, jamás se sacia con las verdades de razón, con los datos y los métodos científicos del instinto de conservación. “Todo esto puede animar mi alma”, decía hace dos siglos Obermann, “pero no la llena. Esta carretilla que cargo de fruta y empujo suavemente la sostiene mejor” (Senancour 2010, 149). También Albert Camus, el siglo pasado, se lamentaba en los mismos términos, y escribía:

así, esta ciencia que debería enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez naufraga en la metáfora, esta incertidumbre se resuelve en obra de arte. ¿Qué necesidad tenía yo de tantos esfuerzos? Las líneas suaves de esas colinas y la mano del crepúsculo sobre este corazón agitado me enseñan mucho más (2004, 33).

Más allá de la ciencia se extienden las regiones del corazón, la imaginación, y la intuición. Más allá de mi individualidad está la totalidad. Más allá de mi deseo de inmortalidad está mi deseo de comunidad. Más allá de mi miedo a la muerte, está mi temor a abandonar la comunidad cósmica; y es que “si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo” (Unamuno 2003, 154). He aquí el genuino deseo unamuniano en *Del sentimiento trágico de la vida*, resumido con toda la potencia y belleza del estilo de su autor: “Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo” (*ib.*, 62).

En este primer Unamuno consideramos que se impone el instinto de comunión al de perpetuación, el principio de agregación al de continuidad, la importancia de la desaparición total a la desaparición personal. Todo ello bajo un solo pensamiento-guía, pues, para Unamuno, “hay que estar repitiendo de continuo el *memento mori*” (*ib.*, 144). Para Unamuno, casi preconizando a Heidegger, sólo sin olvidarnos de la caducidad que tiñe los contornos de lo existente podemos ser personas, con los otros, con el cosmos. A este pensamiento-guía se aferrará con más ahínco en 1925, y de una manera tan acuciante que abandonará la escasa vitalidad que al morir le otorgaba la vida de los otros y de lo otro. En *La agonía del cristianismo* será el instinto de perpetuación el que maneje la pluma de nuestro trágico filósofo.

### 3. DESVÍO A LA INMORTALIDAD, MEMENTO MORI

Cuando Miguel de Unamuno publica *La agonía del cristianismo* lleva cerca de dos años desterrado por su furibunda oposición al régimen de Primo de Rivera. Y aunque el primer paisaje de su destierro son las queridas aguas y luz solar de Fuerteventura, donde recalca a continuación y da a luz su pequeño ensayo es en Francia, en París. Una capital con “olor a fatiga social”, donde se siente “desterrado de toda vida libre” (Rabaté 2019, 358). Separado de su familia, con escasos amigos, arrancado del suelo matricial de una España que le duele cada día más, Unamuno centra su solitaria inquietud en la pervivencia individual de su alma. Si en 1913, guiado por el instinto de comunión, quería ser los demás, serlo todos y todo, ser lo(s) otro(s), en la agonía de su destierro afirma que “el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal” (1966, 17), y desde esta estrecha mirada del instinto de perpetuación observa al cristianismo, al que acaba por considerar una “religión individual, una religión quae non religat, una paradoja” (*ib.*, 33). De tanto repetir de continuo el *memento mori*, se termina Unamuno lamentando por el hecho de que, más allá de que los hombres vivan juntos, “cada uno se muere solo”, más allá de que la vida sea la cuna de la comunidad, él se obstina en encarar la idea que “la muerte es la suprema soledad” (*id.*).

Unamuno, capaz de ver su dolor en la encina de ramas cercenadas, capaz de personalizarlo todo, es, del mismo modo, capaz de encontrar el reflejo de su agonía en su religión cristiana, y en el único apóstol que creyó efectivamente sin poder ver, San Pablo. En efecto, don Miguel se considera a sí mismo un creyente agónico, un creyente que rinde culto al Cristo de esos trágicos crucifijos españoles, aquel que clama, “Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?” (Nueva Biblia de Jerusalén 1999, Mt, 27:47). Y olvida que también existe aquel Cristo al que cantaba la saeta de Machado, no sólo aquel Jesús del madero, sino aquel que anduvo en el mar, no sólo aquel Jesús que domó en soledad el desierto de Judea, sino aquel que volvió para formar comunidad.

Pero Unamuno, que siente el peso de la soledad, velada presencia de la nada, sólo tiene pensamientos para la inmortalidad y su imposible resolución intelectual. Para un hombre que, como Unamuno, “tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de objetividad” (1966, 100), creer no puede cifrarse más que en mero deseo de creer; un hombre así no puede más que querer creer, ejercitar “la voluntad de creer”, es decir, agonizar. Y es también agonía, es lucha, la que observa en el cristianismo de San Pablo.

Para este apóstol, judío helenizado, la lucha se encarna en la dificultad de aunar el “dogma de la resurrección de la carne a la judaica” y el dogma “de la inmortalidad del alma a la helénica” (*ib.*, 33); “esta fue la agonía del cristianismo en San Pablo” (*ib.*, 44). Unamuno sufre doble, acoge en su pecho dos agonías; la de la imposibilidad de creer con la fe del carbonero, y la que, una vez lanzado a querer creer, encuentra en la agonía paulina, en el propio cristianismo:

Porque la resurrección de la carne es algo fisiológico, algo completamente individual. Un solitario, un monje, un ermitaño puede resucitar carnalmente y vivir, si eso es vivir, solo con Dios. La inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social. Es vivir en la historia (*ib.*, 34).

Para Unamuno, morir el cuerpo es de solitarios, así también considera suprema soledad el cuerpo redivivo, cuando en verdad nada hay más social y comunal que el propio cuerpo. No por nada la ingesta sacramental del cuerpo de Cristo funda sociedad. En todo caso, el cuerpo como campo de lo común, como veremos más abajo, no es ajeno a la reflexión unamuniana. Pero en 1925 su obsesión intelectual y visceral se encuentra en la idea supervivencial que trata de decidirse entre “el hombre carnal, fisiológico, la cosa humana, y el otro, el que vive en los demás, en la historia, el hombre histórico” (*ib.*, 38); entre la resurrección por medio de la carne o la resurrección por medio del alma. Unamuno sufre porque no ve en la soledad un intervalo entre momentos comunitarios, sino el sino del cristiano. Y es que el cristianismo viene a dejarnos solos:

el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz. Nos lo dijo él mismo: “no penséis que vine a meter paz en la tierra; no vine a meter paz, sino espada. Vine a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la novia de su suegra, y enemigos del hombre los de su casa” (Mateo, X, 34-37) (*ib.*, 20).

Para nuestro trágico filósofo, la llamada cristiana es la llamada solitaria, pues considera que, “para seguir a Cristo, hay que dejar padre, y madre, y hermanos, y esposa e hijos” (*ib.*, 88), porque sólo tiene oídos para el Jesús que, por boca de Mateo, dice: “y cualquiera que haya dejado casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos, o tierras, por mi nombre, recibirá cien veces más, y heredará la vida eterna” (Nueva Biblia de Jerusalén 1999, Mt., 19:29). Don Miguel, o bien olvida que esta llamada no se dirige a los creyentes sino en exclusiva a sus apóstoles o bien él mismo asume el

llamado apostólico. Porque también encontramos en las sagradas escrituras consignas y llamadas a la comunidad. Aquel salmo que cantaba “¡Cuán bueno y cuán agradable es que los hermanos convivan en armonía!” (*ib.*, Salmos, 133:1), o en Marcos, cuando nos advierte que “si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no podrá subsistir” (*ib.*, Mc., 3:25). Por nuestra parte creemos que su obstinación en la lectura apostólica obedece, en efecto, no tanto a un olvido de esas otras llamadas evangélicas comunitarias, cuanto a su inclinación al apostolado. Un evento de su vida podría darnos la razón en ello. Cuenta don Miguel que,

siendo casi un niño, al volver de comulgar, abrió al azar el evangelio y puso el dedo sobre un pasaje que rezaba: “id y predicad el evangelio por todas las naciones” y lo interpretó como mandato para que se hiciera sacerdote. Cuenta también que a los 15 o 16 años abrió otra vez el evangelio y le salió el versículo 27 del capítulo nueve de San Juan: “respondióles: ya os lo he dicho y no habéis atendido, ¿por qué lo queréis oír otra vez?”. Le produjo una impresión tan fuerte que el recuerdo de estas palabras le siguió siempre (Rabaté 2019, 35).

Hasta el punto de considerar cada una de sus conferencias académicas o políticas como “sermones laicos”, Unamuno siempre tuvo el alma anclada en el amor a la prédica, y en su corazón se batallaba entre el darse al cultivo del alma, plasmada en ideas y obras con jugo de posteridad, a la helénica, o el darse en cuerpo al linaje humano, pues, aunque se nos diga que hay que desmembrar la familia, reconoce que, “sin embargo, hay que propagar la carne. Y al mismo tiempo hay que economizar virilidad para engendrar hijos de espíritu”. Por ello, se pregunta desde la entraña de su agonía, “¿por cuales nos salvaremos? ¿Por los de la carne en la resurrección de la carne, o por los del espíritu en la inmortalidad del alma?” (1966, 64).

Ambas posibilidades representan las dos clases de cristianos que existen, según Unamuno: “unos son los cristianos del mundo, los del siglo, los cristianos civiles, los que crían hijos para el cielo, [...] y los otros son los puros cristianos, los regulares, los del claustro, los *monachos*”, los que dejan padre y madre, los que escuchan la llamada del apostolado. Y, sin embargo, siempre “cabe llevar el mundo al claustro, el siglo a la regla, y cabe guardar en medio del mundo el espíritu del claustro” (*ib.*, 88), cabe cierta reconciliación, cierta tregua en la lucha. Pero la tregua dura poco, y el aguijón de su tormento no permite concilios. Si en 1912 lo que le dolía de veras a don Miguel, lo verdaderamente doloroso, era no poder ser lo(s) otro(s), ser todo, ahora, en 1925



escribe aguijoneado que, “si es trágico el hombre mundano que se encierra -o le encierran, más bien- en un monasterio, es más trágico el monje de espíritu, el solitario que tiene que vivir en el siglo” (*ib.*, 89), muestra que la tragedia es él.

Y lo es, creemos, porque asume que “el cristianismo es la religión del hijo” (*ib.*, 125), igual que el judaísmo asume que su religión es la del padre. Es la religión del hijo abandonado por el padre en la soledad de su cruz, y olvida, una vez más la posibilidad de la reconciliación familiar. Unamuno olvida, para posteriormente recordar, el instinto de comunión bajo el cual escribió en 1912 que “el culto a la Virgen, a lo eterno femenino, a la maternidad divina, acude a completar la personalización de Dios haciéndole familia” (2003, 186). Y es que, si bien es cierto, como apunta don Miguel, que “quien no conozca al hijo jamás conocerá al padre”, que “al padre solo por el hijo se le conoce” (*ib.*, 215), también habría que remarcar que al hijo jamás se le conocería si no fuera por la madre. Será en la maternidad, fuente de toda estirpe humana, savia de toda comunidad, donde se reencuentre la soledad reabsorbida en la familiaridad, y quien mejor concretará esta imagen será don Manuel Bueno, “varón matriarcal”, y el propio Miguel de Unamuno con el testimonio que supone su propio hogar.

#### 4. REGRESO A LA TOTALIDAD, MEMENTO VIVERE

Muchas dudas, terrible agonía, trágicos duelos entre la carne y la historia, entre lo mundano y lo monacal, pueblan las reflexiones del filósofo vasco. Pero su propia vida es una respuesta al duelo, una reconciliación fáctica de dichas luchas abstractas. Y es que Unamuno formó familia, y numerosa. Pocos filósofos habrá tan prolíficos intelectual y carnalmente, pocos han podido aunar la paternidad intelectual y visceral como lo hizo él. Doce obras de teatro, siete libros de viaje, cinco ensayos, quince obras narrativas, innumerables artículos y cartas, y nueve hijos de sus entrañas y las de su mujer Concha, su “costumbre”. La soledad monacal por la que dice sufrir supone más la sombra de un temor que la verdad de un padecimiento; y es que él mismo afirmaba que, de estar solo, hubiera dimitido de la vida. “Si yo hubiese tenido que permanecer soltero, tal vez a estas horas me habría pegado un tiro”, se sincera. “La familia, mi mujer sobre todo -de cuyos ojos llueve alegría sobre mi casa- me han sostenido y me han hecho recobrar, a mi manera, la fe de mi infancia” (Rabaté 2019, 229). Concha, la mujer a la que Unamuno rinde

su propio culto, quien fue incluso, en la peor de sus crisis, una madre para él antes de serlo para sus hijos, viene a llenar de familia el vacío de su soledad. Don Miguel ya no encarna la tragedia del monje de espíritu que no logra vivir en el mundo, pues, en realidad, él mismo escribe: “he sabido conciliar mi íntimo gusto por la vida del claustro, por la vida monástica, con la vida de familia. Mi hogar es un convento, y esta fusión de vida doméstica y civil con la claustral es mi ideal, es acaso nuestro ideal español” (*id.*).

Su vida, al fin y al cabo, no es una tragedia, como puede pensarse a juzgar por lo leído en *La agonía del cristianismo*; su vida es más bien la concreción de un ideal de reconciliación. Su vida es el testimonio de que la tragedia de las soledades y la suprema soledad, la muerte, se supera en la comunidad de la vida familiar. El instinto de perpetuación se desliza con suavidad en las entrañas del instinto de comunión que lo acoge. Y todo ello se plasma en pocas pinceladas, con valiosos golpes de pluma, en la obra de 1930 *San Manuel Bueno, mártir*.

Para don Manuel, aquel “varón matriarcal”, heterónimo de don Miguel, la muerte ya no es de solitarios, y hacerse un alma inmortal importa bien poco si no se salvan todos. Don Manuel revive la consigna de don Miguel escrita en *Del sentimiento trágico de la vida*, que rezaba así: “O se salvan todos o no se salva nadie” (2003, 257). O, en otras palabras: “Yo no debo vivir solo, yo no debo morir solo. Debo vivir para mi pueblo, morir para mi pueblo. ¿Cómo voy a salvar mi alma si no salvo la de mi pueblo?” (1997, 129). Se redescubre la insoluble unidad entre lo que le acontece a uno y lo que le acontece al otro. Es más, mi salvación no solo supone *eo ipso* la de los otros, sino también la de lo otro.

Don Manuel es consciente de ello, y le pide a Angélica que reze: “reza hija mía, reza por nosotros”, “y reza también por nuestro señor Jesucristo” (*ib.*, 153), pues él, “Hijo del Hombre”, también corrió la suerte humana del dolor y la mortalidad, y por ello es también digno de compasión, de amor y ruegos. Y no sólo por Jesucristo, no sólo por sus iguales, sino por la creación entera habrá de rezar. Como recordando el espíritu de 1912, aquel amor universal que hacía sociedad y familia con la lejana estrella y el pobre cielo, Angélica nos cuenta que, tras la petición de don Manuel, se levantó sin fuerzas y como sonámbula, que todo la pareció un sueño, y que fue entonces cuando pensó: “habré de rezar también por el lago y por la montaña” (*id.*). Un dolor sordo que debe ser sufrido solicita una plegaria muda que debe ser rezada. Y entonces, personalizado todo en el amor universal, ya no es sólo uno quien reza

por todos, ya no es sólo Angélica quien reza por el lago, sino que es el propio lago y la creación entera quien ruega.

Don Manuel o don Miguel, don Miguel o don Manuel, tanto da, escribiremos D.M. para abreviar, lo ve con claridad. Paseando a la vista de su lago de Sanabria, D.M. le dice a Lázaro, “¡Mira, el agua está rezando la letanía y ahora dice: *Ianua caeli, ora pro nobis, puerta del cielo, ruega por nosotros!*” (*ib.*, 150). Y es que Unamuno posee una afinidad misteriosa con el entorno y en particular con el agua. Para él, “el agua es como el alma del paisaje; en ella se ven reflejados árboles y colinas y como que adquieren visión y conciencia de sí mismos” (1911, 252), es “la conciencia del paisaje”, porque “donde hay agua parece el paisaje vivo” (*ib.*, 276), tanto como para elevar desde su cristalina superficie un ruego por nosotros. Porque el agua refleja el paisaje, y nuestras oraciones, como parte del mismo, se reflejan *ad infinitum* en las aguas especulares. Y así nosotros, podemos exclamar con Lázaro, “¡Cómo siente, ¡cómo anima D.M. a la naturaleza!” (1997, 148).

Y no sólo eso. En *San Manuel Bueno, mártir* encontramos no sólo familiarización y retorno a la comunión cósmica, sino también un llamamiento al *memento vivere* en detrimento al *memento mori*, en las palabras de D. M. cuando decía: “Hay que vivir. Y hay que dar vida” (*ib.*, 146). Palabras también habladas años antes por don Fulgencio, a la atención de Apolodoro, en *Amor y pedagogía*: “Hay que vivir, Apolo, hay que vivir, y lo demás son lailailas” (1967, 140), aconsejaba. Y así, tal como don Manuel hiciera con Angélica, podemos aseverar que Miguel de Unamuno “nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a sentir el sentido de la vida, a sumergirnos en el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo de la aldea, a perdernos en ellas para quedar en ellas” (1997, 164).

El instinto de comunión con otros y con la naturaleza: sólo por ellos y en ellos, por ella y en ella, nos salvaremos. Pues los otros y la naturaleza son nuestra circunstancia, y si no la salvamos, si no salvamos a los otros a través de la comunidad, si no salvamos la naturaleza a través de la comunión, no nos salvaremos a nosotros mismos.

