

Pensamiento al margen

Revista Digital de Ideas Políticas

Número 14. Fraternidad(es) (2021)

Fraternidad(es)

Juan Manuel Zaragoza Bernal,
Universidad de Murcia (UMU)
(coordinador)

Pensamiento al margen. Revista Digital

Número 14. Fraternidad(es) (2021)

Director / Editor: Juan Manuel Zaragoza Bernal (Universidad de Murcia)

Comité Editorial / Editorial Board:

David Soto Carrasco (Universidad de Murcia, España), Agustina Varela Manogrosso (Universidad de Murcia, España), Cristina Guirao Mirón (Universidad de Murcia, España), Javier Noble Antas (Universidad de Murcia, España), Salvador Cayuela Sánchez (Universidad de Murcia, España), José Francisco Bellod Redondo (Universidad de Murcia, España), Pedro Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), María García Pérez (Universidad de Granada, España), Irene Pardo Contreras (Universidad de Murcia, España).

Manuel Lario Bastida (In memoriam) (Grupo Estudios Críticos sobre la Comunicación [ECCO], Universidad de Almería, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Alicia Morales Ortiz (Universidad de Murcia, España), Antonio Gómez Villar (Universidad de Barcelona, España), Beatriz Gallardo Pauls (Catedrática de Lingüística, Universidad de Valencia, España), Mayte Muñoz Sánchez (UNAM, México), Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia, España), Ana M. Fernández-Cebrián (Universidad de Columbia, USA), Javier Franzé Mundanó (Universidad Complutense de Madrid, España), Jorge Costa Delgado (Universidad de Cádiz, España), Juan Pablo Tomé Mateo (Pace University, New York, USA), Marco Aranda Andrade (Universidad de Nuevo León, México), Fernando Broncano Rodríguez (Universidad Carlos III, España), Stella González Arnal (University of Hull, UK), Natalia Moraes Mena (Universidad de Murcia, España), Óscar García Agustín (Universidad de Aalborg, Dinamarca), Sergio Villalobos Ruminott (Universidad de Michigan, USA), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), Sonia Madrid Cánovas (Universidad de Murcia, España), Teresa Oñate y Zubia (Catedrática de Filosofía, UNED, España), Manuel Artime Omil (UNED, España), Luciana Samané (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Giorgio Borrelli (Università deli Studi di Baro Aldo Moro, Italia), Inmaculada Hoyos Sánchez (Universidad de Granada, España).

ISSN 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

Pensamiento al margen es una revista **evaluada** por



Los contenidos de la revista *Pensamiento al margen* han sido **incluidos** en



La revista *Pensamiento al margen* está **catalogada** en



Número 14. Fraternidad(es) (2021)

Carta del editor. <i>Juan Manuel Zaragoza Bernal</i>	4
Fraternidad(es)	
Presentación. <i>Juan Manuel Zaragoza Bernal</i>	7
Artículos	
<i>Communitas</i> . Fraternidad. Sororidad. <i>Javier Moscoso</i>	10
Por una fraternidad independiente: De la fantasía de la individualidad a la política del cuidado. <i>Inés Campillo</i>	22
Fraternidad/sororidad y hegemonía. <i>Fernando Broncano</i>	31
Fraternidad, liberalismo y socialismo para el siglo XXI: un enfoque desde la teoría política. <i>Alicia García Ruiz</i>	43
Parias, héroes y sabios: la evolución política de Star Wars. <i>Fernando Ángel Moreno</i>	52
Compartir sentimientos, cambiar la historia: emociones de la izquierda vizcaína entre el siglo XIX y el XX. <i>Sara Hidalgo García de Orellán</i>	68
Fraternidades post-humanas. <i>Juan Manuel Zaragoza Bernal</i>	83
Discusión	
Paseemos, pues, por el bosque: a propósito de «En la senda del olvido: ¿el mundo se olvidó de llorar?» de Vanesa Gourhand. <i>Saulo Alvarado Martinsanz</i>	102
Paseemos, pues, por el bosque: respuesta a Saulo Alvarado a propósito de las cuestiones planteadas en diálogo con el artículo «En la senda del olvido: ¿el mundo se olvidó de llorar?». <i>Vanesa Gourhand</i>	115
Reseñas	
Broncano, Fernando (2020). Conocimiento expropiado. Epistemología política para una democracia radical. Akal. <i>Juan Manuel Zaragoza</i>	120
Fernández-Savater, Amador (2020). Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política. Editorial NED. <i>María Pérez</i>	123
Angel, Katherine (2020). El buen sexo mañana. Mujer y deseo en la era del consentimiento. Barcelona: Alpha Decay. <i>María Medina-Vicent</i>	127

Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas. Número 14 (2021), pp. 4-5.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Carta del editor

Juan Manuel Zaragoza Bernal*

Pensamiento al Margen cumplía seis años el pasado mes de diciembre bajo la dirección de su fundador, Pedro Fernández Riquelme. En este periodo, la revista ha pasado de ser una publicación *amateur* para convertirse, paso a paso y sin pausa, en una de las revistas de referencia en el área de pensamiento político en español, indexada en las bases más relevantes y con un prestigio creciente tanto en España como en Latinoamérica. Nada de esto hubiera sido posible sin la entrega, tesón y talento de Pedro, que ha convertido esta revista en lo que es.

El año pasado, sin embargo, Pedro decidió que esta etapa había concluido para él, que quería iniciar nuevos proyectos (nuestra revista «hermana» *Refracción*, que ya cuenta con tres números) y que había llegado la hora de dejar la dirección de la revista.

Es por eso que hoy me dirijo a vosotros y vosotras como nuevo editor de *Pensamiento al Margen*, y quiero que mis primeras palabras sean para reconocer a Pedro el trabajo realizado durante estos seis años. Muchísimas gracias, Pedro, por iniciar y llevar adelante este proyecto. Es un lujo seguir contando contigo como miembro del Comité Editorial.

Esta nueva etapa se inicia con cambios tanto en el Comité Editorial como en el Científico, marcados por nuestro compromiso con la paridad de género. La renovación de ambos comités ha implicado que varios nombres que nos acompañaban desde el principio hayan dejado de hacerlo y quiero agradecerles desde aquí su compromiso con el proyecto. Esperamos seguir colaborando en el futuro y queremos que penséis en *Pensamiento al Margen* como vuestra casa. En cuanto a los nuevos nombres, algunos de gran prestigio, agradeceremos vuestra implicación y esperamos que juntos logremos que la revista alcance nuevas cotas de excelencia.

Respecto a los contenidos, no se van a producir grandes cambios. Nos siguen interesando las ideas y las prácticas políticas y, si acaso, lo único que haremos será *ampliar nuestro foco*. Desde el Comité Editorial estamos convencidos de que necesitamos enfoques mucho más amplios para comprender los fenómenos políticos y por eso queremos publicar artículos que nos parezcan interesantes *independientemente del área de conocimiento en que se incluyan*. Nos interesan la filosofía y la historia de los conceptos políticos, pero también la lingüística, la historia cultural y social, los movimientos sociales, la teoría del derecho, los estudios culturales, la teoría del arte, las humanidades ambientales, etc. *Pensamiento al Margen* quiere contribuir a la reflexión política actual y para ello entendemos que debemos ser transdisciplinares. Nos importan los problemas, no las disciplinas.

Seguiremos publicando números monográficos, pero no queremos limitarnos a este formato. Es por ello que incluimos nuevas secciones y buscamos reforzar algunas ya existentes. En concreto, queremos que la sección *Miscelánea* crezca. Por eso haremos un

* redaccion@pensamientoalmargen.com

llamamiento para la recepción de artículos y estamos reorganizando el Comité Editorial para manejar de forma adecuada vuestros envíos. Pronto os haremos llegar más información al respecto.

Además, incluimos en la revista dos nuevas secciones. La primera es la de *Discusión*. Creemos que publicar un artículo no es el final del proceso, sino su inicio. Es entonces cuando el debate, la discusión, el disenso y la búsqueda conjunta de soluciones se torna factible. En esta nueva sección queremos incentivar estos debates y esperamos artículos que discutan a nuestros autores y autoras.

La segunda sección que incluimos es la de *Reseñas*. Al igual que en el caso anterior, entendemos que compartir las lecturas que hacemos de aquellos libros que, por un motivo u otro, han despertado nuestro interés contribuye a crear una comunidad de saberes que nos ayuda en nuestro trabajo y también en nuestros compromisos más allá de él. Queremos también, por tanto, animaros a que nos enviéis reseñas, aunque también puede ser, estad atentos y atentas, que seamos nosotros los que os las pidamos. Queremos que sea una sección viva y vamos a trabajar para lograrlo.

Por otra parte, desde la revista hemos iniciado un nuevo proyecto, nuestra *Escuela al Margen*, un espacio para estimular la reflexión compartida y el debate público sobre aquellos temas que nos parece que van a marcar el futuro. Esta primera edición, todavía pandémica, se ha centrado en la presentación online de libros (Fernando Broncano, María García, Santiago López Petit, Ana Pastor, Miguel Martínez), pero para el año que viene estamos ya planteando una programación que incluirá nuevas actividades en otros formatos que, esperamos, sean de vuestro agrado.

Pensamiento al Margen crece, así, desde las fuertes raíces de un proyecto que se iniciaba hace seis años en una ciudad de la periferia, Murcia, con la vocación de generar una visión propia, desde el margen, de los grandes problemas del siglo XXI. Y con ella seguimos.

Quisiera terminar agradeciendo a vosotros y vosotras, autores y autoras, lectores y lectoras de *Pensamiento al Margen*. Nada de esto tiene sentido sin vosotros ni vosotras y esperamos seguir contando con vuestro apoyo en el futuro.

Gracias por todo y a por otros seis años.

Monográfico

Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas. Número 14 (2021), pp. 7-8.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Presentación

Juan Manuel Zaragoza Bernal (Universidad de Murcia, UMU)[†]

Casi resulta un tópico decir que la fraternidad ha sido el eterno olvidado de la terna republicana. Que la tensión entre libertad e igualdad, que ha marcado gran parte de los debates políticos del siglo XX, ha hecho que olvidemos al que hemos convertido, de facto, en el tercio excluso. Si la libertad encontró en las posiciones liberales a sus adalides y la igualdad ha sido la bandera de las diversas corrientes inspiradas en el marxismo, nadie ha convertido a la fraternidad en el mascarón de proa de su barco.

Fue Toni Domènech el que la sacó de este olvido cuando publicó, en el año 2004, su obra *El eclipse de la fraternidad*. Una obra inmensa, inabarcable, que no cerraba un tema de investigación, como se espera de esas obras llamadas *definitivas*, sino que lo hacía explotar, ampliando su alcance, hasta conformar un nuevo campo que explorar, como demuestra, por citar una obra entre muchas, el excelente monográfico sobre fraternidad editado por Ángel Puyol en la Revista Daimon (2018).

La obra de Domènech, reeditada hace unos años por Akal (2019), ha encontrado un nuevo público y nuevas lecturas que prueban que la fraternidad, como bien supo ver su autor, puede ser el pegamento necesario que necesitamos para construir comunidades más libres e iguales, en definitiva, más fuertes. Este monográfico es, también, un pequeño homenaje a la obra de Domènech, que se encuentra presente en muchos de los artículos aquí reunidos como punto de partida desde el que tejer las ideas propias de los autores y autoras.

Aparte de este, hay otros dos elementos que, a mi parecer, marcan este monográfico. El primero es la generosidad con que Pedro Riquelme, en ese momento todavía editor de la revista, acogió mi propuesta de publicar un número monográfico sobre un concepto «político» pero que no se haría desde la ciencia ni la filosofía política, sino desde una selección multidisciplinar de autores y autoras a los que pediríamos que reflexionasen sobre la fraternidad *desde su disciplina*. Lo que nos interesaba era explorar las múltiples estancias en las que el concepto de fraternidad tenía reservado un asiento.

El segundo elemento es que, pese a pactarse su publicación a finales de 2018, los textos se han escrito en su mayoría durante la pandemia de COVID-19. Esta experiencia resulta fundamental para entender muchos de los temas tratados y el enfoque que han recibido. No es posible obviar que la pandemia ha significado, para muchos y muchas de nosotros, reencontrarnos con aspectos *comunes* de nuestra existencia, en el sentido de compartidos. Muchos y muchas hemos tenido contacto por primera vez con la práctica de la *ayuda mutua*, tan vinculada a la idea de fraternidad, y hemos sentido que, de alguna forma, compartíamos un objetivo común: sobrevivir sin perder en el proceso aquello que nos convierte en humanos. Muchos de los textos que componen este monográfico sólo pueden entenderse atravesados por esa experiencia.

[†] jm.zaragozabernal@um.es

Estos factores hacen que este sea un número distinto a lo que tal vez esperaríamos, pero es algo que, creo sinceramente, lo enriquece. Y buena prueba de ello es la variedad y calidad de los textos presentados que, sin embargo, contienen elementos en común que permiten una fructífera lectura y una *polinización cruzada*.

En su texto, Javier Moscoso recupera el concepto de *communitas*, pero no el popularizado por Roberto Esposito, sino el del antropólogo de la experiencia Victor M. Turner. Con este concepto, Turner hacía referencia a aquellas comunidades que se generaban en los espacios *liminales*, produciendo nuevas comunidades de experiencia. Moscoso opone la *communitas* a la comunidad emocional de Barbara H. Rosenwein y señala, sin embargo, su parecido con el de *refugio emocional*, acuñado por William M. Reddy.

Ines Campillo, por su parte, nos propone repensar los fundamentos de la fraternidad a través de un análisis de las ideas de «individuo» e «independencia», para proponer una nueva formulación que incluya a los cuidados y a la dependencia como factores fundamentales.

Fernando Broncano parte en su artículo de un presente desarticulado, en el que las diversas estrategias emancipatorias, derivadas de la pérdida de un sujeto histórico único (el proletariado), haría difícil articular comunidades fraternales entre aquellos que se piensan radicalmente distintos. La propuesta de Broncano pasa por pensar la interseccionalidad como una posible respuesta a esta problemática.

Alicia García Ruíz, por su parte, nos propone un análisis de cómo la fraternidad se ha entendido en dos tradiciones políticas distintas: la liberal, a través del análisis de la obra de Judith Shklar, y la socialdemócrata, a través de las reflexiones de Axel Honnet. García Ruiz concluye que ambas tradiciones deben cooperar, en el actual contexto postpandemia, en la búsqueda de un terreno común fraternalista que permita resolver las contradicciones del proyecto ilustrado.

Fernando Ángel Moreno, por su parte, nos sorprende con un detallado análisis de las dinámicas fraternales en las distintas trilogías que componen la saga de *Star Wars*. Basándose en Toni Domènech y en el concepto de *socialidad del dolor*, de Sarah Ahmed, Moreno traza las relaciones que vinculan los distintos conceptos de fraternidad presentes en la saga con los momentos de producción de la misma, para concluir que, en realidad, la galaxia no era tan, tan lejana.