## 5. SIENDO HUMANO Y NATURALEZA

Existe en japonés un concepto que sintetiza de manera extraordinariamente precisa la compleja y dinámica concepción del ser humano que maneja Unamuno. Para nuestro filósofo, “ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de

hacernos insustituibles” (2003, 275), lograr perpetuar la unidad personal que uno es en una continua batalla contra el olvido, una batalla en la cual ser uno mismo lo es todo, siempre y exclusivamente siendo a la vez los otros. *Ningen* es el vocablo japonés equivalente a nuestro *ser humano*; un vocablo nativo de una lengua que, a diferencia de las lenguas racionalistas occidentales, no se limita a nombrar una sustancia sino más bien una relación dinámica. Y es que *ningen* se compone de dos caracteres, *nin*, que significa propiamente “ser humano”, y *gen*, que vendría a significar “espacio intermedio” o “relación”. *Ningen*, el *ser humano* japonés, es la relación humana encarnada. Del mismo modo, en el universo de sentido japonés, uno no puede saber lo que es el ser humano acudiendo únicamente a la antropología, porque no hay algo así como un “conocimiento del humano”. Uno lo que hace es aprender acerca del ser humano siéndolo; uno aprende simplemente a ser humano. Es por esto por lo que, en lugar de “antropología”, los japoneses alumbran un concepto más poderoso, cuando a su vocablo *ningen* le añaden el ideograma *gaku*, que significa “aprender”. En sus coordenadas no hay antropología, lo que hay es *ningengaku*, literalmente, “aprendizaje de lo humano”.

Ser humano no es ser una sustancia pensante, sino ser una encarnación relacional entre iguales. Uno es la relación misma con los otros, uno es el espacio intermedio, la lazada ontológica entre lo individual y lo social. Uno es, finalmente, el aprendizaje mismo de nuestra hermandad y copertenencia. Sobre ello reflexionó el filósofo japonés Tetsuro Watsuji en 1935, poco antes de que Unamuno muriera. En su obra más importante, *Fûdo*, Watsuji escribe, “por tanto, ni solamente el individuo, ni solamente la sociedad. Se trata, más bien, de la unión dialéctica de ambos términos” (2016, 253). En efecto, tal como pudimos ver más arriba, ni solamente el solitario monje de espíritu, ni solamente el hombre mundano y de familia, se trata de la síntesis de ambos, lograda con esfuerzo, en la vida de cada cual. Aquí hallamos el fundamento para un cambio de perspectiva que nos permita bascular del *memento mori* al *memento vivere*. Y es que, si desde la perspectiva individual, lo que a uno le acongoja es la absoluta soledad de la muerte, desde la perspectiva social, lo que a uno más le importa es el sostenimiento de la vitalidad común. En efecto, como decía Unamuno, “los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo” (2003, 33), y es verdad. También Watsuji es consciente de ello, cuando escribe que “mueren las personas y cambia el entorno”. Sin embargo, continua, “dentro de ese continuo morir y cambiar, la humanidad y su ambiente perviven. Están continuamente acabándose y renovándose. Lo que,

visto desde la perspectiva individual es un “ser para la muerte”, se convierte, desde el punto de vista social, en un “ser para la vida” (2016, 33).

Y es que uno vive más, uno se siente más vivo, más humano, cuando está entre humanos, cuando está con otros. Ello viene a atestiguarlo nuestra primigenia corporalidad. Y es que el cuerpo es el lugar del encuentro con los otros, y no el vehículo cuya resurrección restaura la individualidad solitaria. El cuerpo es ya, de continuo, resurrección del ser que únicamente puede prolongarse a lo inabarcable del tiempo y a lo ilimitado del espacio a través de la convivencia comunitaria, es decir, socialmente, y a través de la prole, es decir, biológicamente. Pues, como escribía don Miguel en 1912,

mi yo vivo es un yo que en realidad es un los otros; mi yo vivo, personal, no vive si no en los demás, de los demás y por los demás yos; Procedo de una muchedumbre de abuelos y en mí los llevo en extracto, y llevo a la vez en mi en potencia una muchedumbre de nietos (2003, 187)

Tiempo antes, en 1900, en su famoso “¡Adentro!”, nuestro trágico filósofo incidía en la misma idea cuando escribía, “hasta carnalmente no provenimos de un solo ascendiente, sino de legión, y a legión vamos; somos un modo en la trama de las generaciones” (1987, 54). Vivimos por los otros y en los otros, por tanto, hay que vivir y hay que dar vida. Pero esa vida que se da no es en exclusiva biológica, también uno puede dar vida comunitariamente. Uno puede, con el ejemplo que es su vida, alimentar ideales que trasciendan agonías, y mostrar en cada uno de sus actos la verdad de la copertenencia. Si es verdad que “hay quien en su vida toda no persigue sino un solo propósito” (2003, 32), el que consideramos más honrado, más humano, es el propósito unamuniano, es el de ser *ningengaku*, el de ser yo, y sin dejar de serlo, ser a la vez los otros, los que hay, los que vendrán, y los que fueron.

Pero, como vimos, se trata también de ser lo otro, porque siendo nuestro cuerpo un enlace con los otros, solo lo es a condición de estar enlazado a su vez con el mundo, con el entorno. “El ser humano”, escribe Watsuji, “no es solamente portador del pasado en general”, de la muchedumbre que es el linaje humano, su sociedad, sus tradiciones, “sino que acarrea en su cuerpo un pasado determinado por el clima y el paisaje” (2016, 34). Uno no es los otros, así, en abstracto; uno es los otros aquí y ahora constantemente, entre árboles, entre arena y espuma, entre coches y edificios, entre valles y montañas y ello determina nuestro aprendizaje de lo que supone ser humano. Y Unamuno posee una conciencia preclara de ello. En *Andanzas y visiones españolas* nos dice:

aquellos paisajes que fueron la primera leche de nuestra alma, aquellas montañas, valles o llanuras en que se amamantó nuestro espíritu cuando aún no hablaba, todo eso nos acompaña hasta la muerte y forma como el meollo, el tuétano de los huesos del alma misma (1922, 33).

Es por ello por lo que, aunque la mayor parte de su vida la exprime en campos de Castilla y en la ciudad de Salamanca, cuando Unamuno regresa a su Bilbao natal, nos dice que su ambiente hace que le “suba a flor de alma” su niñez, y ese pasado, cada vez más remoto, es el que sirve de núcleo y alma a sus ensueños del porvenir remoto (1903, VIII). Podemos por tanto rastrear, en las reflexiones de Unamuno, paisajes de su vida. Amiel decía que un paisaje es un estado del alma; Pessoa le corrigió pensando que un estado del alma es un paisaje, y quizás estuvo cerca de la certeza (1986, 52). Lo que aquí pensamos, siguiendo el sendero reflexivo de Watsuji cuando afirma que “las diversas circunstancias ambientales corresponden a diversas maneras de autocomprensión” (2016, 40), es que toda reflexión obedece al influjo de un paisaje; y así como el agua es la conciencia del paisaje, toda reflexión es un paisaje hecho conciencia. Todo paisaje refleja su contorno y su clima en la reflexión. Y en las de Unamuno podemos ver, alternándose en un combate agónico, lo vasco y lo castellano, la exuberancia y la aridez.

Así como lo familiar y lo social entra en discusión con lo monacal y lo solitario, así entablan lucha País Vasco y Castilla. En el paisaje vasco, paisaje de la virgen, hogareño, de la familia matriarcal, “todo parece estar al alcance de la mano y hecho a la medida del hombre que lo habita y anima; es un paisaje doméstico, de hogar, en el que se ve más tierra que cielo; es un nido”. Lo vasco es lo acogedor, lo familiar, lo vecinal, lo comunal. “Compárese a esto el paisaje castellano”, paisaje claustral, solitario, monacal, “de esta Castilla en que todo es cima. Aquí se abarca más cielo que tierra, perdiéndose esta en lontananza” (1903, XIII). “¡Ancha es Castilla!”, exclama Unamuno, “¡y qué hermosa la tristeza enorme de sus soledades, la tristeza llena de sol, de aire, de cielo!” (*ib.*, 55). Para don Miguel, la anchura castellana es “un mar petrificado”, un mar de reflejo estanco, que únicamente permite la reflexión de lo mismo. Porque lo castellano y su anchura llana y petrificada, solo se llena de una soledad que llama al ensimismamiento. Donde no hay nada, todo se llena de uno mismo, y es por eso que en lo árido uno siempre se encuentra en soledad.

## 6. CONCLUSIÓN

Unamuno es país híbrido vasco-castellano encarnado. Miguel de Unamuno, tal como lo fue el gran poeta japonés Basho, “se relaciona con la naturaleza no solo como objeto estético, sino como algo que incluye una dimensión ética y hasta religiosa” (Watsuji 2016, 244). En Unamuno, el paisaje, la naturaleza, el mundo, es ya, desde siempre, uno mismo, y la tarea suprema es no dejar de serlo nunca, estar repitiendo de continuo el *memento vivere*, aprendiendo a ser lo otro. Porque “importa mucho sentir en vivo, con onda comprensión, esta comunión entre nuestra conciencia y el mundo, y cómo este es obra nuestra y nosotros de él” (1987, 17). Es importante observar cómo la naturaleza nos moldea en relación dialéctica con nuestro moldeamiento de la misma. Así es, “yo y el mundo nos hacemos mutuamente” (*ib.*, 16). Uno se hace a sí mismo aprendiendo lo que es ser humano en el trato directo, carnal, con los otros, en un proceso que involucra desde el principio el mundo en derredor, aquella encina, la lejana estrella, el pobre cielo.

Y huelga decir que uno no se sumerge en este proceso de igual modo en naturaleza que en civilización. Uno no es la misma persona entre encinas, valles o campos, que entre coches, edificios y asfalto. Y es que, si bien puedo, por medio de la imaginación y la fantasía, personalizar lo vivo que me rodea -el mundo del instinto de comunión-, no puedo vivificar la inercia de los aparatos creados por el armazón científico-tecnológico del mundo moldeado por el instinto de conservación. Uno no puede actualizar el sentimiento de lo divino en la ciudad árida de naturaleza. Cuando Unamuno proclamó su famoso “¡Que inventen ellos!”, no sopesó las terribles consecuencias que traerían sus inventos, y que él mismo sufrió. Pues inventaron nuestras ciudades, “la ciudad odiable y odiosa del trajín social, de los cafés, de los casinos y los clubs, de los teatros, de los parlamentos, la odiosa ciudad de las vanidades y las envidias. Huyo de esta ciudad, en cuanto puedo”, confiesa Unamuno. Y a donde huye es al campo, pues “el campo es una liberación” (1922, 32). Y es que sólo con lo que es hermano puede uno ser plenamente libre, sólo la familia, su compañía, su complicidad, nos liberan. Sólo en naturaleza podemos sentir la hermandad de la totalidad, y satisfacer así la totalidad de nuestros instintos, saciar el hambre espiritual de ser yo, y a la vez ser lo(s) otro(s).

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARTAUD, A. (1977). *Van Gogh: el suicidado de la sociedad*. Madrid: Fundamentos
- CAMUS, A. (2004). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada
- NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN. (1999), Bilbao: Desclée De Brouwer
- PESSOA, F. (1986). *El libro del desasosiego*. Barcelona: Seix Barral
- RABATÉ, J.-C. (2019). *Miguel de Unamuno (1864-1936): Convencer hasta la muerte*. Madrid: Galaxia Gutenberg
- SENANCOUR, E. (2010). *Obermann*. Oviedo: KRK Ediciones
- UNAMUNO, M. (1903). *De mi país*. Madrid: Librería de Fernando Fe
- UNAMUNO, M. (1911). *Por tierras de Portugal y de España*. Madrid: Renacimiento
- UNAMUNO, M. (1922). *Andanzas y visiones españolas*. Madrid: Renacimiento
- UNAMUNO, M. (1966). *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Losada
- UNAMUNO, M. (1967). *Amor y pedagogía*. Madrid: Magisterio Español
- UNAMUNO, M. (1987). *Obras Escogidas*. Barcelona: Círculo de Lectores
- UNAMUNO, M. (1997). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra
- UNAMUNO, M. (2003). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alba Libros
- WATSUJI, T. (2016). *Antropología del paisaje*. Salamanca: Sígueme





## A MANIFESTAÇÃO CONFLITIVA DA DÍKE NO INQUÉRITO DE ÉDIPO

*The Conflictive Manifestation of the Díke in Oedipous' Survey*

Ricardo Manoel DE OLIVEIRA MORAIS  
*Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil)*

Recibido: 14 de diciembre de 2020  
Aceptado: 16 de noviembre de 2021

### RESUMO

O objetivo é analisar a tensão entre duas formas *díke* na tragédia de Sófocles *Édipo rei*. Como as tragédias ocupavam um papel privilegiado na *pólis*, as encenações constituíam uma instituição política. Devido a isso, as tragédias representavam certos conflitos sociais e políticos entre uma tradição arcaica e uma nova ordem democrática, tensões estas que podem ser evidenciadas na investigação promovida por Édipo. Neste inquérito há um conflito entre duas formas de justiça, uma divina (tradicional) e outra humana (democrática e institucional). O artigo, primeiramente, descreve a relação entre tragédia e *pólis*; em seguida, assinala o conflito que se desenhava na *pólis* democrática e que se refletia, de certo modo, nas peças trágicas; por fim, examina, em *Édipo rei*, a articulação antagonica entre a *díke* tradicional e a humana.

*Palavras-chave:* pólis; tragédia; conflito; díke; Sófocles.

### ABSTRACT

The aim is to analyze the tension between two forms *díke* in Sophocles' *Oedipus the king*. Since the tragedies occupied a privileged role in the *pólis*, the tragic presentations constituted a political institution. So, the pieces reproduced some social and political conflicts between an archaic tradition and a new democratic order. Such tension may be evidenced in the investigation promoted by Oedipus. In his inquiry there is a conflict between the two forms of justice, one divine (traditional) and the other human (democratic and ins-

titutional). This text, firstly, describes the relationship between tragedy and *pólis*; afterwards, it points the conflict that was expressed in democratic *pólis* and reflected in the tragedies; finally, it examines, in *Oedipus The king*, the antagonistic articulation between the traditional and the human *dike*.

*Key words:* pólis; tragedy; conflict; dike; Sophocles.

## 1. INTRODUÇÃO

Este artigo tem por objetivo analisar uma tensão entre dois tipos de *díke* que se faz presente na tragédia grega. Conforme será examinado, esta tensão entre as duas formas de justiça que se manifesta nas peças trágicas é reflexo de um conflito maior que precedeu a emergência da democracia ateniense e que toma corpo e marca a *pólis* democrática: o antagonismo entre a tradição (oligárquica) e o novo. Uma vez que esta tensão se manifesta abertamente na peça *Édipo rei* de Sófocles, o último momento do texto será dedicado a um exame mais detido desta peça<sup>1</sup>, no qual as reflexões de Foucault e as de Vernant e Vidal-Naquet serão centrais.

As tragédias, diferentemente do que pode parecer, possuem forte relação com a *pólis* e, por conseguinte, com o pensamento e com a realidade política clássica, relação esta que vem sendo resgatada por estudiosos. Goldhill (2008) aponta três correntes interpretativas sobre o papel da tragédia no pensamento político, uma que tenta encontrar uma mensagem política específica na peça como se a tragédia tratasse de questões políticas particulares do presente, ainda que o relato trágico fosse situado no passado e em contextos

1. Importante ressaltar que o conflito que marcou o processo de consolidação da democracia grega pode ser constatado em diversos textos trágicos. Mais ainda, a própria tensão entre as duas formas de *díke* – a divina-tradicional e a humana-democrática – pode também ser verificada em outras peças, como *Antígona* (também de Sófocles). Todavia, a escolha por *Édipo rei* se fundamenta em duas razões. A primeira, da ordem do pragmático e do executável, decorre da impossibilidade de, em um artigo, analisar diversas peças trágicas sem incorrer na superficialidade. A segunda deriva do fato de que na referida peça sofocliana se pode verificar a concentração, em uma mesma figura (e não em um diálogo ou no todo da peça), que é a de Édipo, uma série de tensões que marcavam a relação entre *pólis* e tragédia como: a tensão de um monarca (sujeito que concentrava todo o poder político em si) preocupado em realizar uma justiça referenciada na *pólis*; o conflito pessoal vivido por aquele que buscava purgar a cidade de uma peste de origem aparentemente divina por instrumentos humanos; o antagonismo entre o racionalismo político humano e a contingência divina.

distantes do ateniense; uma segunda corrente, que percebe a tragédia como uma compreensão do político em si, tendo a função de recontar os mitos do passado na *pólis* democrática, sendo a tragédia o sintoma de um choque entre dois sistemas, problematizando, com isso, a tensão entre responsabilidade política, poder, controle, violência e autoridade; e uma terceira corrente que analisa a tragédia como uma linguagem político-teatral onde estão presentes expressões de transgressão da ordem. Logo, a tragédia não seria uma mera reapresentação dos mitos, mas a inscrição da tradição na nova ordem democrática.

Assim, será evidenciado, num primeiro momento, a partir dessa relação entre tragédia e política, que as apresentações trágicas ocupavam um papel privilegiado na *pólis*, tanto no que diz respeito aos temas apresentados quanto no que tange às próprias apresentações. Com isso, pode-se dizer que as tragédias eram uma espécie de instituição política. Em seguida, será apontado que, apesar de estarem fortemente relacionadas à democracia ateniense, as peças refletiam um conflito entre a tradição e o novo, entre valores em crise e a nova ordem que tenta se consolidar. Tal conflito será examinado na investigação de Édipo pelo inquérito, onde é possível constatar, ao mesmo tempo, a tensão e a articulação entre duas formas de justiça, uma divina e outra humana.