Sara Hidalgo nos devuelve a la tierra, en concreto a Vizcaya, en su artículo sobre la creación de un nuevo *estilo emocional*, que denomina *socialista rojo*. Hidalgo nos conduce a través de la lucha emocional –que, sostiene, está en el origen de la de clases–, entre la burguesía y el proletariado en la Vizcaya de finales del siglo XIX y principios del XX, que llevará a este a un proceso de definición de una comunidad basada en las prácticas solidarias entre sus miembros.

Juan Manuel Zaragoza, por su parte, se plantea la posibilidad de una fraternidad *posthumana*, capaz de incluir en una nueva comunidad a todos aquellos (humanos y no-humanos) que lo soliciten. Basándose en el trabajo de Bruno Latour y en el análisis de la fraternidad política de Ángel Puyol, Zaragoza intenta dilucidar las claves que permitirían renovar un nuevo sentido de *pertenencia*, que nos vincule a esa nueva comunidad política.

Artículos

Communitas. Fraternidad. Sororidad.

Javier Moscoso
Instituto de Historia - CSIC*

Recibido: 15/07/2021
Aceptado: 29/07/2021

Resumen: Este texto defiende una idea de fraternidad o de sororidad apoyada en la noción de *communitas*, tal y como fue desarrollada por la antropología de la experiencia en la década de los años sesenta del siglo pasado. De manera más particular, sostiene que la *communitas* no es una mera comunidad emocional, sino una agrupación de personas que, provenientes de distintos sectores o posiciones sociales, se hermanan y se igualan durante procesos rituales políticos, religiosos o sociales.

Palabras clave: *communitas*, comunidad emocional, sororidad, fraternidad, Turner, Gluckman, experiencia

Communitas. Fraternity. Sorority.

Abstract: This text defends an idea of brotherhood or sisterhood supported by the notion of *communitas*, as developed by the anthropology of experience in the 1960s. In a more particular way, it argues that *communitas* is not a mere emotional community, but a group of people who, coming from different sectors or social positions, unite and become equal during political, religious or social ritual processes.

Keywords: *communitas*, emotional communities, fraternity, sorority, Turner, Gluckman, experience

Sumario: 1. Introducción. 2. Comunidad o jerarquía. 3. Homogeneidad. 4. Fraternidad. 5. Sororidad. 6. Bibliografía.

* javier.moscoso@cchs.csic.es

Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación del Plan Nacional de I+D+i «Improvización y contagio emocional. Historia y teoría de experiencias emocionales» (PID2019-108988GB-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación

1. Introducción

La antropología de la experiencia nos legó una manera de comprender la formación de comunidades sobre la que merece la pena incidir, toda vez que la noción de «comunidad» vuelve a ponerse de moda en distintos ámbitos de la sociología, la antropología o la historia. Las «comunidades emocionales» de la historiadora norteamericana Barbara H. Rosenwein ya son moneda corriente en los estudios de las emociones, por más que su conceptualización y alcance no carezcan de dificultades. Para Rosenwein, una «comunidad emocional» era inicialmente un grupo en el que «las personas que lo componen se adhieren a las mismas normas en relación a sus expresiones emocionales o valoran o devalúan las mismas emociones» (Rosenwein, 2006, p. 2). Por un lado, esta definición, y sus usos posteriores, ha dado lugar a algunos debates relacionados con las condiciones que alguien debía cumplir para pertenecer a una comunidad emocional y solo a una. Por el otro, esta aproximación historiográfica está en deuda con la obra de otros autores interesados en los denominados *estándares emocionales*, es decir: en el conjunto de reglas relativas a las circunstancias en que determinadas expresiones (como reír o llorar) debían restringirse, permitirse o prohibirse (Stearns & Stearns, 1985). El autor más conocido en este sentido es Norbert Elias (1897-1990), cuyos trabajos sobre la sociedad de corte o sobre el proceso de civilización buscaron desentrañar el conjunto de normas que, poco a poco, fueron imponiéndose en la cultura europea del mundo moderno: desde la *sprezzatura* —la cualidad del disimulo— hasta el decoro, o desde el respeto hasta el asco (Elias, 2016). En los tres casos, y por más que tanto Stearns como Rosenwein hayan introducido ulteriores modificaciones en su planteamiento inicial, su propuesta subrayaba dos elementos claros. En primer lugar, las comunidades emocionales se establecían a partir de expresiones, y no de experiencias, emocionales compartidas. En segundo lugar, se trataba de modelos estáticos, que no permitían explicar qué hacía posible la formación en primera instancia de esa comunidad emocional.

En este pequeño artículo, quisiera explicar la ventaja metodológica que una historia de las experiencias puede añadir a esos modelos descriptivos, es decir: a todos aquellos planteamientos teóricos que parten de la situación, históricamente contingente, en la que un grupo de personas comparten los mismos estándares emocionales. Al mismo tiempo, lo haré centrándome en el caso concreto de la formación de comunidades fraternas, ya sea de hombres o de mujeres.

La influencia que la antropología y la sociología de la experiencia han tenido en la historia de las emociones todavía no es del todo reconocida. Las citas, más o menos frecuentes, a la obra Pierre Bordieu y su concepto de *habitus*, utilizado en parte en un artículo seminal de Monique Scheer, no han ido acompañadas de otras referencias a otros autores igualmente notables (Scheer, 2012). Por poner algunos ejemplos, mientras la idea de que las emociones son un cierto tipo de práctica se ha extendido y popularizado, sobre todo a partir de la obra de Judith Butler, poco se ha hecho por reconocer lo que esa misma idea misma de performatividad debe a la obra de Erving Goffman (Goffman, 1956). Otro tanto ha sucedido con la obra del antropólogo Victor W. Turner, al menos hasta que sus propuestas sobre el carácter dramático de la experiencia fueron puestas en valor por el grupo de investigación de Historia de la Experiencia, HISTEX, con sede en Madrid (Moscoso, 2011, 2016, 2021). En ambos casos, tanto la posición de Turner como la de Goffman tenían la ventaja de situar la discusión sobre la experiencia emocional en un contexto más amplio que el de la mera expresividad emocional. Al mismo tiempo, se trataba de desarrollos en parte dinámicos que permitían abandonar perspectivas meramente descriptivas o analíticas. Este artículo defiende que la noción de *communitas*

descrita por Turner en los años sesenta del pasado siglo todavía constituye un magnífico aunque olvidado punto de apoyo para comprender qué son y cómo se forman las comunidades emocionales, especialmente aquellas que, como las que dependen de relaciones fraternales, se basan en la igualdad y homogeneidad de sus miembros.

2. Comunidad o jerarquía

Victor W. Turner (1920-1983) señaló, en varias de sus obras, que había dos formas diferentes de comprender un proceso ritual. O bien desde el punto de vista procesual, o bien desde el punto de vista de la forma de organización social involucrada. En el primer caso, la investigación debía centrarse en las diferentes etapas del ritual. Siguiendo las ideas adelantadas por Arthur van Gennep, Turner consideraba que el ritual de paso, que era su modelo de proceso ritual, estaba caracterizado por un momento de separación, un estado transicional (que él llamará «liminal») y un momento de reconciliación o de reentrada del iniciado en la nueva comunidad de la que, ahora sí, formaría parte. El interés de la propuesta de Turner consistía en colocar el foco en el momento liminal, descrito como un tiempo y un espacio en donde ya no rigen ni las normas comunitarias ni las leyes sociales. Durante el tiempo que dura el proceso ritual de elevación, pongamos por caso, el iniciado no es adulto ni niño, no está ni muerto ni vivo, no es ni doctorando ni doctor. Por el mismo motivo, tampoco rigen las normas que regulan los estándares emocionales. O lo que es igual: en el momento transicional de un proceso ritual no hay ni puede haber comunidades emocionales, en el sentido de Rosenwien.

De manera general, el ritual de paso podía describirse como la salida del iniciado de su comunidad de pertenencia y su reentrada en una comunidad diferente. Se da la circunstancia, sin embargo, de que el iniciado no está solo, sino que, mientras se encuentra en el estadio liminal, forma parte de una comunidad diferente a aquella de la que sale y aquella en la que ingresa. De ahí que la descripción de estos espacios transitorios pudiera hacerse también atendiendo a la forma de organización colectiva. Así, lo que en principio se describió como un proceso tripartito basado en la separación o crisis, la indeterminación o liminalidad, y el reencuentro o la reintegración, pasaba ahora a poder describirse en función exclusiva de dos elementos: la organización social jerarquizada y la comunidad homogénea. Como las almas que vagan en el juicio final camino de la salvación, del infierno o del purgatorio —caso extremo de liminalidad— quienes se encuentran en un estadio transicional en el contexto de un ritual de paso se parecen. La noción de *communitas*, que Turner toma del contexto esencialmente monástico, pero que aplica igualmente a otras agrupaciones religiosas o culturales, como los *hippies*, por ejemplo, sigue teniendo valor a la hora de explicar algunos fenómenos políticos, tanto históricos como contemporáneos.

Lo primero que hay que señalar es que la expresión latina *communitas* no tiene que ver con la *Gemeinschaft*, popularizada por el sociólogo Ferdinand Tönnies, como expresión de la voluntad natural. La *communitas* no es el equivalente de la familia o de la iglesia, por oposición a la sociedad, regida por la voluntad racional y el derecho. La *communitas* es el sentimiento de pertenencia o vinculación social con independencia y por oposición a la estructura y la jerarquía social. En un sentido muy básico, toda *communitas* es también una comunidad emocional, pero no al revés, puesto que, repítamoslo una vez más, en la *communitas* no están fijadas las normas o estándares sociales que rigen el comportamiento emocional. El sentimiento básico de la *communitas* es el de pertenencia (*belonging*) basado en la igualdad de sus miembros y su forma básica de expresión tiene mucho más que ver con la pulsión auto-erótica que con la regulación

social de los estándares emocionales (Turner, 1969, p. 94 y ss.). Veamos esto con más detalle antes de pasar a la fraternidad o a la sororidad.

La historia intelectual de la *communitas* en el contexto de la antropología de la experiencia tiene, esencialmente, dos fuentes de inspiración: la una intelectual y la otra podríamos decir social. En el primer caso, Victor W. Turner se hizo eco de la obra de su maestro Max Gluckman (1911-1975), quien había dedicado una de las llamadas «Conferencias Frazer» a extender la idea de la muerte del rey, desarrollada por el propio Frazer a comienzos del siglo XX, a otras formas de conflictividad social, en particular las que tenían lugar como consecuencia de los distintos roles de género. Basándose en una enorme variedad de fuentes documentales, y sin haber realizado jamás lo que después se llamaría «trabajo de campo», James G. Frazer (1854-1941) había dedicado, en efecto, una gran sección de su obra magna, *La rama dorada*, a retratar un cierto tipo de ritual en el que, en muchos lugares del planeta, se daba muerte simbólica al rey (Frazer, 1911, p. 228). Los ejemplos eran innumerables. En Babilonia, nos decía Frazer, existía un festival llamado *Sacaea* en el que, durante cinco días, los señores y los esclavos intercambiaban sus lugares. En ocasiones, un prisionero ocupaba el trono hasta que le despojaban de sus ropas de monarca, para ser primero azotado y luego crucificado (Frazer, 1911, pp. 113-115).

Max Gluckman amplió la idea de Frazer y observó que de la muerte (simbólica) del rey (del país) al destronamiento (provisional) del rey (de la casa), la distancia era más pequeña de lo que pudiera parecer. Allí donde Frazer había querido dar cuenta de la acción ritual en función del ciclo estacional, la antropología de mediados del siglo XX buscó explicar estos procesos en términos de la organización social de los grupos humanos concernidos, de sus condiciones de vida y sus sistemas de creencias. Los «rituales de rebelión», como los denominó Gluckman en 1954, podían estar relacionados con la fertilidad de la tierra, como pretendía Frazer, pero tenían sobre todo lugar como formas pautadas de transgresión social (Gluckman, 1954)¹. Durante los días señalados, las mujeres zulúes (pues se trataba de mujeres) se ponían las ropas de los hombres, ordeñaban el ganado —una actividad exclusivamente masculina durante todo el año— y recorrían desnudas la aldea bailando y cantando canciones obscenas mientras los hombres y los niños permanecían escondidos en sus casas. Estas acciones se multiplicaban en otras muchas sociedades africanas. Las mujeres *tsonga* de Mozambique o las *soazi* y las *transkeian thembu* practicaban rituales similares que, aunque pudieran estar (psicológica y subjetivamente) asociados a la presencia de una divinidad femenina —como podía ser el caso de la diosa *Nomkhuwulbane* de la religión zulú—, no eran más que la expresión física de un conflicto social. Quienes se encontraban en una posición de subordinación podían humillar a sus opresores o conducirse de manera provocativa. Inspirado en la tragedia de Eurípides, Gluckman denominó a estos rituales «bacánticos», en el sentido de que las mujeres se comportaban como las protagonistas de la tragedia griega, y deambulaban por los campos y los montes «con inspirada locura y mente enajenada» (Eurípides, 2005, p. 265). Al contrario que las bacantes de Eurípides, eso sí, no se sentían obligadas a descuartizar a nadie.

De la misma manera que la obra de Frazer fue discutida por la deficiencia de sus datos empíricos, la de Gluckman recibió críticas relacionadas con el carácter estático de su teoría. Su trabajo de campo en el sudeste africano le permitía explicar la estructura social como una máquina hidráulica que, para no sobrecalentarse, debía soltar vapor al menos una vez al año. Lejos de permitir una modificación en las desiguales condiciones de partida, el ritual tenía lugar como una forma de perpetuación del estatus. Las bacantes

¹ Algunas de las críticas, sobre todo aquellas relacionadas con la estaticidad de los rituales, fueron incorporadas en (Gluckman, 1963).

podían poner el mundo patas arriba pero, acabada la fiesta, recogían los juguetes y lo dejaban todo como estaba. Al contrario que otros historiadores sociales británicos, como E. P. Thompson, por ejemplo, Gluckman no estaba especialmente interesado en la relación entre la experiencia emocional y el cambio social; su tarea no consistía en determinar cómo el fuego de la desigualdad conducía a la violencia, sino en cómo la pérdida controlada de vapor evitaba justamente ese estallido. Lejos de ser un movimiento emancipador, el ritual de rebelión estaba más próximo a la catarsis que a la revolución.

Victor Turner comenzó por cambiar el nombre a los rituales de rebelión —al fin y al cabo, parecía demasiado nombre para tan poca guerra—, pero su posición recibió las mismas críticas que las de su mentor (Turner, 1969, Capítulo 5). El gran teórico de la experiencia quería comprender las agrupaciones humanas igualitarias. Sus libros, aun muy valiosos, conservan la fascinación que sintieron muchos jóvenes de aquellos años con las experiencias psicotrópicas y las peregrinaciones a la India. Los «rituales de inversión del estatus», como pasó a llamarlos, no dejaban espacio para la improvisación, mucho menos aún para la lucha de clases o de géneros. Turner estaba interesado en los elementos estructurales del proceso, aunque, al contrario que sus antecesores, no entró a valorar ni su carácter catártico (como Gluckman) ni su relación con la mitología o los ciclos agrarios (como Frazer). Antes que preguntarse por la función social del rito, se concentró en la aparición de experiencias de vida extraordinarias, fronterizas, o, en su terminología, liminales². Para ello, comenzó por relacionar los rituales de rebelión con los rituales de paso para, en un momento posterior, desentrañar los mecanismos que hacían posible la formación de esos grupos que Gluckman había denominado «bacánticos» y que Turner llamó, en latín, *communitas*. Con esta palabra se refería a todas aquellas personas que durante un tiempo se agrupan sin atender a su previa posición social. Lejos de operar como expresión de la desigualdad estructural, el ritual de inversión propiciaba, a su juicio, la alternancia entre formas jerarquizadas y homogéneas de organización social. Un asunto éste que merece una explicación algo más detenida.