## 2. *PÓLIS* E A TRAGÉDIA GREGA

As tragédias, diferentemente do que pode parecer de início, possuem uma forte relação com a *pólis* grega. Vidal-Naquet e Vernant (1988), por exemplo, notam que os discursos das tragédias se assemelham aos pronunciados nas cortes e reuniões políticas. A linguagem utilizada pelos trágicos tinha a mesma estrutura que a empregada nas instituições políticas. Ober e Strauss (1991, 243) assinalam a íntima relação entre o escopo das tragédias e o dos discursos políticos, ambos servindo como mediadores para apresentação e resolução política de conflitos sociais, conflitos estes refletidos nas peças. Leo Strauss (1988), por sua vez, sobre a questão política, aponta que toda teoria que indaga por questões fundamentais (ética, direito, virtude, melhor regime), seja ela ética, jurídica ou econômica, ela será, essencialmente, política. Deve-se ressaltar também o fato de que a organização dos festivais trágicos ficava a cargo das instituições políticas. Tanto a escolha do indivíduo que

iria financiar os espetáculos quanto os concursos entre os autores trágicos eram tidos como assuntos referentes à *pólis*.

Goldhill (2008, 63-64) chama a atenção para o fato de que a organização espacial do auditório onde eram encenadas as tragédias refletia a disposição política da democracia ateniense. Nos festivais, que reuniam até 16 mil pessoas, a maior parte era de atenienses e a geografia do auditório retratava um mapa político. Havia lugares especiais reservados aos membros do conselho, aos diplomatas estrangeiros, sacerdotes e dignitários do Estado, assim como assentos destinados aos efebos. Os demais espaços destinavam-se a estrangeiros e interessados em presenciar as encenações. Além disso, as cerimônias que abriam a Grande Dionísia, realizadas em frente aos cidadãos antes das apresentações, expressavam claramente ideais cívicos<sup>2</sup>. As tragédias, neste sentido, eram uma instituição da democracia, da *pólis*.

Segundo Tierno (2014, 5), a etimologia de *pólis* é vaga e remete a cidade elevada (*akró-polis*: cidade alta), cujo cume fortificado os gregos da “era obscura” utilizavam para defesa. Para Bobbio (1998, 949-950), “por *pólis* se entende uma cidade autônoma e soberana, cujo quadro institucional é caracterizado por uma ou várias magistraturas, por um conselho e por uma assembleia de cidadãos (*politai*)”. Evidente que (e Bobbio faz tal ressalva) uma conceituação de *pólis* é fruto de abstrações de situações históricas diversas entre si, já que *pólis* se refere “quer aos regimes oligárquicos (típicos dos séculos VIII-VI, mas verificáveis também nos séculos posteriores), quer aos regimes democráticos que se encontram a partir mais ou menos do século VI” (*idem*).

Entretanto, antes de a *pólis* democrática emergir, as instituições gregas passaram por um processo de abertura. A emergência do que se entende por *pólis* foi fruto de um lento processo político que parece ter tido como marco inicial a comunidade aristocrática. Oliveira (2013, 30-31) explica que “a formação do sistema da *pólis* modificará inteiramente, desestruturando o regime

2. Na primeira, dez generais (principais figuras militares e políticas) derramaram uma libação para o sacrifício de abertura. Raramente, no calendário, tais oficiais eleitos desempenhavam um papel teatral. Tal ritual enfatizava o poder da *pólis* e a importância política da ocasião. Na segunda, anunciava-se os nomes dos cidadãos que beneficiaram o estado, recebendo uma coroa por seus serviços, o que ratificava o princípio do dever de servir o estado e a obrigação para com a comunidade. Em terceiro, era feita uma procissão que exibia a prata paga pelas *poies* ao império ateniense, o que glorificava Atenas militar e politicamente. Isso era feito na frente dos embaixadores estrangeiros. Por fim, havia um desfile dos efebos cujos pais foram mortos lutando pelo estado (Goldhill, 2008, 63).

gentílico arcaico e o despotismo das monarquias patriarcais a ele intimamente vinculado”. O referido processo tem como marco inicial “a expansão e gradual agregação das comunidades naturais baseadas no parentesco familiar, alcança a conformar uma associação política compreensiva socialmente diferenciada e complexa” (Tierno, 2015, 5). Tal fenômeno é bastante complexo e amplo e, não havendo como mapeá-lo num artigo, vale apontar alguns dos acontecimentos situados entre os séculos VIII e VI a. C.

*Grosso modo*, o processo histórico de constituição da *pólis* é atrelado à abrupta urbanização ocorrida no mundo grego antigo “entre os séculos VIII e VII, urbanização para a qual contribuíram vários fatores, tais como a intensificação do processo tecnológico e artesanal, a passagem de uma economia natural (escambo) a uma economia monetária e em grande surto de atividades comerciais” (Oliveira, 2013, 31). Tal fenômeno viabilizou a formação de uma comunidade que se projetava para além de uma estrutura agrária, levando a uma inevitável pulverização da autoridade monolítica do *basileus*. Com a dissolução gradual do mundo hierárquico da soberania arcaica, operou-se uma reestruturação da ordem comunitária que culminou na descentralização e coletivização do poder. Ainda que “O aparecimento da *polis* [constitua], na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo” (Vernant, 2002, 53), é necessário notar que a referida descentralização e coletivização do poder não foi um processo linear, mas, como o é todo deslocamento de poder, conflituoso. Segundo Vernant, “no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências: a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas” (*idem*), pois desde os primórdios da constituição da *pólis* grega, momento em que a ordem sociopolítica se estruturava a partir do *basileus*, até a emergência da *pólis* democrática, houve um longo e tortuoso caminho.

O contexto arcaico remete a uma comunidade aristocrática cuja hierarquia era

tida por natural, de estruturas superpostas, em cuja cúspide dominavam um rei (*basileús*) e o conselho de nobres (*áristoi*), junto às assembleias gerais com um rol netamente subordinado. Dessa estruturação social e política se derivará o que o historiador W. G. Forrest (1988) chama de novo modelo grego: um magma comunitário em certa medida amorfo, desprovido de normas jurídicas claras e títulos legais definidos, respeitoso do caráter sagrado e imutável que transmitia a célula elementar da família e o lar (*oikía*); e, emanando do núcleo familiar em cujo seio seus membros se achavam unidos pelos laços sanguíneos dos antepassados e dos cultos ancestrais, uma distribuição representável por

meio de estratos concêntricos e um desenho piramidal, no redor dos quais pululavam os camaradas e seguidores (*hétairoi*), servos e clientes, escravos e plebeus, aos que se somava, nos contornos inferiores, um terceiro e híbrido estrato de camponeses, artesãos e trabalhadores livres que não podiam, em virtude da origem, acreditar uma estirpe convertida em signo de prestígio e de predominância social (*status*). Entrava em funcionamento, atravessando essa complicada estratificação, um mecanismo cumulativo de agrupação: o *génos* ou clã, conjunto de famílias; as *phratrias*, reunião pela proximidade de vários *gêne* irmãos; e a *phylé* ou tribo, comunhão de fraternias e via de ingresso à cidadania do porvir (Tierno, 2014, 6).

Com o passar do tempo, ocorreram uma sucessão de eventos que catalisaram mudanças político-institucionais na *pólis*, sendo importante citar, dentre todos os eventos, a revolução em Corinto que levou à derrubada do clã dos Baquiadas (ocorrida a partir de 650 a. C.), a constituição de Esparta onde Licurgo instaurou a lei constitucional (estimada entre 750 e 620 a. C.) e a codificação de Drácon e as reformas de Sólon ocorridas em Atenas (a partir de 594 a. C.). Embora as mudanças decorrentes destes eventos tenham se dado cada uma em seu ritmo e com suas particularidades, os três episódios tiveram como

denominador comum [a] substituição de uma *elite* aristocrática por outra, geralmente situada nas margens da nobreza, derivada de uma toma do poder que deveu contar, de modo significativo e provável, com o apoio militar procedente das classes médias hoplitas. Em compensação, cada mudança deu-se, como não podia ser de outra maneira, sob o signo de seu próprio ritmo e suas particularidades. Corinto não foi além da marca dos tiranos, potenciados pelos chamativos contatos com Egito; Esparta, por sua parte, viu-se freada pelo *éthos* fechado da sua comunidade, que conservou a base produtiva agrícola e os costumes atávicos (os usos das comidas em comum e da educação por tribos), ao passo que seu arranjo constitucional ia dirigido a sustentar uma cidadania militarizada e a assegurar um controle social dos homens e da propriedade igualitária assaz opressivo (*ibid.*, 7-8).

Atenas, por outro lado, obteve maior sucesso na reforma de suas instituições ao aprofundar a participação popular. Vale apontar que Atenas “não constituía nem constituiria a única *pólis* democrática, embora possa ser considerada, em perspectiva, o exemplo que deixou mais e melhores documentos e literaturas” (*ibid.*, 8). Apesar das vicissitudes, a *pólis*, “desde o seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção: por ela, a vida social e as relações entre os homens temam

uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos” (Vernant, 2002, 53).

Para Vernant (*ibid.*, 53-54) uma das maiores implicações da *pólis* democrática foi a preeminência da palavra sobre outros instrumentos do poder. Segundo Arendt, n’*A condição humana*, nos gregos a liberdade só existiria na esfera política, pois a submissão e a imposição pela violência não teriam espaço na *pólis*. Ordem imposta, hierarquia, subordinação e violência eram elementos pré-políticos. Assim, a *pólis*, por ser a esfera onde o humano agia politicamente, era o campo do agir político (*práxis*)<sup>3</sup>, do discurso (*lexis*), onde o homem se destacava de um mero animal social. Arendt explica que o homem se coloca em duas esferas, *oikos* e *pólis*. A primeira, que se referia ao recinto privado, era constituída por uma gama de costumes e um código de honra atrelado aos heróis homéricos: a glória, os princípios da justiça-vingança e a absoluta determinação dos acontecimentos pelo *basileus*. Pressupunha um herói capaz de arrebatar a indeterminação. A esfera política, por outro lado, retrata a política ordenada. Se referia às ordenações das cidades-estado, onde os cidadãos são partes de um todo e, como partes, devem se submeter às leis e instituições.

Necessário frisar que *polis* e *oikos* não são esferas isoladas ou descontínuas. A segunda era a base econômica, biológica e social da primeira. O *oikos* produzia gerações de cidadãos pela reprodução, propiciando o bem-estar privado deles. Era, ainda, a esfera natural sobre a qual se funda a *polis*, agindo como mediadora entre a crueza da natureza e a pureza cultural. Também Vernant (2002, 48-50) aponta elementos de continuidade entre a *pólis* e o *oikos*: como uma ordem política não emerge ‘do nada’, deve-se ter claro que a *pólis* surgiu de uma sociedade estruturada no patriarcalismo do *basileus* (retratada nas épicas) e, de certa forma, as tragédias refletiram este momento de tensão entre a crise da tradição e a emergência do ‘novo’.

O “novo” é, ao se colocar no horizonte humano, radicalmente contingente e indeterminado. Arendt expõe que o ser humano é o único ser que pode ser imortalizar, não porque é um animal social, mas porque age com liberdade e entre iguais em um campo construído no qual a ação de um ser humano

3. “A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política” (Arendt, 2001, 8-9).



pode ecoar na eternidade, como o ato de um deus. Neste sentido, o horizonte humano é a imortalidade e, na medida em que “imortais” não nascem todos os dias, aqueles que irão inscrever os seus nomes junto aos deuses serão os que, no campo de indeterminação, agirem de modo extraordinário, ou seja, romperem com a tradição, com o que está dado. Um dos principais pontos de tensão entre o *oikos* e a *pólis* é a questão da indeterminação e, por conseguinte, do novo. Se o *oikos* tem um *telos* claro – suprir as necessidades e determinações biológicas – bem como uma percepção nítida quanto aos meios para atingir o *telos* – produção, reprodução e hierarquia –, pode-se dizer que é um espaço dotado de uma ordem rígida, sem igualdade ou liberdade para que a administração seja eficiente em vista do *telos*. Na *polis*, por outro lado, nem o *telos* nem os meios para alcançá-lo são determinados. Por mais que se diga que o objetivo da política é o bem comum, o político é marcado por um *telos* aberto e indeterminado, pois deve considerar o bem *de* e *para* todo o *demos* (pois todos são iguais e livres). Logo, a *pólis*, por ser o humano um ser político e indeterminado, é onde o homem se projeta como tal. O ser humano só é humano quando é político.

O contexto em que emerge o trágico é aquele onde uma lacuna se forma no coração social, ampla o suficiente para que a oposição entre *pólis* e *oikos* apareça e estreita o bastante para que não esgarce o corpo comunitário. A atmosfera da tragédia é o político. O ambiente de tensão, apreendido pelos trágicos, ao abrir um campo de potencialidades indeterminadas, reflete a ação humana de modo a despertar no público indulgência e temor, sendo, por isso, uma produção comunicativa que conecta, pelos atores, o dramaturgo e os expectadores assim como o discurso retórico conecta (pelo *logos*) orador e auditório (Tierno, 2009, 60). O temor despertado no público é o mesmo que arrebatava os cidadãos quando um agente/ator político imprime um agir que abre o indeterminado, o “ainda não trilhado”, o contingente. Este ator político, ao transgredir uma ordem, pode se imortalizar seja como herói trágico, seja como deus.

### 3. O CONFLITO REFLETIDO NOS RELATOS TRÁGICOS

O desafio de analisar a relação entre a tragédia e a *pólis* está no fato de que as peças não visavam a uma investigação sistemática (no sentido de *logos*) do político. Poderia se questionar, inclusive, se a problematização de questões políticas pelos trágicos foi consciente. Mas, mesmo que não fosse explícito

ou mesmo intencional, as tragédias refletiram, criticaram e tencionaram o universo de valores. Hall (2010, 131-132), Vernant e Vidal-Naquet (1988) salientam que as peças trágicas, mais do que simplesmente retratar teatralmente ou artisticamente uma tensão entre uma tradição e a ‘novidade’, eram formas de criticar, confrontar e expor temas que, muitas vezes, não poderiam ser tratados em discursos políticos ou em certos espaços de institucionalidade. Ober e Strauss (1991, 243-244) chamam a atenção para a presença do conflito na *polis* ateniense e para o fato de que, como só a democracia se abre ao conflito, a tragédia reflete a emergência deste regime.

Para Vidal-Naquet e Vernant (1988, 40-44) a referida tensão entre tradição e a nova ordem se manifesta em diferentes níveis. Primeiro, na polaridade entre coro e herói trágico. O coro (coletivo anônimo que expressa os medos, esperanças, julgamentos e sentimentos dos expectadores da comunidade) não está preocupado em glorificar as virtudes heroicas, mas em expressar suas incertezas sobre ele. O herói trágico (indivíduo alheio à condição de cidadão comum) deixa de ser o exemplo cívico que era o herói homérico e se torna um problema para a *pólis*. No segundo nível, há um conflito entre os valores do herói e as instituições racionais. Ainda que as tragédias valorizem a virtude e a razão, questiona-se a possibilidade de se centrar toda a ordem política em um só agente, como se só ele se ligasse aos deuses e fosse virtuoso. Em terceiro, a tensão se manifesta entre o divino e o humano, entre suas respectivas noções de justiça e responsabilidade, entre uma tradição que crê nos deuses e profecias e outra que aposta na aptidão racional humana de agir e ser responsabilizado. Emerge a questão da responsabilidade e a *díke* oscila entre compreensão-responsabilidade-estabilidade e brutalidade-vingança-falta de sentido. Se, em certos momentos, a justiça é opaca, incompreensível, irracional, bruta, em outros, denota legitimidade, razão e equidade.

Neste sentido, a tragédia reflete o agonismo que marca o humano em todos os seus níveis. Se as peças abordam uma contradição em que o agente é forçado a fazer escolhas num palco político instável de valores ambíguos, evidenciando certa oscilação entre a ‘ordem’ racional e a contingência, Hall (2010, 4-5) coloca que o elemento chave para se compreender o relato trágico é o sofrimento. Segundo a autora, as tragédias são a representação de eventos que envolvem grande sofrimento, fazendo com que a audiência sinta pena daquele que sofre e, ao mesmo tempo, medo de que o mesmo ocorra com ela. Retomando, esquematicamente, a lição aristotélica, aquele que vive só é um deus ou um bruto. Na medida em que o ser humano vive com-os-outros (caso não o fizesse, não seria humano), sua existência é marcada por um

conflito, um incessante agonismo entre o deus e a brutalidade que o habitam. Esta tensão que, embora seja a chave da humanidade, é causa do sofrimento humano.