3. Homogeneidad

A la manera de los aplausos que siguen a la ejecución de una pieza musical en una sala de conciertos, la emoción contenida puede liberarse mediante la profusión de gestos claramente inapropiados tan solo unos segundos antes. Quizá el aplauso sirva para comunicar a los músicos las emociones evocadas por su talento, pero el efecto inmediato es la desaparición de las distinciones basadas en el precio de la entrada o la ubicación de la butaca. Este es un aspecto esencial de la *communitas* que no puede explicarse apelando a los estándares emocionales. Quienes accedieron a la sala por distintas puertas se confunden y se hermanan. El aplauso comunitario, el mismo que en principio sirve para enaltecer a la orquesta, fomenta un sentimiento de satisfacción y pervivencia próximo a la pulsión autoerótica, una experiencia fronteriza (o liminal) que elimina de manera provisional las jerarquías. Quienes aplauden, además, se gustan. De ahí que pueda haber miradas de reprobación hacia quien no aplaude lo suficiente o a quien lo hace en exceso, como los dos grandes peligros a los que se enfrenta la comunidad: por un lado, el de su transformación, a través de nuevos liderazgos, en una sociedad jerarquizada; por el otro, la de todos aquellos que con su silencio contribuyen al decaimiento de los lazos de hermandad recién establecidos. (Obviamente, la comunidad que responde a la música con

² Para una crítica a las nociones de liminalidad de Turner, sobre todo a partir de la obra de Rosaldo, véase (Weber, 1995).

el aplauso no tiene deseo alguno de ocupar el lugar de la orquesta y mucho menos aún pretende despedazar al director).

Esta alternancia entre el orden y el ruido es la misma que encontramos en procesos rituales más complejos, sobre todo en aquellos que, como los que ahora nos ocupan, dependen de la suspensión provisional de las normas que rigen la conducta social. La relación entre la orquesta (con sus partituras, sus grupos, sus reglas y su director) y el público que aplaude es muy similar a la que se produce entre la estructura social jerarquizada y la *communitas*.³ Muchos movimientos políticos recientes y no tan recientes, de carácter asambleario, se expresan a través de lazos comunitarios, en el sentido de Turner. Los miembros de las asambleas ciudadanas del 15-M, por ejemplo, comparten gestos y expresiones, pero su característica definitoria es su sentimiento de hermandad o pertenencia. Mientras se encuentran en mitad de la zona urbana recién arrebatada, su procedencia carece por completo de relevancia: la hija del banquero puede muy bien compartir baldosa con el inmigrante ilegal o con el mero alborotador. Al mismo tiempo, la recién formada *communitas* debe evitar, como el público que responde a la orquesta, su disolución ya sea por su transformación en partido político, (es decir: en una nueva jerarquía) o su disolución paulatina por falta de motivación. Lejos de ser un reflejo de la norma social que rige la conducta, la *communitas* es mucho más primaria y se parece mucho menos a la comunidad emocional (en el sentido de Rosenwein) que a lo que el historiador norteamericano William M. Reddy denominaba un «refugio emocional»: ese espacio al mismo tiempo íntimo y compartido en el que las normas sociales han quedado provisionalmente canceladas (Reddy, 2001, p. 128 y ss.).

La confluencia en la obra de Victor Turner de su gusto por los movimientos fraternales de los años sesenta, su afición a la India, así como sus ejemplos provenientes de comunidades monásticas tanto krisnaístas como europeas medievales no evitan que la propuesta de la *communitas* tenga muchos elementos de interés, sobre todo en lo que respecta a la formación de esas comunidades que podemos caracterizar como fraternas. Dos ejemplos servirán aquí. El primero proveniente de la historia emocional de la Revolución Francesa, el segundo de formación de sororidades en procesos rituales bacánticos.

4. Fraternidad

Para el teórico e historiador francés Pierre Rosanvallon, la igualdad social estuvo ligada, desde los inicios del mundo contemporáneo, a otras tres categorías sociopolíticas: la similaridad, la independencia y la ciudadanía (Rosanvallon, 2013, p. 14). La primera concierne a la naturaleza misma de los seres humanos, que los hace más idénticos que distintos y que, en consecuencia, limita cualquier forma de discriminación. Del convencimiento de que la diferencia engendra el odio, el sentimiento de igualdad fraterno se presenta en muchas ocasiones aderezado por el amor y atenazado por la virtud (Stendhal, 2015, p. 297). «No se puede amar sin igualdad», se decía a sí mismo el joven Julien Sorel después de que su enamorada, madame de Rênal, le hubiera pedido discreción y ordenado prudencia (Stendhal, 2015, p. 174). Recordaba entonces los versos del poeta Corneille que decían que el amor no busca la igualdad, si no que la crea. La apología del amor es una constante en el contexto de la *communitas*. Desde el ritual revolucionario al festival hindú del Holi (del que hablaremos más abajo), el sentimiento del amor se mezcla con el afán de transgresión, ya sea en un contexto sentimental o

³ Aun cuando Turner no lo cita, la alternancia entre formas estructuradas y desestructuradas de organización social es muy deudora de las ideas propuestas por Ferdinand Tönnies en relación a la dinámica entre sociedad y comunidad.

político. En 1791, también Saint-Just se mostró partidario de la misma idea: «Es en la atracción de su semejante que cada ser encuentra la garantía de su igualdad», escribió (Saint-Just, 2004, pp. 1061-1062). Obsesionado con sus orígenes humildes y con la sangrante contradicción entre la pobreza y el talento, el joven Julien siempre encontraba ocasión de recordar que sus orígenes no desmerecían su virtud, de la misma manera que su baja estatura no equivalía, sin más, a la ausencia de nobleza.

Aun cuando algunos autores refieren esta forma de igualdad a una secularización del cristianismo primitivo, no hay nada más ilustrado que esta igualdad natural apoyada en la idea, también ilustrada, de una única naturaleza humana. Auspiciada por la creencia de que, por debajo de las múltiples diferencias, todos los seres humanos se sientan siempre sobre su propio culo, como escribió sabiamente el filósofo Montaigne, la idea de una similitud anatómica permitía cuestionar la idea del privilegio natural, asentando la fraternidad política sobre la autoridad moral de la naturaleza. A fin de cuentas, ni la sangre de los nobles era azul ni los miembros del clero carecían de emociones o de instintos. Por el contrario, puesto que todos tenemos las mismas pasiones, todos debemos tener los mismos derechos. «Todos somos iguales en la naturaleza porque todos tenemos un corazón salido de las mismas entrañas», escribía de nuevo Saint-Just (Saint-Just, 2004, p. 1061).

Tampoco la independencia consistía propiamente en una característica individual, sino en una prerrogativa social. Así al menos lo habían entendido al otro lado del Atlántico, donde esta cualidad emocional se equiparaba tanto a la ausencia de subordinación como al ejercicio activo de la democracia. «Cualquier cosa que pueda contribuir a establecer alguna forma de dependencia de un hombre sobre otro debe ser proscrita en la República; el trabajo debe ser honrado, la infancia acogida y educada, la vejez respetada y alimentada, la enfermedad curada y aliviada», escribía el abogado de Toulouse y miembro de la Convención, Bertrand Barère de Vieuzac (Barère de Vieuzac, 1794, p. 3). Desde una perspectiva general, la independencia frente a los monopolios y la creencia en un libre mercado también inspiró una nueva ciudadanía definida en términos de consumo. Rousseau, que no vivió la Revolución, dejó escrito en sus *Confesiones* que su propia reforma había comenzado por la indumentaria: «Dejé a un lado el oropel y las medias blancas; adopté una peluca sencilla, dejé a un lado la espada y vendí mi reloj» (Rousseau, 1782, p. 368)⁴. La distinción entre nobles y plebeyos tendía a difuminarse en el contexto de un nuevo orden social caracterizado por la aparición de nuevas élites económicas. El incremento de las tasas de lectura no podría comprenderse sin esa afición relacionada con la compra de libros, en cuyas páginas se encontraban algunos de los textos más emblemáticos de la filosofía, pero también novelas, normalmente autobiográficas o epistolares. Son esos mismos libros los que devorará Napoleón, que dejó dicho en sus memorias: «He vivido como un oso, siempre solo en mi pequeña habitación rodeado de libros, mis únicos amigos». Como otros muchos adolescentes de la época, el joven Napoleón albergaba en su corazón la esperanza de ser un autor afamado. Así que comenzó a redactar breves tratados de historia y filosofía, un pequeño texto sobre Córcega y una novela gótica (Bell, 2015, p. 16).

Finalmente, la ciudadanía es tal vez la expresión más lograda de esta confluencia entre la igualdad social y la igualdad política. A través de su designación como miembro de una comunidad de iguales, el ciudadano se siente al mismo tiempo sujeto de derechos y responsable de acciones de naturaleza participativa. Quizá no haya mejor muestra de esta ilusión de igualdad fraterna que las asambleas y festivales revolucionarios. Los de antes y los ahora. Algunos de ellos pasarán a la historia por la profusión de gestos y

⁴ Citado por Roche (1987).

símbolos que hoy se han perdido para siempre. En el festival del 10 de agosto de 1793, por ejemplo, convocado para celebrar el derrocamiento de la monarquía, se bebió la leche que brotaba de una estatua de la libertad. La República abrió así un espacio en el que los seres humanos, sin distinción, podían encontrarse y, en palabras del propio Sieyès, «confundirse los unos con los otros, golpearse en los hombros y estar juntos» (Sieyès, 1989)⁵.

5. Sororidad

De los ejemplos señalados por Turner en relación a la formación de *communitas*, el más famoso es Halloween, una festividad en la que el protagonismo recae en los niños y en los muertos (y nada más homogéneo que los muertos o más transgresor que los niños). De los otros dos que menciona, el primero tiene lugar en Ghana y el otro en la India. Ambos son festividades de inversión del estatus por el que las mujeres se agrupan en espacios liminales caracterizados por la suspensión de la norma comunitaria y de la regla social. Por un lado, las *ashanti* de Ghana, como las *tekinam* en Guinea o las *makonde* en Tanzania, incluyen en sus danzas y cánticos tradicionales referencias de naturaleza bacántica. Por el otro, Turner menciona que, en el caso del Holi (la gran fiesta india del amor), la destrucción y renovación, la polución y la purificación del mundo, no solo ocurren en un nivel abstracto, sino en cada uno de los participantes: «Bajo el tutelaje de Kṛṣṇa, cada persona adoptará y experimentará por un tiempo el papel de su opuesto: la mujer servil actuará como el marido dominante, y viceversa», razón sobrada para que en la provincia de Braj —la misma en la que tuvo lugar la *Rāsa līlā*, la danza del amor— las mujeres puedan (jugar a) apalearse a los hombres:

Under the tutelage of Kṛṣṇa, each person plays and for the moment may experience the role of his opposite; the servile wife acts the domineering husband, and viceversa; the ravisher acts the ravished; the menial acts the master; the enemy acts the friend, the structured youth acts the rulers of the republic (Marriot, 1966, pp. 210-212)

En el caso de la India, esto también es especialmente claro en la festividad del *Teej*. Aquí también las mujeres se adornan, se reúnen, bailan, danzan y se columpian (Bhatnagar, 1988). Podrían igualmente haber montado en escobas, en cabras o en palos. Desde el punto de vista de su utillaje emocional, se trata de una dramatización sin culpa ni arrepentimiento en la que el ritual se inscribe en una licencia que podríamos considerar estético-política. Al menos durante un tiempo, quienes son estructuralmente subordinadas, y no solo ocasionalmente inferiores —como sucede en el caso de los ritos de iniciación—, experimentarán el júbilo de la liberación, sobre todo en aquellas sociedades en las que la estructura de parentesco está basada en un férreo sistema patrilineal. Si bien la festividad no supone una amenaza real para la forma en la que se negocian las relaciones de jerarquía (más bien al contrario), permite a pesar de todo traspasar la frontera de la permisividad y modificar, al menos provisionalmente, el valor de los objetos y la posición relativa de sus miembros.⁶

Esta acción combinada de la música y movimiento produce una suerte de hechizo muy similar al arrullo del que, desde tiempo inmemorial, se han servido las madres del planeta, como muy bien sabía el filósofo Platón, para dormir a sus hijos. Lo que

⁵ Hay trad. cast.: ¿Qué es el Tercer Estado? Precedido de «Ensayo sobre los privilegios», Madrid, Alianza, 2012.

⁶ «Liminality implies that the high could not be high unless the low existed» (Turner, 1969, p. 97).

desconocía el famoso filósofo griego es que ese mismo arrullo también sirve a las jóvenes indias (y a las otras) para airear sus miedos. Hay que tener presente que, aun cuando estas canciones puedan referirse a la llegada de los dioses, sobre todo cuestionan abiertamente las expectativas de los padres, hermanos y maridos de las mujeres que las cantan. Sirviéndose de la cadencia del movimiento, la música discute la desigual distribución de las herencias o del trabajo, expresan el temor de las jóvenes a ser maltratadas por sus futuras parejas o por las condiciones en las que han sido acordados sus matrimonios. Son canciones de amor y de terror. Tienen un carácter festivo, pero algunas de ellas están ligadas a la amenaza del suicidio (Skinner et al., 1994).

Sucede además que las que cantan las jóvenes indias durante el festival del *Teej* no son muy diferentes de otras que todavía se escuchan en festividades similares al otro lado del mundo, como la que tiene lugar en la pequeña localidad de Ubrique, en Cádiz (Castro Rodríguez, 2017):

Enque tú me ves chiquita
y tú chiquita me ves
no creas que he de ser escoba
que conmigo has de barrer (Peña Díaz, 2013, p. 60).

Junto con la ilusión del amor, también aparece aquí, en el sur de España, el temor a la traición, a la humillación o al abandono:

Ven acá, falso refalso
falso te vuelvo a decir
la noche que me vendiste
¿cuánto te dieron por mí? (Peña Díaz, 2013, p. 65)

En un mundo de constricciones e ilusiones tantas veces rotas, reaparece la simbología de las flores, entremezclada, como en la literatura medieval china, con la ausencia de libertad:

Un rosal cría una rosa
y una maceta, un clavel
un padre cría a una hija
sin saber para quién es (Peña Díaz, 2013, p. 112).

Frente al temor a los hombres y a las familias políticas, aparece también la *communitas* como expresión más básica de la sororidad:

Esa que está en el columpio
la que tiene el delantal
es la novia de mi hermano
pronto será mi cuñá (Peña Díaz, 2013, pp. 106-109).