Nietzsche (2007) expõe que a tragédia sintetiza dois impulsos fundamentais, o apolíneo e o dionisíaco. Apolo, deus que representa o lado luminoso da existência, gerador de formas puras e nobreza, é a divindade da temperança, da justa medida. Já Dionísio simboliza o fundo tenebroso, desmedido, destruidor das formas ordenadoras pela transgressão de limites. Sendo a maior encenação trágica realizada no festival religioso em tributo a Dionísio e sendo ela precedida por rituais que elevavam a *polis*, a tragédia seria capaz de conciliar a força cega e inexorável do destino que tudo destrói e aquilo que tenta resistir, o herói. Logo, a tragédia não é a negação da razão ou do ideal humano, mas um relato que evidencia a fenda entre o divino e a brutalidade. Hall (2010, 5) expõe que a tragédia explicita um sofrimento concentrado no tempo, no qual há sempre ‘agonia’. Etimologicamente, agonia deriva de *agónia*, que, por sua vez, procede de *agón*, que remete a luta, combate, batalha. Este termo se refere, por exemplo, à batalha do moribundo contra a morte. Em algumas peças havia cenas que evidenciavam esta tênue fronteira entre o despertar do desejo (bruto) e o despertar de uma reação mais contemplativa (divina). Pois bem, já que é na *pólis* que o humano se projeta como tal (visando agir de modo a se imortalizar), e sendo o homem marcado por um existir agônico, as questões abordadas pelas tragédias não poderiam deixar de abordar o conflito humano na *pólis*.

Para que o homem se torne imortal, ele deve ter o potencial de se igualar aos deuses ou, ao menos, a prerrogativa de se colocar como o elemento central da realidade. Tal centralidade parece se manifestar no distanciamento dos deuses em relação ao imanente, ao campo de ação das personagens trágicas. Isso porque, diferentemente dos relatos homéricos, a presença física dos deuses e a direção divina direta da ordem humana sai de cena. Os deuses, mesmo que continuem sendo parte relevante das peças, passam a agir por meio de intermediário (oráculos, adivinhos, sacerdotes), deixando o papel de ‘regentes’ e se tornando influenciadores. Assim, o mundo ainda não foi confiado totalmente aos homens, mas os deuses já não têm o protagonismo que tiveram outrora. O agônico trágico é tamanho que ao mesmo tempo em que remete aos deuses homéricos, está circunscrito na ordem democrática, onde quem detém o protagonismo é o ator político, mas a contingência é pressuposta, já que o ser livre é indeterminado.

Em *Édipo rei*, a própria resposta ao enigma da Esfinge demonstra a centralidade do humano, assim como a resposta de Creonte à pergunta de Édipo sobre o motivo pelo qual não se aclarou o ‘triste evento’ da morte de Laio (1.157-158) evidencia a questão da indeterminação. Creonte, ao ser indagado por Édipo sobre o motivo pelo qual os tebanos ainda não haviam resolvido o assassinato do rei anterior, ele responde que “A Esfinge, entoando trágicos enigmas não nos deixou pensar em fatos indistintos” (1.159-160). A simbologia de uma criatura metade humana metade animal não permitir que os tebanos pensassem sobre fatos incertos, indefinidos, é bastante forte. Sendo a indefinição uma marca da democracia, pode-se vislumbrar a importância de Édipo ao derrotar aquilo que impossibilitava a indeterminação. Ainda, o fato de a resposta ao enigma ser ‘homem’ é ainda mais sugestivo. Poderia se conjecturar se teria sido a partir desse momento que Tebas foi confiada aos homens, ficando os deuses relegados ao status de influências externas, possibilitando, com isso, o conflito entre a ordem humana (que só pode se colocar como tal pela saída parcial dos deuses) e a divina.

Édipo, por ser aquele que liberta os homens para pensar em “fatos indistintos”, é quem instaura o novo, mas em um momento em que o “velho” ainda estava vivo e pulsante. Isso porque a fala através de enigmas, que era a característica central da Esfinge, não desaparece com ela. Tirésias, assim como os oráculos, continuavam a falar desta forma, já que o divino seria “enigmático” demais aos ouvidos mortais. Mais do que isso, sendo Édipo aquele que, além de libertar, governa de forma justa e sábia sem recorrer aos deuses, ele estaria reafirmando a ordem humana e a possibilidade de os homens ser completos. Por outro lado, por ter sido incapaz de resolver a peste sem que o futuro de Tebas fosse comprometido, tornando-se, ele mesmo, um indivíduo que fala por enigmas, seria possível perceber que Édipo é o indivíduo que cria uma relação incestuosa entre a ordem divina e a humana, entre a tradição aristocrática e a democrática, entre o enigmático mundo divino e a clareza da razão.

Também é válido notar que o reflexo da tensão da *pólis* democrática se fez notar no espaço onde os relatos eram retratados. Segundo Hall (2010, 129-132), é uma característica paradoxal da tragédia sobrevivente que, apesar de estar profundamente preocupada com o público e com a identidade do cidadão, seus relatos não se passavam nas arenas de discurso (Conselho, Assembleia ou tribunais), mas em um espaço limítrofe, fora do lar (*oikos*) mas não na *pólis*. “A atuação acontece no ponto preciso em que o véu foi destruído pela crise doméstica, revelando-os à visão pública e divulgando

suas ramificações não só para a reputação pública das figuras centrais, mas também para a comunidade em geral”.

E, ao retratar o momento em que embates familiares se projetavam para além do lar, a tragédia indica um contexto histórico em que os assuntos das grandes famílias eram uma questão pública. Ainda segundo Hall, a relação entre a família e a *pólis* não era uma simples antítese, já que a *pólis* era constituída por múltiplas famílias, e era o lugar onde o *demos* se reproduzia. A produção de novos cidadãos para perpetuar a democracia era algo de suma relevância. A própria crise de Tebas acarretada pela peste girava em torno da fecundidade e, por conseguinte, da perenidade dos cidadãos. Não obstante, a vida familiar de um cidadão era um aspecto político de sua identidade, pois era importante ser visto como um chefe responsável de uma casa bem ordenada. Além da peça *Édipo rei*, em outras histórias ocorre também uma desestabilização politizada do *oikos* como quando, por exemplo, Medeia mata os filhos (a continuidade) de Jasão, ao invés dele.

Mas, ainda, poderia se questionar: haveria, além deste, outro aspecto agônico na oscilação tensionada entre a *pólis* e o *oikos*? Uma resposta possível seria a de que os autores trágicos, de forma consciente ou não, estariam apontando aos seus expectadores os riscos de quando os conflitos privados facciosos ou familiares (sejam eles oriundos de traições, de lutas entre irmãos por poder, incestos, purgações de crimes) ganham espaço público, colocando o coletivo em risco. Se no momento em que as tragédias emergiram como um relato de grande relevância já havia um claro delineamento dos espaços da *pólis*, já havia, por conseguinte, clareza sobre a necessidade de abertura da ordem, bem como de pulverizar o poder para um *demos* mais amplo.

#### 4. O INQUÉRITO E AS DÍKE EM CONFLITO

*Édipo rei*, por narrar uma investigação promovida por um indivíduo altamente virtuoso que se descobrirá como a causa dos males da *pólis*, deixa o referido conflito transparecer com certa clareza. Nesse sentido, é uma peça que viabiliza um campo de reflexão sobre as tensões: entre uma justiça divina e uma justiça humana; uma justiça homérica e uma justiça racional; um julgamento/julgador divino e um julgamento/julgador humano; o recurso aos deuses e o recurso às testemunhas. Mais ainda, por ser uma peça que relata uma investigação de um ator político pelo assassino de seu antecessor, visando promover a justiça, esta peça é um relato privilegiado acerca de uma

tensão entre uma concepção de justiça arcaica, bruta e irracional, e uma concepção racional, institucional. Foucault<sup>4</sup> apresenta relevantes reflexões sobre a tragédia de Édipo.

Se a tragédia reflete um contexto de conflito entre uma tradição em crise e a ordem que se consolidava, vale apontar alguns dos relatos desta tradição, sobretudo na questão da *díke*. Para Foucault, um primeiro modelo de justiça estaria presente na *Iliada* e n' *Os trabalhos e os dias*. Na *Iliada*, havia uma noção de justiça na passagem do relato da corrida de cavalos realizada nos jogos decorrentes da morte de Pátroclo. Os cinco competidores largariam numa ordem de acordo com a força, do mais forte (saindo em primeiro) ao mais fraco, de modo que Antíloco largaria em quarto e Menelau em segundo. Os corredores passariam por um obstáculo, onde havia uma testemunha, e retornariam ao ponto de partida. Todavia, devido à intervenção divina direta, Antíloco chegou primeiro e Menelau em segundo. Com isso, Menelau acusa Antíloco de cometer uma irregularidade.

O que é interessante notar é que Menelau, para provar a irregularidade de Antíloco, não recorre à testemunha, mas propõe que Antíloco jure diante de Zeus que não houve infração. Quando Antíloco hesita e se recusa a jurar, fica comprovada a irregularidade. Vale observar que Antíloco não cometeu de fato uma irregularidade, apenas se recusou a ceder lugar a Menelau no obstáculo onde só era possível a passagem de um. Além disso, a corrida não era bem uma competição, já que a ordem de chegada já estava definida na partida, sendo apenas um ritual para que a verdade predefinida da força dos competidores se desvelasse. Dessa forma, Antíloco, ao não deixar o mais forte passar, mesmo que não tenha cometido uma infração, fez com que a verdade não se manifestasse. E, ao recusar fazer o juramento, ele fez com que a uma verdade parcial (ofuscada em parte pela intervenção divina, já que o primeiro lugar não terminou a corrida) prevalecesse (Foucault, 2014, 41-43).

Em *Os trabalhos e os dias*, existiriam duas formas de *díke*: uma ruim, a justiça dos reis, dos chefes locais e aristocratas, sensíveis a presentes e a corrupções, que saqueavam os bens alheios; e a boa forma, que resolvia os

4. Foucault trata do tema do saber em Édipo em vários momentos. Segundo uma nota na edição publicada do referido curso, realizada sob a direção de Ewald, Fontana e Defert, “Foucault deu, ao menos, seis variações de sua leitura da tragédia de Sófocles” (Foucault, 2011, 223). A proposta de Foucault é analisar a tragédia como portadora de uma estrutura política de saber. Para ele, a correta análise da tragédia de Édipo seria a genealogia do estabelecimento da verdade segundo práticas judiciais gregas (Foucault, 2002, 29-31).

litígios com base em bons juramentos. Na má justiça cada demandante deveria jurar que dizia a verdade, apresentando, junto de si, partidários, que juravam com ele. O juramento dos partidários era um reforço social do litigante, já que eles se expunham à vingança divina junto com o litigante. Quanto maior o número de jurantes, maior a chance de êxito. Já na boa forma de *díke*, a resolução do litígio se baseava em três juramentos, um de cada litigante e o terceiro do juiz. O juramento do juiz o vinculava às consequências do julgamento, atando seu destino ao da sentença e expondo-se à vingança divina, o que não ocorria com os adversários (*ibid.*, 56-57).

É necessário notar que nos modelos arcaicos a justiça era estabelecida sem o recurso a testemunhas, por um jogo de desafio, de promessa ou de recusa: “os adversários são literalmente ‘postos à prova’, numa espécie de jogo, de duelo ou de desafio, determinando-se a verdade pelo lado do vencedor do risco; qualquer instância como um júri ou um juiz não tem competência de decisão sobre a verdade” (Muchail, 2004, 75-76). Monod (1997, 59-60) explica que o testemunho se impõe na transição democrática. Assim, o modelo de *díke* descrito em *Édipo rei*, o inquérito (*enquête*), a verdade sobre o passado é determinada por quem viu e anunciou, isto é, baseada em testemunhos que, inclusive, têm o direito de opor-se aos governantes. Entretanto, o elemento testemunhal humano ainda não é suficiente, visto que ele vem se acoplar a uma profecia divina. Há, inclusive, a presença de um sujeito que oscila entre a ordem humana e a divina (Édipo) que, ao inquirir, pondera os saberes divinos e humanos. Isso porque se Édipo é aquele que, sozinho, resolve o enigma da Esfinge, também sozinho, governa Tebas de forma sábia e justa, em *Édipo em Colono*, a personagem se torna piedosa, fala em enigmas e transita entre a ordem humana e a divina.

*Édipo rei* começa quando Édipo, soberano e herói, tenta livrar Tebas da peste buscando fazer justiça ao assassinato de Laio. Para descobrir o autor do crime e acabar com a peste, ele utiliza o inquérito, procedimento denominado por Foucault como “lei das metades”. O inquérito se caracteriza pela averiguação de indivíduos que revelam partes da verdade que ao final se encaixam, viabilizando que a justiça seja feita. Estas metades, por sua vez, se subdividem em duas grandes partes, uma referência à ordem divina e outra referente à humana. Isso porque, primeiro, é revelado pela instância divina que a peste se deve aos crimes de incesto e assassinato, bem como que Édipo teria praticado estes dois crimes. Em seguida, será revelado pelas lembranças de Jocasta, de Édipo e pelos testemunhos do mensageiro e do escravo que Édipo matou Laio e, sendo o filho perdido e Jocasta, desposara sua mãe. E,

o mais intrigante, é sempre Édipo –o autor dos crimes; o herói salvador de Tebas e o criminoso causador da peste; o problema e a solução para a peste– a ponte entre a justiça divina brutal e incompreensível (que deve purgar uma maldição lançada sobre seu pai) e a humana.

Primeiramente, Édipo consulta Apolo, que revela a primeira metade: o país está atingido por conspiração, que é a razão da peste, sem dizer quem conspirou. Após, Creonte informa que a conspiração se deve a um assassinato e, ao inquirir novamente Apolo, obtém mais uma meia verdade, que a vítima foi Laio. Então, Édipo interroga Tirésias, adivinho cego de Apolo, que, por se negar responder, é ameaçado, respondendo que foi o rei a autor dos crimes, completando-se a primeira parte do jogo de verdades, onde a verdade é revelada de forma futura e prescritiva, como uma profecia divina (Foucault, 2002, 34-35). Mas, para que a verificação seja plena, falta o testemunho do presente, para constatar que Laio era de fato pai de Édipo e que este o havia assassinado, o que será revelado também por meias verdades.

Quanto à ordem humana, a verdade também é dividida em duas: uma consagrada ao homicídio de Laio e a outra ao nascimento de Édipo, que preencherão a verdade divina. Sobre a morte de Laio, há uma revelação indireta de Jocasta, que afirma que Édipo não pode ser o assassino, pois Laio foi morto no entroncamento dos três caminhos, o que se ajusta à lembrança de Édipo, que diz ter matado um homem lá. Assim, estabelece-se a verdade quanto ao assassinato, com o ajustamento da profecia divina ao saber humano. Quanto ao nascimento de Édipo, o ajustamento ocorre pelo testemunho do mensageiro de Corinto e pelo testemunho do escravo. O primeiro revela que Édipo não é filho de Políbio, mas uma criança que lhe foi entregue, e o segundo atesta que ele entregou a criança que deveria abandonar ao mensageiro.

A verdade se constitui a partir de duas grandes metades, com a sobreposição de duas ordens: a divina-oracular e a humana-terrena. Os dois pares se adéquam no vácuo deixado pela profecia divina, transformando o enigma dos deuses em verdade completa. Essa transformação de saberes fragmentários numa verdade decorre do confronto e hierarquização de saberes gerados pelo inquérito, onde as meias verdades são confrontadas e se completam como fragmentos do símbolo universal, cuja totalidade reúne um critério de valoração de provas, saberes e das maneiras de atestá-los. Fica clara a tensão entre uma revelação divina e uma revelação humana que se completam e possibilitam a purgação dos crimes.



Assim, se, nos termos de Monod (1997, 60), há um poder-verdade autocrático encarnado por Édipo, que afirma ser o único juiz do justo, bem como a emergência de um novo pensamento jurídico e político que reivindica o direito de opor a um poder sem verdade uma verdade sem poder, por outro lado, este relato mostra que a pretensa universalidade do conhecimento humano é precária e contingente (Alves, 2008, 117). A história de Édipo é um relato simbólico, uma história de fragmentos que circulam entre os personagens e, devido ao abalo da soberania régia, procura-se pela metade perdida. Se, por um lado, existem forças divinas que influenciam para que a justiça seja feita quanto aos atos de Laio, tal justiça é brutal e incompreensível aos olhos humanos (já que não há sentido em um filho pagar pelos atos de um pai), por outro, será Édipo a peça humana central que possibilitará esta justiça divina, bem como adequará esta *díke* divina à ordem humana. Ele investiga a causa da peste, causa esta ligada, em última instância, à maldição lançada sobre Laio. Ao estabelecer a verdade, atrelando um saber humano e testemunhal ao divino, Édipo se coloca como um lapso de transição entre a tradição e a nova ordem, que coloca o homem no centro da *pólis*. Édipo articula e reinscreve uma profecia e uma justiça divina em sua razão humana, o que subverterá a ordem soberana.

A *enquête* (protagonizada por Édipo) colocou a ordem humana numa situação de protagonismo em relação à divina, na medida em que esta não foi suficiente para apontar a causa da peste. O poder humano é tão importante que o próprio título da peça é *Édipo rei*. Em todo o decorrer da narrativa, o que está em questão é essencialmente o poder de um homem, conquistado, como ele mesmo diz, pela sua inteligência e sem a ajuda dos deuses. É, para se manter soberano, Édipo confronta o saber humano ao divino, indo da profecia até o testemunho presente. Enfim, Édipo, ao constituir-se um sujeito de saber capaz de estabelecer a verdade, colocou-se na posição em que ele, por critérios estabelecidos por ele mesmo, constitui a verdade no poder. Assim, será o inquérito de Édipo, e não a direção divina, que comanda a entrada de personagens, convocando-as, bem como será o comando do rei que levará à verdade. Os deuses, por mais que não tenham sua existência questionada, possuem um papel ora central (já que a profecia se realiza) ora pouco importante (já que é Édipo quem assume o controle de toda a situação de modo a resolvê-la).