El ritual sirve también a los propósitos de pregonar el ansia de libertad, de imponer la orientación sobre la propia vida:

*Mi madre quiso a un pero
y yo quiero una manzana
mi madre quiso a mi padre
y yo a quien me dé la gana* (Peña Díaz, 2013, p. 113).

Y de nuevo, una vez más, el sexo y la muerte.

*Ya se van los quintos, mare
ya se van los buenos mozos
ahora se quedan las niñas
con los viejos asquerosos* (Peña Díaz, 2013, p. 113).

6. Conclusiones

He querido defender en este texto la vigencia de la *communitas*, tal y como fue propuesta por el antropólogo Victor W. Turner. La vieja idea de la fraternidad, la misma que durante la Revolución iba acompañada, según cuenta Chateaubriand, de la expresión «igualdad, fraternidad o muerte», puede conceptualizarse fácilmente a través de la suspensión provisional del orden y el cuestionamiento de la jerarquía. Muy lejos de las comunidades emocionales, la *communitas* es, en sí misma, una comunidad de iguales, sostenida por el amor que se profesan sus miembros como parte de la misma agrupación y por oposición al mundo exterior. A la manera del público que presencia un espectáculo deportivo, o de los propios jugadores que se hermanan pese a todas sus diferencias, como los propios soldados que no reconocen más familia que sus iguales, los miembros de la *communitas* viven en un espacio liminal, fuera de la experiencia de vida ordinaria, incluso en aquellos casos en los que, como las órdenes franciscanas o el vaishnavismo medieval, convierten lo provisional en el modo de vida ordinario.

7. Bibliografía

- Barère de Vieuzac, B. (1794). Premier rapport fait au nom du Comité de salut public, sur les moyens d'extirper la mendicité dans les campagnes, & sur les secours que doit accorder la République aux citoyens indigents: Séance du 22 floréal ([Reprod.]) / par M. Barère; [à la] Convention nationale. De l'Imprimerie nationale. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k429869>
- Bell, D. A. (2015). *Napoleon: A Concise Biography*. Oxford University Press.
- Bhatnagar, M. (1988). The Monsoon Festival Teej in Rajasthan. *Asian Folklore Studies*, 47(1), 63-72. <https://doi.org/10.2307/1178252>
- Castro Rodríguez, M. J. (2017). *Ubriqué de los columpios*. Diputación de Cádiz.
- Elias, N. (2016). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogénéticas y psicogénéticas*. Fondo de Cultura Económica.

- Eurípides. (2005). Las Bacantes. En J. M. Labiano (Ed.), *Tragedias III*. Cátedra.
- Frazer, J. G. (1911). *The golden bough: A study in magic and religion: Vol. III. The Dying God* (3d ed., rev.enl.). Macmillan.
- Gluckman, M. (1954). *Rituals of Rebellion in South-east Africa*. Manchester University Press.
- Gluckman, M. (1963). *Order and rebellion in tribal Africa*. Cohen & West.
- Goffman, E. (1956). *The presentation of self in everyday life*. University of Edinburgh.
- Marriot, M. (1966). The Feast of Love. En M. B. Singer (Ed.), *Krishna: Myths, rites, and attitudes*. East West Center Press.
- Moscoso, J. (2011). *Historia cultural del dolor*. Taurus.
- Moscoso, J. (2016). From the History of Emotions to the History of Experience: A Republican Sailor's Skechbook in the Civil War. En L. E. Delgado, P. Fernandez, & J. Labanyi (Eds.), *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History (18th Century to the Present)*. Vanderbilt Univ Pr.
- Moscoso, J. (2021). Emotional experiences. *History of Psychology*, 24(2), 136-141. <https://doi.org/10.1037/hop0000182>
- Peña Díaz, M. A. (Ed.). (2013). *Coplas de columpio de la tradición oral de Ubrique (Cádiz)*. Alcalá de Henares: Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá, Centro de Estudios Cervantinos; Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=559652>
- Reddy, W. M. (2001). *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge University Press.
- Roche, D. (1987). *The People of Paris: An Essay in Popular Culture in the 18th Century*. University of California Press.
- Rosanvallon, P. (2013). *The Society of Equals*. Harvard University Press.
- Rosenwein, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press.
- Rousseau, J.-J. (1782). *Les Confessions. Texte du manuscrit de Genève*. Groupe «Ebooks libres et gratuits».
- Saint-Just, A.-L.-L. de. (2004). De la nature, de l'état civil, de la cité. En A. Kupiec & M. Abensour (Eds.), *Oeuvres complètes*. Gallimard.
- Scheer, M. (2012). Are Emotions a Kind of Practice (and is That what Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Defining Emotion. *History and Theory*, 51, 193-220.
- Sieyès, E.-J. (1989), Essai sur les privilèges. En *Œuvres de Sieyès en Oeuvres de Sieyès (M. Dorigny, Ed.; [Reprod. en fac-sim, Vol. 1-3]. EDHIS*.
- Skinner, D., Holland, D., & Adhikari, G. B. (1994). The Songs of Tij: A Genre of Critical Commentary for Women in Nepal. *Asian Folklore Studies*, 53(2), 259-305. <https://doi.org/10.2307/1178647>

- Stearns, P. N., & Stearns, C. (1985). Emotionology: Clarifying the study of the history of emotion. *American Historical Review*, 90, 813-836.
- Stendhal. (2015). *Rojo y negro*. Penguin Classics.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press.
- Weber, D. (1995). From Limen to Border: A Meditation on the Legacy of Victor Turner for American Cultural Studies. *American Quarterly*, 47(3), 525-536. <https://doi.org/10.2307/2713299>

Por una fraternidad independiente: De la fantasía de la individualidad a la política del cuidado.

Inés Campillo
Universidad Complutense de Madrid (UCM)*

Recibido: 22/02/2021
Aceptado: 29/04/2021

Resumen: Coincidiendo con la reedición de *El eclipse de la fraternidad* de Antoni Domènech, y a modo de homenaje, el presente artículo plantea una reflexión en torno a la noción de fraternidad heredada de la tradición emancipadora. En concreto, el primer apartado desvela los presupuestos sobre los que se levanta el ideal de fraternidad, en especial, los sesgos de género de las ideas de individuo e in/dependencia con las que este se asocia. Frente a las deficiencias de esta conceptualización, se propone una recuperación y reformulación de tal ideal ético-político que sea capaz de visibilizar los cuidados y las interdependencias propias de los vínculos sociales. El segundo apartado avanza, a grandes pinceladas, cómo podrían ser unas políticas públicas que promovieran una fraternidad interdependiente.

Palabras clave: fraternidad, individualidad, autonomía, cuidados, interdependencia

Towards an interdependent fraternity: From the fantasy of individuality to care politics

Abstract: Coinciding with the reprint of *El eclipse de la fraternidad*, and as a tribute to the author, Antoni Domènech, this article offers a reflection on the notion of fraternity inherited from the emancipatory tradition. Specifically, the first section reveals the assumptions on which the ideal of fraternity is built, especially, the gender biases of the ideas of individual and in/dependence that lie underneath it. Confronted with the deficiencies of this conceptualization, a recovery and reformulation of such an ideal is proposed, one that may be capable of drawing attention to the care work and interdependencies inherent to social ties. The second section puts forward, in broad strokes, what public policies that promote an interdependent fraternity could be like.

Keywords: fraternity, individuality, autonomy, care, interdependence

Sumario: 1. El eclipse de la fraternidad. 2. La fantasía de la individualidad y el eclipse de los cuidados. 3. Políticas para una fraternidad interdependiente: ¿Qué hacer con los cuidados? 4. Referencias.