Retomando as tensões mencionadas anteriormente – entre uma justiça divina e uma justiça humana; uma justiça homérica e uma justiça racional; um julgamento/julgador divino e um julgamento/julgador humano; o recurso

aos deuses e o recurso às testemunhas – pode-se dizer que a *díke* humana ainda não está consolidada, visto que Édipo incorre numa profecia. Por outro lado, é graças a ele, um humano, que a justiça divina se concretiza. Nos termos de Vernant e Vidal-Naquet (1999, 57), “contrariamente à epopeia e à poesia lírica, onde jamais o homem é apresentado enquanto agente, a tragédia situa, logo de início, o indivíduo na encruzilhada da ação, face a uma decisão que o engaja por completo [...] uma justiça que luta contra outra justiça”.

O que é interessante notar é o agonismo que se instaura entre um julgador divino (Tirésias/Apolo) e o julgador humano (Édipo). O divino revela que Édipo é a causa da peste, o que remete a uma maldição lançada sobre Laio. E é Tirésias que diz que se Édipo pretende punir o autor dos crimes ele deve punir a si próprio. Não obstante, Édipo, sendo o julgador humano, irá sobrepor suas lembranças, as de Jocasta, assim como o testemunho de escravos sobre a palavra dos deuses. Se se pensar em Homero, fica claro que o julgamento divino (através do juramento, que ignora o testemunho) é o bastante, ao passo que no julgamento de Sócrates, com a *pólis* democrática já consolidada, a sentença humana foi o suficiente. Entretanto, uma vez que as tragédias representam a tensão entre estes momentos, foi necessária a participação divina e a humana, o juiz divino e o humano, uma profecia e um testemunho de um escravo.

É todo esse jogo complexo de conflitos, de reviravoltas, de ambiguidades que é preciso apreender através de uma série de distâncias ou de tensões trágicas: tensões no vocabulário, onde as mesmas palavras tomam um sentido oposto na boca dos protagonistas que as empregam, segundo as diversas acepções que a língua religiosa, jurídica, política, comum, comporta; tensão no seio da personagem trágica que aparece, ora projetada no longínquo passado mítico, herói de uma outra época, encarnando toda a desmedida dos antigos reis da lenda, ora vivo na época da cidade, como um burguês de Atenas, no meio de seus concidadãos; tensão no interior de cada tema dramático todo ato, como desdobrado, desenrolando-se em dois planos: de um lado, no nível da vida quotidiana dos homens; de outro, no nível das forças religiosas, que obscuramente agem no mundo. Para que haja consciência trágica, é preciso, com efeito, que os planos humano e divino sejam bastante distintos para se oporem (isto é, que se tenha destacado a noção de uma natureza humana), sem deixar, no entanto, de aparecer inseparáveis (Vidal-Naquet e Vernant, 1999, 57-58).

Além disso, ao mesmo tempo em que há a presença de um herói, alguém extremamente virtuoso, sábio e justo, sua virtude não é absoluta, mas colocada em perspectiva. Édipo não é mais o indivíduo que se destaca em abso-

luto do ordinário (como o herói homérico), mas é constituído pela realidade. A pressuposição de que o ser humano é um ser-com-os-outros no mundo, o que decorre de se dizer que há um *ethos* ou um conjunto de ações que constituem Édipo, é uma pressuposição de uma comunidade política. A este respeito Ahrensdoerf (2009, 25-27) aponta que a virtude elevada de Édipo, ainda que seja um elemento da peça, é aparente. Isso porque o herói não tenta resolver a peste por ser radicalmente altruísta, mas para assegurar a sua soberania e a sua representação de virtude – elemento destacado também por Foucault. Além disso, por vezes, Édipo oscila entre a máxima virtude e o vício como quando, por exemplo, depois de descobrir que Jocasta era sua mãe, ele entra em sua casa pedindo uma espada para mata-la, o que não ocorre por ela já ter suicidado. Outro ponto destacado é o fato de Édipo, ao descobrir que Políbio havia morrido, não parecer triste pela morte de seu suposto pai, mas feliz por não ter sido ele o seu causador (antes de descobrir que ele não era filho biológico do rei de Corinto). Ainda, há passagens em que Édipo se mostra ambicioso ou prepotente em excesso, mostrando uma *hybris* não compatível com a virtude de um herói. Mas, ainda assim, ele teria sido um governante justo, sábio e virtuoso, bem como salvador de Tebas.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estatuto de Édipo em seu aspecto contraditório é alguém que ao mesmo tempo está abaixo e acima do homem ordinário, é o herói mais poderoso, chegando a ser igual a um deus, e o mais “impuro” dos homens. “O homem, escreve ele [Aristóteles], é por natureza um animal político: aquele, então, que se encontra por natureza *ápolis* é ou *phaûlos*, um ser desprezível, um sub-homem, ou [...] acima da humanidade, mais poderoso que o homem”. A ambiguidade de Édipo está no fato de ele ser o humano que conduz o jogo da verdade divina, tendo como objetivo encontrar a causa da peste, com uma vontade obstinada associada ao alto conceito que ele tem de si mesmo, de sua capacidade, de seu julgamento e de seu desejo de conhecer a verdade a todo preço. E ainda que Tirésias, Jocasta e o pastor tentem pará-lo, eles fracassam, pois Édipo, por sua *hybris*, não se contenta com meias-medidas.

O equívoco nas palavras de Édipo corresponde ao estatuto ambíguo que lhe é conferido no drama e sobre o qual toda a tragédia está construída. Quando Édipo fala, acontece-lhe dizer outra coisa ou o contrário do que ele está

dizendo. A ambiguidade de suas palavras não traduz a duplicidade de seu caráter, que é feito de uma só peça, mas, mais profundamente, a dualidade de seu ser. Édipo é duplo. Ele constitui por si mesmo um enigma, cujo sentido só adivinhará quando se descobrir, em tudo, o contrário do que ele acreditava e parecia ser. O discurso secreto que se institui sem que o saiba, no seio de seu próprio discurso, Édipo não escuta. E nenhuma testemunha do drama em cena, fora Tirésias, é capaz de percebê-lo. São os deuses que devolvem a Édipo, como eco de certas palavras suas, seu próprio discurso deformado ou invertido (Vidal-Naquet e Vernant, 1999, 76-77).

Para Vernant e Vidal-Naquet, Édipo está obstinado a encontrar o assassino pois tem Creonte como suspeito, já que o considera seu rival, alguém que teria inveja de seu poder e de sua popularidade. Assim, ao projetar sobre Creonte seu desejo excessivo por poder, Édipo se persuade de que seu cunhado, tomado pela inveja, procuraria tomar seu lugar. Esta seria a *hybris* do tirano que teria causado a sua própria queda.

A imagem mítica de um herói que, rejeitado, retorna como um vencedor, é algo que se prolonga no século V, encontrando certa representação na figura do *tyrannos*. O tirano alcança a realiza pela via indireta e não pela descendência legítima, sendo aquele que se qualifica para o poder por seus atos, suas proezas. Assim, ele não reina por seu sangue, mas pelos seus atos e virtudes. O poder supremo que foi capaz de conquistar fora das normas comuns o colocou acima das leis e dos demais homens. O poder do tirano é comparável ao poder dos deuses, como um poder que define os mais fortes e os mais poderosos. O poder absoluto seria o poder de tudo fazer, de fazer o que se quer na hora que se quer, pois tudo lhe seria permitido. A outra face de Édipo, complementar e oposta a essa, seria o daquele indivíduo expulso de Tebas para afastar a poluição. A peste que passa a assolar Tebas consiste em um esgotamento das fontes de fecundidade (a terra, os rebanhos, as mulheres não mais geram), e a peste passa a dizimar todos os vivos. Esterilidade, doença e morte seriam as manifestações de uma poluição, de algo que desregrou o curso normal da vida (e neste caso, abalou ao *oikos*). Assim, trata-se de descobrir o criminoso e expulsá-lo, novamente, da cidade, ou, como coloca Hall (2010, 76) purgar a poluição.

Fora do jogo, excluído da cidade, afastado do humano pelo incesto e parricídio, Édipo se revela, no fim da tragédia, idêntico ao ser monstruoso que evocava o enigma cuja solução ele imaginava, no seu orgulho de “sábio” ter encontrado. Qual é, interrogava a Esfinge, o ser dotado de voz que tem dois, três e quatro pés? A pergunta apresentava confusas e misturadas as três idades que

o homem percorre sucessivamente e não pode conhecer senão uma após a outra: criança, quando ele anda com quatro patas; adulto, quando ele se mantém firme sobre suas pernas; velho, apoiando-se na sua bengala. Identificando-se, ao mesmo tempo, com seus jovens filhos e com seu velho pai, Édipo, o homem de dois pés, apaga as fronteiras que devem manter o pai rigorosamente separado dos filhos e do avô, para que cada geração humana ocupe, na sequência do tempo e na ordem da cidade, o lugar que lhe convém. Última reviravolta trágica: é sua vitória sobre a Esfinge que faz de Édipo, não a resposta que ele soube adivinhar, mas a pergunta que lhe foi feita, não um homem como os outros, mas um ser de confusão e de caos, o único, dizem-nos, de todos aqueles que andam na terra, no mar e nas águas a “mudar sua natureza” em vez de conservá-la bem distinta. Formulado pela esfinge, o enigma do homem comporta, portanto, uma solução que, no entanto, se volta contra o vencedor do monstro, o decifrador de enigmas, para fazê-lo aparecer como um monstro, um homem em forma de enigma, e de enigma, desta vez sem resposta (Vidal-Naquet e Vernant, 1999, 98).

Transparece mais um ponto de tensão: uma desconfiança decorrente da desvinculação entre o exercício do poder e a virtude, desconfiança que não fazia parte da figura do *basileus*. Como já colocado, uma vez que a tragédia não representa a democracia, mas uma tensão a partir da qual a democracia emergirá, há marcas da democracia (indeterminação; preocupação com a justiça do *nómos*; presença da ordem humana; presença da retórica, de uma linguagem jurídica empregada nos tribunais). Há também a possibilidade do embate entre autoridade (rei; soberano) e não autoridade (testemunho de escravos e mulheres), o que só é possível fora do patriarcado, fora do *oikos*. Há, por outro lado, elementos de uma sociedade oligárquica (patriarcalismo; centralidade de um herói, mas que começa a ser questionada). Poderia se dizer que há na peça *Édipo rei* uma abertura, pois Édipo aceita a limitação de seu *kratos* e a imposição do *nómos* sobre ele. Entretanto, o que se sucede em Tebas não é uma abertura, o que é bastante sugestivo, pois, assim como Atenas, mesmo após a democracia, períodos de oligarquias e tiranias sobrevieram.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHRENSDORF, P. (2009). *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*. Cambridge: University Press, 2009.
- ALVES, M. (2008). “Direito, poder e saber em Édipo Rei de Sófocles”. *Revista da Faculdade de Direito Milton Campos*, 107-126.

- ARENDE, H. (2001). *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (1998). *Dicionário de Política*. Trad. Carmem C. Varriale. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- FOUCAULT, M. (2002). *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. R. C. M. Machado e E. J. Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora.
- FOUCAULT, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir*. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par D. Defert. Paris: Seuil/Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia*. Curso de Louvain, 1981. Trad. E. Castro. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GOLDHILL, S. (2008). "Greek drama and political theory". In. Rowe, C.; Schofield, M. *Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALL, E. (2010). *Greek Tragedy: Suffering under the Sun*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- KURY, M. (1990). *Sófocles. Trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MUCHAIL, S. T. (2004). *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola.
- MONOD, J. (1997). *Foucault: La police des conduites*. Paris: Éditions Muchalon.
- NIETZSCHE, F. W. (2007). *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras.
- OBER, J.; STRAUSS, B. (1991). "Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy". In. Winkler, J. J.; Zeitlin, F. I. (orgs.). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton: Princeton University Press.
- OLIVEIRA, R. (2013). *Pólis e nómos: O problema da lei no pensamento grego*. Belo Horizonte: Edições Loyola.
- STRAUSS, L. (1998). *What is Political Philosophy? And other Studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- TIERNO, P. (2009). "Contingencia política e imitación trágica". *Equipo Federal del Trabajo*, 57-67.
- TIERNO, P. (2011). "La justicia y los antiguos griegos. Anacronismo e irrupción". *Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, 11-43.
- TIERNO, P. (2014). "Formação da pólis e o surgimento da democracia na Grécia antiga: história e consciência da Atenas clássica". *Hologramática (Lomas de Zamora)*: 99-119.
- VERNANT, J. P. (2002). *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel.
- VIDAL-NAQUET, P.; VERNANT, J. P. (1988). *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Trad. Janet Loyd. Nova Iorque: Zone Books.
- VIDAL-NAQUET, P.; VERNANT, J. P. (1999). *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora Perspectiva.



*a*

Z

RESEÑAS

*a*

F

*e*

*a*





STANLEY, J. *Facha: cómo funciona el fascismo y cómo ha entrado en tu vida*, Barcelona, Blackie Books, 2019, 240 pp.

Jason Stanley, filósofo del lenguaje y profesor estadounidense de la Universidad de Yale, ya había desvelado en *Cómo se fabrica la propaganda*, publicado en 2006, las trampas dialécticas que utiliza el lenguaje para manipular datos verdaderos y sacarlos de contexto. Su último libro, *Facha: cómo funciona el fascismo y cómo ha entrado en tu vida*, funciona como complemento y como ampliación de la obra anterior: su autor pretende desenmascarar al fascismo demostrando, a partir de ejemplos concretos y una muy abundante bibliografía, cómo este sigue instalado en los discursos y en las políticas de candidatos y partidos de muy diferentes estados del mundo: estados que, sin reivindicarse directamente como fascistas, han asimilado buena parte de sus prácticas y procedimientos y los han actualizado para hacerlos digeribles al votante de hoy. Para Stanley, el fascismo no es solamente un fenómeno histórico germinado, batallado y aparentemente derrotado en la primera mitad del siglo XX, sino un conjunto de ideas y políticas que habrían sobrevivido a la derrota de los regímenes fascistas en la Segunda Guerra Mundial —en España su agonía se prolongó hasta los 70—, y que estarían, como bien reza el subtítulo del libro, entrando de nuevo en nuestra vida.

Capítulo a capítulo, Stanley desgrana el *modus operandi* de este neofascismo a partir del análisis de sus elementos más definitorios. El autor comienza por la apelación a “un pasado mítico y puro trágicamente destruido” y a la “versión

exagerada de la familia patriarcal” que caracteriza al fascismo que, “humillado” por la globalización y los valores liberales, pretende el retorno a una edad de oro —falseada— de la nación. El *Make America Great Again* de Donald Trump se aprovecha, así, del desconcierto y la incertidumbre creada entre la población por las crisis del capitalismo para apuntalar los principios centrales de la ideología fascista que, para Stanley, son cuatro: el autoritarismo, la jerarquía, la pureza y la lucha. Todas están encarnadas por un líder de la nación que ejerce sobre el pueblo la misma función que el padre en la familia patriarcal tradicional. Machismo y fascismo van de la mano: los hombres sienten amenazados sus privilegios por el feminismo y abrazan un victimismo del que se están alimentando fundamentalmente los partidos neofascistas.

Para atraer a los ciudadanos, los políticos fascistas se valen de una propaganda pomposa pero eficaz, que utiliza el lenguaje de los grandes ideales para ocultar sus verdaderos objetivos políticos, que no son otros que la desarticulación del Estado de derecho democrático y su reemplazamiento por los mandatos autoritarios de los dirigentes del partido. Así, enarbolan la bandera de la libertad, aunque no pretendan otra cosa que la destrucción del espacio común de la democracia; se amparan en la libertad de expresión para difundir sus proclamas xenófobas, racistas y machistas; y conciben la educación como la producción de “ciudadanos obedientes” y trabajadores que no tengan ningún poder de negociación. Con sus declaraciones, los políticos fascistas terminan cuestionando la misma realidad y sustituyen la

verdad por el poder para mentir sin que tenga consecuencias. De ahí el abrazo a teorías conspiranoicas que confirman sus sesgos y en las que los malos siempre son los otros: los judíos, las mujeres, los homosexuales, los negros, los refugiados. Los que no son, en definitiva, como «nosotros». Son los «otros».

Como filósofo del lenguaje, Stanley recuerda que la lengua no es sólo una herramienta de comunicación de ideas, sino también una poderosa arma de control, coerción y predisposición contra los otros; arma que los neofascistas utilizan para imponer sus mentiras y convertirlas en realidad. Esta queda desdibujada y los ciudadanos pierden la capacidad de utilizar su razón para entenderse y solucionar sus conflictos a través del diálogo, al no compartir ni siquiera el marco de los hechos. El emponzoñamiento del debate público con falsas acusaciones y *fake news* permite a la ideología fascista conquistar espacios cada vez más amplios

dentro de unas sociedades carcomidas por la desigualdad y la crisis económica, y más predispuestas que nunca a dejarse seducir por la imaginería gloriosa y mítica de la que hace gala el fascismo. Para pararle los pies, “antes de que sea (otra vez) demasiado tarde”, como bien titula Isaac Rosa el prólogo, Jason Stanley ofrece una mirada esclarecedora sobre cómo el neofascismo, retomando prácticas de los años 30, 40 y 50, pero actualizándolas al ecosistema actual, está colándose en nuestras democracias y destruyéndolas por dentro. “La historia no se repite, pero rima”. La frase, atribuida a Mark Twain, cobra nuevos sentidos después de la lectura de un libro claro, directo e impactante, que advierte de “la tendencia que tiene la sociedad de normalizar lo que antes resultaba inimaginable”.

Jorge VALLE ÁLVAREZ  
*Universidad de Salamanca*

FISHER, M. *K-Punk, Volumen I. Escritos reunidos e inéditos (libros, películas y televisión)*, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2019, 387 pp.

De la mano de Caja Negra, se edita en España la esperada compilación de textos del escritor, crítico, teórico del arte y la cultura, Mark Fisher (1968-2017). Este primer volumen –el primero de tres– recoge los escritos (todos ellos inéditos en lengua castellana) que Fisher dedicó a la literatura, al cine y la televisión; tres de los temas más recurrentes en su obra. Para los neófitos, Mark Fisher es conocido por, en primer lugar, ser uno de los miembros fundadores de la Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), en Warwick, junto con Nick Land, Sadie Plant y Kodwo Eshun –entre otros–. En segundo lugar, por sus publicaciones, en forma de libro, de entre las cuales cabe destacar, *Realismo capitalista, ¿No hay alternativa?* (Caja Negra, 2016), *Lo Raro y lo Espeluznante* (Alpha Decay, 2018) y *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. (Caja Negra, 2018). Y, en tercer lugar, por sus múltiples entradas en el exitoso blog que da título a la presente compilación, *K-Punk*, lugar donde divulgó y maduró gran parte de sus ideas más importantes (la hauntología, el modernismo popular, el realismo capitalista) a lo largo de algo más de una década, y que, finalmente, tras su muerte, fueron recogidas en este primer volumen –de tres–, aparecido el pasado 2019.

Como nos cuenta el editor, Darren Ambrose, en la tan extensa como necesaria introducción, no fue fácil recuperar y organizar el trabajo de tantos años, siendo este tan variado y distribuido a lo largo y ancho de la nebulosa que re-

presenta Internet. Lo cual justifica la división en tres volúmenes separados por bloques temáticos, aunque unidos por una coherencia crítica encomiable, a la par que por unos referentes intelectuales claramente identificables: Spizona, Kant, Nietzsche, Deleuze, Baudrillard, Jameson, Badiou, Lacan. Todos ellos son solo una pequeña parte de la suma de autores citados por Fisher, a lo que deberíamos sumar la cantidad infinita de referencias de la alta cultura, en menor medida, y la cultura popular, en toda su extensión. En la introducción, el editor también procura, desde un buen inicio, de hacer hincapié en la estructura del libro presente: divido en dos partes –Parte 01. Estilos de Soñar: Libros, y Parte 02. Pantallas, sueños y espectros: Películas y Televisión–, precedidas por un sentido prefacio de su amigo, compañero y temprana influencia, Simon Reynolds, y por un texto iniciático del blog de Fisher, “¿Por qué k?”.

En el texto en cuestión, Fisher explica que se inició en el mundo *blogger* para poder continuar con un tipo de discurso que se había iniciado en la prensa musical y en las escuelas de arte, pero que casi había desaparecido. En sus propias palabras: “comencé a postear en el blog como un modo de volver a escribir luego de la experiencia traumática de hacer un doctorado. El trabajo del doctorado hace que creas que no se puede decir nada sobre ningún tema hasta no haber leído a todas sus autoridades” (p. 13).

Tomar la motivación de Fisher como punto de partida es una buena manera de acercarse, tanto a los temas, como al carácter de su discurso. Sin ir más lejos, la primera parte del presente volumen orbita alrededor de una figura olvidada

y denostada por los círculos académicos, a la que Fisher, por el contrario, siempre prestó una gran atención. Ésta es la figura del escritor inglés de ciencia ficción, James Graham Ballard (1930-2009). En el primero de los textos dedicados a Ballard, “Espacio, tiempo, luz, todos los imprescindibles. Reflexiones en torno a la temporada de J. G. Ballard (BBC 4)”, Fisher clarifica, a través de un análisis de *Home* –adaptación que la BBC 4 hizo de uno de los cuentos de Ballard, “El espacio enorme”– aquello que más le atrae del escritor: la búsqueda de los límites exteriores de lo humano. En este mismo sentido, el teórico ve, en la carrera de Ballard –como nos cuenta en “¿Cuáles son las políticas del aburrimiento? (Ballard 2003 remix)”–, la reescritura repetida de dos textos de Freud, *El malestar en la cultura* y *Más allá del principio de placer*, puesto que el mundo del escritor describe un mundo gobernado por un aburrimiento feroz, solamente interrumpido por actos de violencia sin sentido, aunque necesarios al más puro estilo *The Fight Club*: atentar contra el otro (lo externo) cuando lo que se quiere es atentar contra uno mismo (lo interno). Esta ambigüedad entre lo interno y lo externo, lo físico y lo mental, lo real y lo simbólico –tan presentes en la obra de Fisher–, encuentra su mayor expresión en uno de los últimos artículos incluidos en la primera parte, “Déjame ser tu fantasía”. En él, el autor establece una relevante comparación entre Ballard, Lacan y Burroughs, en tanto que los tres comparten la percepción de que la sexualidad humana es esencialmente pornográfica, e identifica, en base a dichos autores, que, eliminando lo alucinatorio y lo fantasmático de lo sexual, la sexualidad desaparece con ellos.

Para ejemplificar dicha hipótesis, Fisher hace uso de los comportamientos de los personajes de “Crash” –novela de Ballard adaptada al cine por Cronenberg–, para, finalmente dar soporte a la famosa fórmula lacaniana: “el deseo es el deseo del otro”, puesto que, según Fisher, el deseo no es poseer a otros, sino ser cosificado por otros, usado por ellos en su fantasía –que es, en el fondo, nuestra fantasía pervertida y absorbida por el hipercapital–.

A diferencia de la primera parte, la segunda es mucho más heterogénea y variada en cuanto a referencias –de Chris Marker a *Doctor Who* pasando por *La pasión de Cristo* y *Batman Begins* de Christopher Nolan–. Aunque más irregular en cuanto a la calidad del contenido, cabe destacar algunos artículos que contienen tesis importantes que contribuyen a la comprensión y desarrollo del pensamiento de Mark Fisher. Se cuentan entre ellos, “Siempre has sido el conserje: los espacios espectrales del Hotel Overlook” –donde, considerando a Jameson, se realiza una interpretación de *El Resplandor* bajo el paradigma del concepto de repetición–, “*Star Wars* se vendió desde el comienzo” –que representa una crítica despiadada a lo que, según Fisher, consistió en crear un nuevo tipo de mercancía revestida de material fílmico–, y, de un modo más predominante que en cualquier otro artículo de ésta segunda parte, “Queremos todo”, una suerte de relación entre el pensamiento nietzscheano y el programa *Gran Hermano*. En él, Fisher destaca que el interés real de Nietzsche, hoy en día, pasa por recordar las advertencias que lanzó sobre qué le pasaría a la cultura si el concepto de superioridad fuera abolido. Considerando dicha condición, Fisher apunta en

dos sentidos: el primero, que en la victoria de cualquier concursante del *Gran Hermano* tiene que ver con el principio de que lo ordinario debe triunfar por sobre de cualquier noción de superioridad, y el segundo, que la “realidad” de los realities se constituye sobre la ausencia de fantasía. En otros términos, la cultura popular dejó de producir objetos fantásticos para pedir al espectador que se identifique con el sujeto que fantasea.

Dicho esto, la decadencia de la imaginación que detecta Fisher, concretamente, en el ámbito de la cultura popular, y, de un modo general, en la sociedad, no puede sino hacernos recordar a grandes teóricos del arte y la cultura

que apuntaron en esa misma dirección, mucho antes que él –Baudelaire, Wilde, Benjamin, el propio Nietzsche, Baudrillard, Jameson, entre otros–. Lo cual, no impide al lector tener la sensación, tras terminar éste primer volumen de textos compilados, que estamos delante de uno de los más importantes herederos de la tradición señalada. Porque pocos fueron tan clarividentes en sus relaciones. Porque pocos lo expresaron mejor: “tenemos que inventar el futuro”. Cuanta razón tenía usted, señor Fisher.

Aleix MARTINEZ COMORERA  
*Universidad de Salamanca*

CASTANEDO ALONSO, M. *Muerte, desastre y accidente. Andy Warhol y el final del sueño americano*, prólogo de Domingo Hernández Sánchez, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I 2021, 242 pp.

En la introducción de *Muerte, desastre y accidente*, Marta Castanedo Alonso, doctora en Filosofía con especialización en Estética por la Universidad de Salamanca, presenta el texto que se abre ante el lector como “la historia de un *gran sueño* que acaba mal” (p. 17). No por literaria es menos exacta su afirmación. El tema de este libro es, *stricto sensu*, la serie “Muerte y catástrofe” (1962-1965) de Andy Warhol, con la que el artista neoyorquino inauguraba su inclusión de los costes, los desechos y las víctimas de la sociedad de consumo en el hasta entonces brillantado retrato pop del modo de vida estadounidense. Pero *la historia* que nos narra Castanedo es también, y sobre todo, un recorrido por los vericuetos del debate sobre la representación del horror y sobre el compromiso político del arte que se instaló en Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Un recorrido que se extiende hasta los años sesenta y que muestra, a lo largo de sus diez capítulos y a través de los variados posicionamientos que adoptó la vanguardia artística, cómo y cuándo el sueño americano comenzó a adquirir tintes de pesadilla.

Los cinco primeros capítulos funcionan a modo de contexto y permiten al lector comprender, una vez ha llegado al final de la obra, la transformación que ha acontecido en el imaginario artístico estadounidense para que aquello “que los expresionistas se negaban a mostrar”, los

bombardos nucleares, Warhol lo repitiera veinte años después “hasta cansar la vista del espectador y hacerlo prácticamente irreconocible” (p. 178). Y abonan también el terreno para que germine, ya a partir del capítulo sexto, la tesis fuerte de Castanedo: a pesar de la imagen de frivolidad y superficialidad –cierta, por lo demás– que Warhol cultivó como artista, la suya fue una respuesta solvente a este debate, pues logró complejizar la relación creador-receptor y proveer una salida coherente con su tiempo, el del incipiente capitalismo tardío, a la encrucijada en que se encontraba el arte crítico tras el derrumbe de la autonomía del artista.

Una serie de accidentes y acontecimientos violentos estructuran el compás de la narración. El objeto del capítulo uno es el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima, que obligó a los artistas norteamericanos a buscar nuevas salidas estéticas para presentar un nuevo tipo de horror fruto de la racionalidad científico-técnica. Castanedo se detiene en la meticulosa descripción que los medios de comunicación hicieron del acontecimiento, en la normalización que ensayaban las autoridades de la época y en el estupor de una población dividida entre la fascinación y el temor para introducir la disputa representacional que habría de dirimirse, a principios de los cuarenta, entre el realismo de corte socialista y el expresionismo abstracto a favor del segundo. A este último movimiento se consagra el capítulo dos, que revela ya una de las constantes del libro: su proceder desmitificador y su compromiso con la complejidad. Si bien desgrana con convicción y solidez la resonancia mítica con que los expresionistas

vehicularon su compromiso político, no se engaña sobre la ingenuidad de la elección, y de mano de Roland Barthes denuncia que su “ofensiva para terminar con el capitalismo terminó siendo subsumida y poniéndose al servicio de la ideología que pretendían erradicar” (p. 50). Otro accidente, en esta ocasión el que causó la muerte de Jackson Pollock, introduce en el tercer capítulo la discusión sobre el legado del artista. Tiene por telón de fondo la cuestión de la autonomía del arte, y a Clement Greenberg, de un lado, y Hal Foster, Allan Kaprow y la propia Castanedo, del otro, como *discussants*. A la luz de esta disputa es leída la escena de vanguardia de los años cincuenta, para la que “ser moderno, ahora, pasaba por ser antimoderno, por cuestionar la institución autónoma del arte, por querer integrar el arte con la vida” (p. 68). De este esfuerzo surgen el *happening* (capítulo cuarto) y el *assemblage* (quinto), pero también el arte pop ya en los sesenta.

A partir del capítulo sexto la tesis de la autora sobre el arte pop se perfila con más detalle. Propone que su valor crítico reside en el distanciamiento afectivo y de juicio que practica para con su objeto; una distancia que oportunamente deja libre el espacio que el espectador habrá de ocupar. “Ni sátira, ni afirmación complaciente, el pop ha de entenderse como una forma diferente de enfrentarse a la vida y al arte, un cambio de actitud y de mirada” (p. 130). Y el objeto, en el caso del Andy Warhol de los sesenta, es la muerte.

Castanedo organiza los *modos de morir* warholianos en una precisa taxonomía. El accidente se piensa filosóficamente con Paul Virilio, en el capítulo ocho, como el necesario reverso de la so-

riedad de bienestar material. El abanico de accidentes descrito por Warhol va de los más espectaculares, como la bomba atómica o los aeronáuticos, a las víctimas anónimas que encuentran la muerte en objetos cotidianos como el automóvil o la comida enlatada. En el noveno capítulo la alienación y el aislamiento social sacan a relucir sus particulares armas mortíferas: el suicidio y el crimen, que desfilan junto a las teorías de Debord, McLuhan o Bifo Berardi. El décimo y último capítulo recoge, por su parte, algunas de las piezas más singulares de “Muerte y catástrofe”, como las dedicadas a una Jackie Kennedy en shock tras presenciar en vivo el asesinato de su marido, a la silla eléctrica o a la represión policial en las manifestaciones a favor de los derechos civiles. Recorrer este catálogo de muertes sirve a la autora para concluir que Warhol borra todo rastro de subjetividad artística para encarnar en sus obras una “sensibilidad voyeurística” (p.227) que describe el mundo y al espectador sin juzgarlos. Abraza la ambigüedad irresoluble de su tiempo, cede todo el protagonismo al público, pincha la burbuja de la esfera autónoma que permitiría denunciar desde una posición incontaminada, y aboga por una media distancia para con el objeto que es imprescindible a la reflexión. “No hay nada malo en apartarse y reflexionar. Nadie puede pensar y golpear a alguien al mismo tiempo”, escribe la autora citando a Susan Sontag (p. 232).

Que la complejidad de lo real no se resuelve en un juicio podría ser el *leitmotiv* de *Muerte, desastre y accidente*. El movimiento argumental del libro consiste en una dialéctica en dos polos, el luminoso y el oscuro, que lejos de



resolverse en la grisalla mantiene lo paradójico de su contraste. Progreso y catástrofe, sueño y pesadilla, superficie y profundidad, frivolidad y criticismo, la *Campbell Soup's Cans* y el *Tunafish Disaster* conviven en este texto sin negarse mutuamente ni sintetizarse hasta la desaparición. El texto tiene además la virtud, como ya señala en el prólogo Domingo Hernández, de avanzar por una orografía compleja de teorías de algunos de los principales pensadores del siglo XX, excelentes análisis artísticos, de-

bates estéticos, información histórica y referentes de la cultura popular como si de una pendiente resbaladiza se tratase. Tiene la cualidad que Benjamin atribuía a la novela: está hecha para ser devorada. Vivimos tiempos de hibridación y difuminación de los géneros literarios, y esta obra ejemplifica a la perfección que el rigor académico y la calidad narrativa no están en absoluto reñidos.

Ariadna ÁLVAREZ GAVELA  
*Universidad Complutense de Madrid*

REDONDO, P. *Pensadores ¡al rincón! El eclipse de la filosofía*, Santander, El Desarrollo Ediciones, 2021, 216 pp.

Pablo Redondo reúne las dos cualidades más importantes que se espera que tenga un ensayista: muchos conocimientos y capacidad literaria. El ensayo subtítuloado *El eclipse de la filosofía* es, paradójicamente, iluminador. Está escrito desde una larga experiencia como docente en secundaria. Pablo está convencido de que, a lo largo de sus años como profesor, los alumnos han ido perdiendo la capacidad de mantener la concentración y la atención que requiere la lectura filosófica. En varias ocasiones expone la excusatio non petita de que no se trata de una visión pesimista ni al hilo manriqueño que asegura que cualquiera tiempo pasado fue mejor. Partiendo de esa situación, el libro propone un análisis de cuáles son los elementos que están haciendo que en los últimos años haya disminuido la comprensión lectora entre los jóvenes escolares. El libro tiene dos partes: en la primera se presentan observaciones muy meditadas acerca de las opiniones de diversos filósofos en torno a la pedagogía y cómo encajan (o más bien no) con las propuestas que predominan en la actualidad. Ahí aparece, desde Sócrates hasta Emilio Lledó, una selección de ideas acerca de cómo debe ser la enseñanza. Encontramos muchos de los nombres más relevantes en la historia de la Filosofía, como los de los ilustrados Descartes, Hume o Kant, o los más recientes de Gadamer y Hannah Arendt. Evita, en cambio, alguno de los que se encuentran con mayor frecuencia al hablar de la educación desde la filosofía, como Jean-Jacques Rousseau. El análisis

que hace Pablo Redondo en cada uno de los casos es muy limpio: claro y clarificador. El contraste que establece entre las ideas de esos filósofos y el modelo impuesto en la enseñanza secundaria actual autoriza al autor para señalar algunos de los principales defectos de este último. La segunda parte se apoya en otro tipo de lecturas y abandona el enfoque historicista para analizar quirúrgicamente las dificultades que plantean a los lectores más jóvenes su situación actual. Las ideas que pone el autor aquí en común con el lector son más novedosas. Evidentemente, nunca ha habido más lectores ni más medios que en la actualidad. Otra cosa es que contribuyan a fomentar la actitud que requiere la aproximación a los textos filosóficos. Acostumbrados al relampagueo constante de mensajes breves, los epigramas resultan largos. Efectivamente, el microrrelato que escribía el ordenador reuniendo los asuntos exigidos para escribir una novela de éxito (ambiente aristocrático, religión e intriga) convierte el texto “¡Dios mío!, ¿estaré embarazada?, preguntó la condesa” puede parecer a algunos lectores impacientes no solo una novela, sino que pueden sentirse tentados a dividirla en tres capítulos. Asumiendo que el tiempo pasado es meramente anterior, en opinión del autor, uno de las circunstancias actuales que amenaza a la filosofía es que las pantallas se han convertido en la fuente fundamental de información, que llega en píldoras pequeñas y hacen adictos a quienes las consumen, llevando a cabo un consumo compulsivo y exagerado. Si la paciencia es madre de la ciencia, la impaciencia es enemiga de la filosofía. No se encuentra el tiempo que permite la lectura lenta y atenta.

¿Quién sabe? Lo cierto es que nunca ha habido tanta gente capaz de leer y tantos conocimientos. Aparecen filósofos en diferentes lugares del mundo y de orígenes muy diversos. Como el autor reconoce, la sensación de que no son buenos tiempos para la filosofía ha sido constante en la historia de nuestra disciplina. Y seguro que lo que importa es que vaya bien a la humanidad, más que a

un campo del saber. Otra cosa es que la contribución de la filosofía al bienestar humano sea mucho mayor de lo que parece a primera vista. Y, para una mirada más profunda, libros como el de Pablo Redondo son excelentes anteojos.

FERNANDO MARTÍNEZ LLORCA  
*Instituto Lucía De Medrano,  
Salamanca.*

HENRIQUES, F. *Filosofia e género: outras narrativas sobre a tradição ocidental*, Lisboa, Edições Colibri, 256 pp.

La profesora Fernanda Henriques es Catedrática jubilada de la Universidad de Évora (Portugal), especialista en filosofía contemporánea y feminismo. Este libro sobre filosofía y género tiene un doble origen. Un origen más remoto, que corresponde a la investigación que ha ido desarrollando la autora a lo largo de las tres últimas décadas. Y un origen más próximo, que se articula con las pruebas académicas de cátedra en filosofía a las que se presentó y que le permitieron organizar los diferentes materiales que ha ido produciendo en estos años.

En este sentido, esta obra se compone de textos producidos en la labor investigadora de los últimos años de la autora. Textos que, por otro lado, fueron escritos para situaciones específicas, como coloquios, libros de homenaje o, inclusive, números especiales de revistas. Por tanto, hablamos de textos que ha ido edificando como hilos de una red cuya intencionalidad era doble: por un lado, configurar una epistemología de la racionalidad que sirviese a los estudios feministas y, por otro, en la misma línea, encontrar un proceso de desnaturalización de nuestras interpretaciones del pasado que nos forman e informan. En otras palabras, leer de otra manera nuestros legados culturales, buscando deconstruir ideas hechas sobre las mujeres y el feminismo, y sobre los debates que siempre se hicieron de esa temática, teniendo como soporte una concepción engrandecida de la racionalidad que la

representa, atravesada por una raíz imaginativa que la dinamiza y suelta.

El libro cuenta con un buen prefacio de Maria Irene Ramalho, y se estructura en dos partes. La primera consiste en un conjunto de consideraciones generales sobre los principios hermenéuticos que regulan la lectura que en él se propone, estando organizada en cuatro capítulos. La segunda, subdivida en tres grandes bloques, presenta una serie de interpretaciones desarrolladas en torno a la relación entre las mujeres y la filosofía, desde Grecia hasta nuestros días, ensayando caminos para decir diferente el legado filosófico occidental.

Podemos decir que este libro trata de filosofía, literatura y feminismo. Y, además, es una obra que recoge la producción filosófica de Fernanda Henriques, desde su tesis de doctorado, titulada *Filosofía y Literatura. Un recorrido hermenéutico con Paul Ricoeur* (2005, Universidad de Évora). Henriques contribuye grandemente a la divulgación seria y competente en Portugal de Paul Ricoeur, un pensador a cuya filosofía la autora se ha entregado académicamente desde siempre, incluida su tesis de máster presentada en la Facultad de Letras de Lisboa (1989). Lo que particularmente captó el interés de Fernanda Henriques fue el modo en el que el filósofo galo desarrolló extensamente su pensamiento a partir de una reflexión sobre la imaginación literaria y el trabajo de la mimesis en la narrativa de ficción, y en particular sobre aquello que él llamó *mise en intrigue*. Ricoeur muestra cómo el dinamismo de la estructura de la intriga, con sus diferentes niveles de mimesis, es una buena forma de entender el tiempo y los procesos de articulación

de la temporalidad con los fenómenos culturales y sociales. Son, al final, las narrativas históricas y de ficción de una cultura las que posibilitan el acceso a la identidad, bien de los individuos, bien de las comunidades. Es decir, es ésa una buena forma de entender el pensamiento filosófico en su propia historicidad.

Y en esta obra sobre filosofía y género vemos el trabajo de Ricoeur sobre la metáfora, como un proceso cognitivo original, y sobre la importancia del discurso poético, en general, para mirar la historia de modos diferentes, cuidadosamente atendiendo, ora a sus silencios, ora a sus sesgos. Ricoeur llamó a este proceso de narrar la historia, como decíamos antes, *autrement raconter*. Y es ese el objetivo principal de Fernanda Henriques en este libro. La autora hace aquí un notable esfuerzo para reflexionar, en especial, sobre dos tipos de cuestiones: (i) la relativa ausencia de las mujeres de la historia de la filosofía; y (ii) la relativa negligencia a la que es sometido el pensamiento feminista en la tradición filosófica hegemónica. También aquí, una vez más, la filósofa portuguesa busca inspiración en Ricoeur, cuya racionalidad, tejida de lo poético, considera particularmente fecunda para el desarrollo del pensamiento feminista. Al final, el filósofo francés trabaja filosóficamente con materia “femenina”, como ha sido en gran medida considerada la dedicación a la poesía. Podríamos poner muchos ejemplos, pero basta mencionar a Heidegger y su *Aus der Erfahrung des Denkens*, inaugurado por un sugestivo conjunto de poemas, para entender que la experiencia del pensamiento filosófico tiene sus más hondas raíces en lo poético. La filosofía puede no saber decir qué

es la poesía, mas comprende muy bien que hay muchas cosas que sólo lo poético sabe decir. El pensamiento filosófico tropieza fácilmente sin la capacidad de espanto que la poesía digna de ese nombre siempre trae consigo.

Al comienzo de este libro, Fernanda Henriques se interroga: ¿cómo puede la dominación masculina haber sido tan completamente aceptada? Y de inmediato reformula la cuestión de otro modo: ¿cómo puede la dominación masculina parecer haber sido tan completamente aceptada? En efecto, este énfasis de la autora es una de las contribuciones de este libro para el pensamiento filosófico actual, en el sentido de reivindicar una memoria crítica para los estudios feministas y, al mismo tiempo, poner de relieve el papel de muchas mujeres, filósofas de formación o no, para una transformación feminista del pensamiento contemporáneo. El objetivo último de este libro, que aconsejo leer, es justamente pensar la naturaleza humana en el mundo independientemente del modelo masculino del fingido universal neutro, que continúa a pautarse por el hombre vitruviano de Leonardo. El trabajo de relectura de los textos clásicos de la filosofía occidental, al que se entrega Fernanda Henriques en esta obra, demuestra cómo la mitad de la humanidad ha sido sistemáticamente silenciada por la filosofía; o, como mucho, representada de forma groseramente sesgada: mujeres vistas apenas, como las vio Aristóteles, como no-hombres.

Lo que es preciso evitar, subraya la autora de forma explícita e implícitamente a lo largo de su libro, es que de mujeres como no-pensadas se pase a hablar de mujeres como impensables. O,

peor todavía, como no-pensantes. Que el *devenir femme* de la filosofía, propugnado por Deleuze y Guattari y loable como forma de contestación del pensamiento filosófico hegemónico, no acabe por negar a las mujeres el ser-sujeto de la filosofía, resultando así en una forma por ventura menos desaliñada de silenciamiento. Como la autora bien acentúa, el discurso masculino de la filosofía ha sido y continúa siendo tan ruidoso que muchas mujeres filósofas consideran su tarea primera reinventar la lengua para decir “mujeres”.

Fernanda Henriques aglutina en este libro a un conjunto de mujeres que entraron en la filosofía, como diría la profesora y filósofa de la Universidad de Lisboa, María Luisa Ribeiro Ferreira. La autora pasa revista al trabajo de varias feministas a lo largo de los últimos siglos y tras esto se inclina, con mucha perspicacia y espíritu crítico, sobre la contribución de cuatro mujeres filósofas contemporáneas para el cuestionamiento de las perspectivas tradicionales

sobre la ética, teniendo especialmente en cuenta la resignificación del concepto de cuidado. Después de revisar el concepto heideggeriano de “Sorge”, Fernanda Henriques concluye su libro analizando atentamente el pensamiento de la portuguesa Maria de Lourdes Pintasilgo, de la española Adela Cortina y de las americanas Martha Nussbaum y Seyla Benhabib. Destáquese que ninguna de estas pensadoras es indiferente a la literatura y a lo poético, como no lo es la autora de esta obra. La conclusión de Fernanda Henriques es cautelosa: será ciertamente pronto para decidir si la entrada de las mujeres en la filosofía transformó sustancialmente el saber filosófico, con todo, la verdad es que ninguna de estas cuatro filósofas dejó el campo teórico de la filosofía como lo había encontrado. Lo mismo se puede decir de la propia autora, Fernanda Henriques.

Sergio RODERO CILLEROS  
*Universidad de Salamanca*

PIÑERO, Ricardo. *Vivir en belleza*. Salamanca, Síndéresis, 2021, 286 pp.

Pese a que la belleza no sea considerada hoy en día como una condición necesaria del arte, no implica que haya sido olvidada. Es más, como algunos autores defienden, vivimos un retorno de la belleza<sup>1</sup>. Vivir en belleza, de Ricardo Piñero, puede sumarse a esa discusión, pero no con el afán de quedarse en debates académicos sino en llegar a impregnar la vida del lector, como pretendió recientemente en *La aventura de ser humano*. Entre la estética y la antropología (2020) y *Estéticas en el laberinto*. Estudios sobre filosofía, literatura y teoría de la pintura (2020), publicadas también por Síndéresis.

Aunque las tres obras comparten rasgos comunes, este último libro es el trabajo más conseguido y personal, en el que puede verse su pensamiento estético. En este sentido, el autor realiza un recorrido histórico de las teorías sobre la belleza y no meramente de la belleza, como ocurre en *Historia de la belleza* (2010) de Umberto Eco o *La belleza* de Roger Scruton (2017). El recorrido sigue una evolución histórica que hace que no tenga que decantarse por una única definición de belleza. Al mismo tiempo, tampoco es un recorrido histórico exhaustivo, pues junto con grandes referentes de la Estética —desde los sofistas hasta Kant— se encuentran también Dionisio Areopagita, Shaftes-

1. CARRASCO, Matilde, «¿Es posible el regreso de la belleza? Estética, belleza y política en el arte contemporáneo», *Agora. Papeles de Filosofía*, 36/2 (2017), pp. 151-173.

bury o Yves-Marie André. Además, uno de los puntos interesantes de la obra es que, junto con los filósofos estetas, también desfilan pintores, literatos, arquitectos o místicos, porque en cuestiones estéticas todos tienen mucho que decir. Con todo, más que una historia de la Estética en general, se trata propiamente de la historia de su propio recorrido intelectual. Esto explica la variedad de referencias y, a su vez, el hecho de que en muchos de los autores escogidos lata la influencia platónica o neoplatónica, eco de sus tesis doctoral sobre Plotino. Es, por tanto, el propio autor el que se muestra entre las páginas.

Ricardo Piñero intenta y consigue comprender, porque se esfuerza por introducirse en la mentalidad de cada época, alejándose de los prejuicios contemporáneos (p. 28). Este ideal hermenéutico es muy difícil de conseguir cuando se busca desde la pura racionalidad, pero es más fácil de alcanzar a través de las obras de arte debido a su carácter transhistórico. Además de que el arte sea una vía más accesible, también hay que destacar la capacidad de Piñero de ir a la esencia atemporal de las cosas. Esta capacidad le hace ver el canon no como una imposición, tal y como lo entendieron los modernos, sino como un don, en sentido clásico, de una fuerza superior que ayudaba al artista a aspirar a metas más altas y a conformar correcta y ordenadamente el mundo. Al mismo tiempo, Piñero enseña cómo mirar y entender *El nacimiento de Venus* desde los ojos de Botticelli y no con los nuestros, acostumbrados al *selfie*.

El libro es un diálogo con diferentes tradiciones de diversas épocas, destacando lo bueno que hay en cada una de

ellas. Así, en el segundo capítulo, Ricardo Piñero realiza un agudo análisis de la concepción metafísica de la belleza en la Edad Media, época en la que es experto, y pone de manifiesto cómo poco a poco se fue perdiendo la referencia trascendental de la belleza. Sin embargo, lejos de quedarse en una visión catastrofista muestra cómo ese hecho provocó que se volcaran más en el arte, como un ámbito en el que encontrar belleza, pues lo que parece irrenunciable es esa búsqueda (p. 65). A partir de entonces, la idea platónica de belleza comenzó a ser interpretada no como un elemento de la realidad externa, sino como parte del interior del espíritu humano. Por esta razón, el artista pasa de copista a depositario de un arquetipo que tenía la responsabilidad de proyectarlo en la realidad. Así, los renacentistas se percataron no sólo de la necesidad de la belleza para habitar el mundo, sino para disfrutar de él (p. 112), razón por la cual trataron de llevarla a las instituciones y a las acciones.

Pese a la expansión de la práctica artística que marcó todo el Renacimiento resulta interesante ver la progresiva interiorización de la Estética en las siguientes épocas. Aunque no sea una idea explícita, el propio autor se centra en los capítulos posteriores en una mirada hacia dentro. Así, el capítulo cuarto se dedica a los autores místicos que ahondan en la comprensión de su potencias internas, como es el caso de santa Teresa de Jesús para poder dar cuenta de su encuentro inefable con la Belleza. Los autores modernos que siguen en los capítulos posteriores (quinto y sexto) no hicieron más que continuar esa vía hacia el interior del ser humano: hacia su percepción, inteligencia o imaginación,

como harán Addison, Burke o Kant. Este ahondamiento en el interior le hace poner de manifiesto al autor cómo la Estética tiene que ver con la estructura misma de la condición humana (p. 171). En este sentido, es interesante ver cómo Piñero extrae consecuencias vitales de cada autor, como ocurre en el caso de Kant, quien puso de relevancia cómo la belleza “nos hace ver que podemos ser libres en este mundo (...). El ser humano es un ser libre y adquiere plena conciencia de esa libertad al contemplar la belleza” (p. 258).

Más allá del recorrido histórico, lo interesante es la reflexión de cómo la belleza y la Estética llegan hasta lo más profundo de la persona. Convencido de que “el amor por la belleza explica parte de lo que somos” (p. 81), Piñero trata de ahondar en lo que somos a través de la belleza. Desde este presupuesto, clave del libro que hay que entresacar de sus páginas, aborda cuestiones muy relevantes para el espíritu humano expandiendo su estética hacia la erótica, la ética y la mística. La erótica porque a Piñero le gusta pensar con las manos, sentir con las obras y ver la Estética como una teoría de la sensibilidad: no hay belleza que no empiece por los sentidos, que diría Aristóteles. El *por dónde* recibimos esa belleza conduce a distinguir de qué tipo de arte hablamos (escultura, pintura, música, etc.), *el cómo* la percibamos dice mucho de nuestra sensibilidad y el *qué* manifiesta aquello que somos. Parafraseando al refrán español podríamos decir: dime qué tipo de belleza amas y te diré cómo eres.

En este sentido, la Estética entronca con la Ética ya que, como afirma Piñero, “la experiencia estética es acción moral



porque da cuenta de la naturaleza humana” (p. 204). Las características usuales para juzgar la belleza de una obra de arte pueden servirnos como guía de acción, ya que sin canon, sin medida, no se puede actuar. Por último, es también mística porque su mirada se eleva por encima de lo que no se ve y descubre belleza donde nadie diría que la hay. De esta manera, especialmente de la mano de los místicos, hace ver la belleza de una vida de oración en medio de una enfermedad, de una cárcel, de un campo de concentración. No se trata de que aquellos místicos descubrieran allí la belleza como algo fuera de ellos, sino que al vivir *en* belleza pudieron hacer un arte bello incluso en esas circunstancias. Esto es también un ideal de vida, y por eso Piñero anima al lector a no caer en la tentación de desanimarse por la falta de belleza o, peor aún, de apartarse de la belleza, “porque entonces, aunque la biología nos sostenga, la vida será insufrible, no será soportable. Cualquier lucha por habitar la belleza merecerá la pena, porque si algo es

un ser humano es alguien que nace para vivir la belleza, que vive de belleza, aun más, un ser creado para vivir en belleza” (p. 278).

Por todo ello, Piñero no sólo se inscribe en la estela de filósofos que apuestan por un retorno de la belleza, sino por su decisiva expansión. De esta forma, el libro anima a todos los lectores a buscar más belleza a su alrededor, en su vida cotidiana, tal y como también había reclamado Yuriko Saito en *Everyday Aesthetics* (2007). Por todo ello, el libro supone una aportación tanto para los expertos en Estética como para los principiantes en ella gracias a su carácter poliédrico e interdisciplinar. A su vez, sería muy deseable que el autor se decidiera en sus siguientes obras al análisis estético de autores que van más allá de la Modernidad, así como a una explicación más detallada de cómo buscar, encontrar y engendrar belleza a nuestro alrededor.

Raquel Cascales  
*Universidad de Navarra*

BRASSIER, R. *Nilhil desencadenado: ilustración y extinción*, Madrid, Materia Oscura, 461 pp.

*Nilhil desencadenado* es una obra que pertenece a la corriente contemporánea conocida como “realismo especulativo”. Se trata de una corriente que propone una vuelta al realismo y a la especulación metafísica frente al pensamiento correlacionista o a la “cárcel del lenguaje” a la cual nos han llevado tanto el pensamiento posmoderno continental como el analítico. Este libro se presenta en diversos capítulos que provienen de artículos y fragmentos de la tesis doctoral del autor que aparecen conectados a través de pequeñas adiciones posteriores.

Ray Brassier defiende la independencia del mundo frente a las categorías del lenguaje y del pensamiento. Este hecho supone para el autor un conocimiento que nos aboca al nihilismo, pues hay un mundo externo donde no existe ningún “valor” o “significado”. El nihilismo es el resultado necesario de la razón ilustrada y la convicción realista de que existe un mundo independiente del pensamiento. Sin embargo, este nihilismo no es meramente negativo, sino que es una oportunidad intelectual.

El autor introduce sus tesis en contraposición con diversos autores; por lo tanto, es trabajo del lector extraer las tesis que defiende Brassier. Los diversos capítulos provienen de fuentes distintas; se alternan capítulos sencillos con tesis claras con capítulos sobre autores desconocidos con una prosa oscura donde es especialmente complicado extraer las tesis de Brassier frente al autor que está tratando.

En los primeros capítulos se trata la filosofía de Wilfrid Sellars y Paul Churchland. Brassier bebe positivamente de estas fuentes. Sin embargo, piensa que la ontología de estas teorías es insuficiente y defiende una visión que dote de mayor realidad a la “imagen científica del mundo” frente a la “imagen manifiesta”. Se trata de una argumentación principalmente metafísica y realista, que se opone a la verdad pragmática de estos dos autores. También hay un breve capítulo dedicado a la *Dialéctica de la Ilustración*, donde se opone a la dialéctica de Horkheimer y Adorno y propone una lógica negativa no-dialéctica que reivindica la razón científicista ilustrada.

Resulta de especial interés el tratamiento que le da a Quentin Meillassoux, uno de los considerados “fundadores” del realismo especulativo. La línea argumentativa gira en torno al “archi-fósil”, un fósil proveniente de un momento anterior a cualquier cognición. Este “archi-fósil” apoya la existencia del mundo externo independiente de la mente frente al “correlacionismo”. Meillassoux esgrime la mayoría de sus argumentos contra la visión kantiana. Aunque ataca a otras visiones que considera también “correlacionistas”, como la de Foucault o Heidegger, sorprende que esta escuela que pretende ser tan contemporánea dirija sus ataques contra un kantismo poco actualizado. Meillassoux reclama la “absoluta necesidad de la contingencia” y entra en diálogo con las concepciones de la necesidad y la contingencia de Hegel. Para Brassier, esta concepción es autocontradictoria, por lo que se dispone a proponer una alternativa a partir de los filósofos Badiou y Laruelle.

Los capítulos dedicados a Badiou y Laruelle parecen intencionadamente densos y cuesta todavía más distinguir las conclusiones del autor de la opinión de los autores que trata. A través de Badiou, Brassier continúa el asalto realista a la fenomenología a través de una ontología que le da especial importancia a las matemáticas. En el capítulo sobre Laruelle se desarrolla la “lógica negativa no-dialéctica” que se había anticipado en el capítulo referente a la *Dialéctica de la Ilustración*. Brassier se sirve de la concepción de la “no-filosofía” que consiste en una separación entre el ser y el pensar seguida de una especulación sobre el ser. Laruelle compara esta especulación con hacer geometría siguiendo axiomas no-euclídeos. La propuesta propia de Brassier bebe principalmente de estas propuestas y culmina en un racionalismo antihumanista.

En los últimos capítulos se discute el corolario nihilista de esta propuesta a través de Heidegger, Nietzsche, Deleuze, Lévinas y la catástrofe solar de la que habla Lyotard. Desde la perspectiva realista de Brassier no existe sentido ni finalidad en el mundo-en-sí; la realidad trascendental de la extinción hace que, según la compleja metafísica de Brassier, todo esté ya muerto. Sin embargo, este nihilismo no tiene un carácter meramente privativo, sino que es una oportuni-

dad para la especulación. La filosofía debe reconocer que su sujeto ya está muerto y vincularse a la realidad objetiva de esta extinción. La filosofía no nos otorgaría valores, sino que sería el *organon* mediante el cual accedemos a la realidad de la extinción.

Se trata de un libro desigual y se nota enormemente que es una antología de textos de diferente procedencia. Los argumentos que aporta a favor del realismo, de la especulación metafísica y de la “no-filosofía” tienen un rival prácticamente ficticio al que llaman “correlacionismo”. El argumento del “archi-fósil” es uno de los más centrales y parece perfectamente acomodable a muchas cosmovisiones filosóficas completamente opuestas a la metafísica del realismo especulativo. Los capítulos más inspirados son los dedicados a Meillassoux, pues se discuten las principales tesis de este “realismo especulativo”. Solo el tiempo dirá si esta corriente cobra mayor importancia o pasará a considerarse una mera rareza olvidada que intentó revivir el pensamiento metafísico y realista. Pasa lo que pase, este libro puede servir de panorámica de este pensamiento, especialmente los capítulos dedicados a Meillassoux.

José RAMÓN CURBERA  
*Universidad de Salamanca*

## NORMES DE PUBLICATION

1. *AZAFEA* est une revue ouverte aux chercheurs de qualité provenant des différentes domaines de la philosophie, au caractère général et intégrateur des diverses traditions philosophiques. Elle est de parution annuelle et chaque numéro contient une section monographique et une section avec des articles variés ainsi que des notes de discussion, des comptes rendus et une relation des livres reçus.

2. Tous les travaux ayant été approuvés par le Comité de Rédaction à partir des rapports favorables de deux spécialistes seront admis. Les travaux seront rédigés en n'importe quelle langue européenne et respecteront les normes suivantes.

3. *Les articles* n'exceederont en aucun cas 25 pages à double espace (approx. 10.000 mots) et seront précédés d'une relation de *mots clés* (10 mots maximum) et d'un *abstract/résumé* (10 lignes maximum) en anglais. Ils seront envoyés sur le site web (*Azafea. Revista de Filosofía*) en Word. L'auteur doit être enregistré. L'article doit aussi comprendre le titre, abstract et key words (mais pas le nom de l'auteur). Pour toute information supplémentaire, n'hésitez pas à contacter: azafea@usal.es.

4. *Les notes de discussion* auront une extension de 8 pages maximum (approx. 3.000 mots) et les comptes rendus n'exceederont pas 3 pages (approx. 1.000 mots).

5. *Les références bibliographiques* seront exactes et complétées à partir du modèle qui suit:

- Les références bibliographiques dans le texte courant (avec des guillemets), doivent être intégrées dans le texte entre parenthèses (Vercellone, 2011, 50). Si le texte contient plus de quarante paroles il doit être situé dans un paragraphe distinct (sans guillemets). Ce modèle sera utilisé également dans les notes de bas de page.
- Les références bibliographiques sont listées par ordre alphabétique *à la fin du texte selon le modèle suivant*:
  - *livres*:  
Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
  - *chapitres de livre*:  
López de la Vieja, M. T. (2006). "Bioética. Del Cuidado al Género", en López de la Vieja, M. T., Barrios, O., Figueruelo, A., Velayos, C. Carbajo, J. (eds.). *Bioética y Feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 107-130.
  - *articles de revues*:  
Ávila Crespo, R. (2000). "Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble". *Daimon* (Murcia), 20, pp. 5-23.
  - *articles en ligne*:  
Briggs, S. (2017). "Separate and Unequal". *Conscience Magazine*. <http://consciencemag.org/2017/08/15/separate-and-unequal/> (repéré à: 09.04.2018)
  - *documents*:  
UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.

## GUIDELINES FOR PUBLICATION

1. *AZAFEA*'s objective as a journal is to be open to the publication of quality research from different areas of philosophy, always of a general character and integrating the various philosophical traditions. It is published annually and each issue includes a section that is monographic and one that includes diverse articles, as well as discussion notes, reviews, and a list of books received.

2. *AZAFEA* will accept all papers approved by the Editorial Board based on favourable reports from two specialists. The papers submitted may be written in any European language and must conform to the following rules.

3. *Articles* must never exceed 25 pages of double-spaced print (approximately 10,000 words), and must be preceded by a list of *key words* (maximum 10 words) and an *abstract-summary* (maximum 10 lines), both in English. They must be submitted in Word-Windows. The author must register through the registration page on this website (*Azafea. Revista de Filosofía*) and fill out the author's form. The article must include the title, abstract and key words in Spanish and English. It mustn't include the author's name. For further information, the following address is available: [azafea@usal.es](mailto:azafea@usal.es).

4. *Discussion notes* may have a maximum length of 8 pages (around 3,000 words) and reviews should not surpass 3 pages (around 1,000 words).

5. *Bibliographical references*, which must be exact and complete, should conform to the following model:

- The bibliographical citations included in the body of the essay (with quotes), will be between parentheses (Vercellone, 2011, 50). If they have more than 40 words, they must be in a separate text. Then they will have indentation, but not inverted commas. This format author/year will be also used in the footnotes.
- The complete list of bibliographical references, in alphabetical order, should go at the end of the article under the heading of Bibliography and following the next model:
  - *Books*:  
Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.
  - *Articles*:  
Ávila Crespo, R. (2000). "Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble". *Daimon* (Murcia), 20, pp. 5-23.
  - *Books chapters*:  
López de la Vieja, M. T. (2006). "Bioética. Del Cuidado al Género", en López de la Vieja, M. T., Barrios, O., Figueruelo, A., Velayos, C. Carbajo, J. (eds.). *Bioética y Feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 107-130.
  - *Web pages*:  
Briggs, S. (2017). "Separate and Unequal". *Conscience Magazine*. <http://consciencemag.org/2017/08/15/separate-and-unequal/> (última consulta: 09.04.2018).
  - *Documents*:  
UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.

## NORMAS DE PUBLICACIÓN

1. *AZAFEA* pretende ser una revista abierta a la publicación de investigaciones de calidad procedentes de los distintos ámbitos de la filosofía, siempre con un carácter general e integrador de las diferentes tradiciones filosóficas. Su periodicidad es anual e incluye en cada número una sección monográfica y otra de artículos varios, además de notas de discusión, reseñas y una relación de libros recibidos.

2. En *AZAFEA* serán admitidos todos aquellos trabajos que sean aprobados por el Comité de Redacción a partir de los informes favorables de dos especialistas. Los trabajos que se presenten, redactados en cualquier idioma europeo, deberán ajustarse a las normas que figuran a continuación.

3. Los *artículos* no deberán exceder en ningún caso de 25 páginas a doble espacio (en torno a 10.000 palabras), y deberán ir precedidos de una relación de *palabras clave* (un máximo de 10 palabras) y de un *abstract/resumen* (máximo 10 líneas), ambos en inglés. Habrán de ser procesados en Word-Windows. El autor debe registrarse en la página web de *Azafea. Revista de Filosofía* y rellenar los datos requeridos sobre él y el artículo. El artículo o se incluirá con el título, abstract and key words en español y en inglés. No debe incluir el nombre del autor para proceder a una evaluación por pares ciegos. Para cualquier consulta, puede dirigirse a: [azafea@usal.es](mailto:azafea@usal.es).

4. Las *notas de discusión* deberán tener una extensión máxima de 8 páginas (en torno a 3.000 palabras) y las *reseñas* no deberán sobrepasar las 3 páginas (en torno a 1.000 palabras).

5. Las *referencias bibliográficas*, que deberán ser exactas y completas, se ajustarán al siguiente modelo:

- Las citas bibliográficas se harán mediante paréntesis integrados en el texto (Vercellone, 2011, 50). Si las citas tienen más de cuarenta palabras, irán en texto aparte sin comillas y con sangría. Este formato de autor/año también se empleará en las notas a pie de página.
- La lista de referencias bibliográficas completa, por orden alfabético, irá al final del artículo, según el siguiente modelo.

— *libros*:

Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona, Paidós.

— *capítulos de libro*:

López de la Vieja, M. T. (2006). “Bioética. Del Cuidado al Género”, en López de la Vieja, M. T., Barrios, O., Figueruelo, A., Velayos, C. Carbajo, J. (eds.). *Bioética y Feminismo. Estudios Multidisciplinares de Género*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 107-130.

— *artículos*:

Ávila Crespo, R. (2000). “Identidad y alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble”. *Daimon* (Murcia), 20, pp. 5-23.

— *páginas web*:

Briggs, S. (2017). “Separate and Unequal”. *Conscience Magazine*. <http://consciencemag.org/2017/08/15/separate-and-unequal/> (última consulta: 09.04.2018)

— *documentos*:

UNESCO (2005). *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*.



# azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202123>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 23, 2021

## ÍNDICE

### MONOGRÁFICO: FILOSOFÍA Y «DISCURSOS DEL ODO»

Gillermo PORTILLA CONTRERAS, <i>Introducción</i> .....	7-9
Adrián PÉREZ, <i>Repensando los discursos del odio y sus receptores a través de la animalización y su poder discursivo estigmatizante</i> .....	13-38
María Clara GARAVITO GÓMEZ, <i>Fundamentalismo, estrategias argumentativas y emociones: una perspectiva desde la cognición de segundo orden</i> .....	39-56
Jon-Mirena LANDA GOROSTIZA, <i>El delito de incitación al odio (artículo 510 CP): quo vadis</i> .....	57-81
Patricia LAURENZO COPELLO, <i>Un delito en busca de justificación: la humillación o descrédito de colectivos discriminados</i> .....	83-106
Rafael ALCÁZER GUIRAO, <i>Protección de sentimientos religiosos y discurso de odio</i> .....	107-134
Manuel CANCIO MELIÁ, <i>Discurso terrorista, discurso de odio y el delito de enaltecimiento/humillación (ART. 578 del código penal): ¿riesgo o imposición de una determinada visión del pasado?</i> ..	135-164

### VARIA

Douglas MOGGACH, <i>El perfeccionismo postkantiano y la izquierda hegeliana</i> .....	167-187
Francisco Tadeo BACIERO RUIZ, <i>La filosofía de las instituciones de Arnold Gehlen. Una reivindicación</i> .....	189-214
Joan Enric CAMPÀ MOLIST, <i>Francisco de Vitoria y Emmanuel Lévinas: la doctrina sobre los indios y los derechos del otro humano</i> .....	215-231
Nicolás DE NAVASCUÉS, <i>La presencia de Kafka en The Origins of Totalitarianism a través de su ausencia. El hombre Kafka ante el tribunal de la comprensión arendtiana</i> .....	233-254
Eduardo Alberto LEÓN, <i>Una relectura antihumanista del concepto de sujeto en Badiou y Žižek</i> .....	255-275
Inmaculada MURCIA SERRANO, <i>Compromiso y destino en la obra ensayística de Ramón Gaya</i> .....	277-306
E. Joaquín SUÁREZ-RUIZ, <i>Ética y turismo en el marco de las 'tribus morales': el potencial moral indirecto de la actividad turística desde una perspectiva evolutiva</i> .....	307-330
Álvaro SAN ROMÁN GÓMEZ, <i>Miguel de Unamuno: del instinto de perpetuación al de comunión</i> .....	331-351
Ricardo Manoel DE OLIVEIRA MORAIS, <i>A manifestação conflitiva da dike no inquérito de Édipo</i> .....	353-373

### RESEÑAS

J. STANLEY, <i>Facha: cómo funciona el fascismo y cómo ha entrado en tu vida</i> , Barcelona, Blackie Books, 2019, 240 pp. ....	377-378
M. FISHER, <i>K-Punk, Volumen I. Escritos reunidos e inéditos (libros, películas y televisión)</i> , Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2019, 387 pp. ....	379-381
M. CASTANEDO ALONSO, <i>Muerte, Desastre y accidente. Andy Warhol y el final del sueño americano</i> , prólogo de Domingo Hernández Sánchez, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I 2021, 242 pp. ....	382-384
PABLO REDONDO, <i>Pensadores ¡al rincón! El eclipse de la filosofía</i> , Santander, El Desvelo Ediciones 2021, 216 pp. ....	385-386
F. HENRIQUES, <i>Filosofia e género: outras narrativas sobre a tradição ocidental</i> , Lisboa, Edições Colibri, 2016, 256 pp. ....	387-389
R. PIÑERO (2021). <i>Vivir en belleza</i> . Salamanca, Sínderesis. 286 pp. ....	390-392
R. BRASSIER, <i>Nihil desencadenado: ilustración y extinción</i> , Madrid, Materia Oscura, 2021, 461 pp. ..	393-394



UNIVERSIDAD  
DE SALAMANCA



Fecha de publicación de este  
volumen: diciembre de 2021