* ines.campillo@ucm.es

1. El eclipse de la fraternidad

Como advertía Antoni Domènech en su ya clásico libro cuyo título encabeza este epígrafe, la fraternidad ha sido la gran olvidada de la divisa revolucionaria «Libertad, Igualdad, Fraternidad». Esta metáfora de la fraternidad añadía dos matices a los objetivos emancipadores de la libertad y la igualdad: por un lado, servía para subrayar la pretensión de universalizar la libertad republicana, incluyendo en ella a las «clases domésticas»; por otro, permitía afirmar el vínculo afectivo que une a los individuos (Domènech, 2004, 1993). Aunque el primer matiz ha perdurado en el tiempo, el segundo ha tendido a ir desapareciendo de las demandas de las corrientes emancipadoras.

Se ha interpretado que el olvido de este segundo matiz estaría vinculado al eclipse de la ética social en el pensamiento revolucionario, a un escepticismo creciente en relación a la posibilidad de fundamentar moralmente la acción política emancipadora en las sociedades capitalistas altamente complejas (Domènech, 1993; Rendueles, 2015). Para César Rendueles, el eclipse de la ética de la fraternidad habría facilitado, a su vez, el ocultamiento de los cuidados por parte de esa tradición, que los habría conceptualizado o bien como dependencias y sumisiones propias de la vida privada, o bien como fruto de las preferencias de individuos racionales.

No obstante, en los últimos años el feminismo ha introducido la cuestión de la vulnerabilidad y los cuidados en el programa de la izquierda, forzando un diálogo con la tradición emancipadora y desvelando los olvidos sobre los que esta se levantaba. Sin duda, la crisis del coronavirus también ha puesto de manifiesto tanto la falta generalizada de cuidado a la que nos habían abocado décadas de capitalismo neoliberal como la importancia ético-política de los cuidados y las interdependencias (The Care Collective, 2020). En este contexto, plantearé una reflexión en torno a la noción de fraternidad y a sus presupuestos implícitos sobre el individuo y la in/dependencia, y propondré una recuperación y reformulación de tal ideal que sea capaz de visibilizar los cuidados y las interdependencias propias de los vínculos sociales. Para ello, dividiré el texto en dos apartados: en el primero abordo la cuestión filosófica de fondo, mientras que en el segundo intento imaginar, con unas pinceladas, qué tipo de políticas podrían promover una fraternidad interdependiente y no androcéntrica.

2. La fantasía de la individualidad y el eclipse de los cuidados

Como ya he apuntado, el ideal de la fraternidad en el pensamiento revolucionario remitía a la importancia del vínculo afectivo que une a los individuos y se proponía así «como cemento o nexo necesario o privilegiado de una sociedad de individuos libres e iguales» (Domènech, 1993: 51). Sin embargo, tal y como señala el propio Domènech, la afirmación de ese vínculo tuvo dos tipos de interpretaciones en la tradición emancipadora. Por un lado, una interpretación pagana, heredera de la teoría aristotélica de la amistad, enfatizaría la necesidad de reemplazar los vínculos afectivos y sociales tradicionales, asociados con la sumisión y la dependencia, por vínculos libres y horizontales. Frente a las normas y costumbres sociales heredadas del Antiguo Régimen, este ideal de fraternidad remitiría a una ética social que entendería que la aspiración a la virtud, a la buena vida, sólo puede darse entre individuos autárquicos que se relacionan entre sí, se hacen de espejo y se troquelan los unos a los otros (Domènech, 1993: 55-56). Por otro lado, encontraríamos una interpretación cristiana de la fraternidad, que la entendería como un mandato moral privado («amarás al prójimo como a ti mismo»), desligado de la acción política. En este segundo sentido, la fraternidad no se diferenciaría de la caridad.

Si bien ambas interpretaciones estaban presentes en la idea de fraternidad que apareció en el escenario político a finales del siglo XVIII, lo cierto es que la segunda acabaría imponiéndose e inspiraría a las asociaciones filantrópicas y, más recientemente, a las organizaciones humanitarias. Probablemente por ello la fraternidad desapareció progresivamente de las demandas de los movimientos emancipadores. El cuidado del vínculo social se consideraría desde entonces una cuestión privada y menor, lejana de las preocupaciones revolucionarias.

En verdad, no está claro que el triunfo de la versión éticamente exigente de la fraternidad -la que Domènech llama pagana-, con su énfasis en el individuo autónomo y las relaciones horizontales, no hubiera traído consigo también el desprecio del vínculo afectivo y de las relaciones de cuidado, especialmente las familiares y domésticas, que aparecen siempre en esta tradición como sinónimo de minoría de edad y de dependencia. Y es que ambas interpretaciones de la fraternidad parecen reproducir lo que Almudena Hernando ha llamado «la fantasía de la individualidad», que se levanta precisamente sobre la negación de tales afectos y relaciones (Hernando, 2012).

Desde el punto de vista de la reflexión feminista sobre la vulnerabilidad y los cuidados, el problema de la fraternidad tal cual ha sido interpretada por ambas tradiciones es, por tanto, el problema del ideal de individuo en el que se apoya y que se consolida entre los siglos XVII y XVIII, coincidiendo con la formación del capitalismo, los Estados soberanos y los saberes tecnocientíficos: un individuo autárquico e independiente que se define a sí mismo sobre «la negación de los vínculos que enlazan cada vida singular con el mundo y con los demás» (Garcés, 2013: 32). El individuo moderno, tal y como lo conciben los teóricos del contrato social, es un varón cabeza de familia que deja fuera del contrato, precisamente, las relaciones de dominio y dependencia que mantiene en el ámbito doméstico con la mujer y los hijos (Pateman, 1995). Además, es aquel que controla el mundo tecnológicamente gracias al conocimiento científico, aquel que por primera vez en la historia se percibe de manera aislada y separada del mundo y del grupo al que pertenece, porque no cree ya que la clave de su fuerza y de su seguridad resida en esa pertenencia, «sino en su capacidad de razonar» (Hernando, 2012: 35).

El ideal de individuo moderno se construye, pues, sobre la negación y la ocultación de la vulnerabilidad humana y de las interdependencias a las que nos aboca. Se entiende que la vulnerabilidad y la dependencia son estados puntuales, transitorios, característicos de los extremos llamados «pasivos» de la vida (la primera infancia y la vejez) o, a lo sumo, un estado propio únicamente de los «otros»: las mujeres, las personas pobres, las personas con discapacidad, los pueblos no europeos. La dependencia se presenta, así, como la condición opuesta a la independencia, una condición caracterizada por la falta de poder en las relaciones con el mundo y con los otros, por la incapacidad de hacer un uso autónomo de la propia razón, de la propia voluntad.

Sin embargo, la idea del individuo autárquico e independiente no deja de ser una fantasía. La vulnerabilidad es constitutiva de la vida humana y la interdependencia es la condición normal de las relaciones humanas. Necesitamos de vínculos sociales, redes de afectos y cuidados a lo largo de toda nuestra vida, también cuando somos adultos sanos y adultas sanas, «porque la vinculación a un grupo es fundamental para generar sensación de seguridad» (Hernando, 2012: 109). Como dice Joan Tronto, somos *homines curans*:

Mientras que los individuos, y su libertad, aún pueden importar mucho, tiene poco sentido pensar en los individuos como si fueran Robinson Crusoe, completamente solos, tomando decisiones. En vez de eso, todos los individuos operan con, a través de, o distanciándose de relaciones con otros. Esos otros están en diferentes estados de provisión o de necesidad de cuidados (Tronto, 2017: 32).

Es más, gracias a esos otros, entre ellos, en primer lugar, nuestros familiares, llegamos a convertirnos en «razonadores prácticos independientes» y florecer como seres morales virtuosos (MacIntyre, 2001). No obstante, tanto la historia de la filosofía moral en Occidente como la tradición política emancipadora han tendido a despreciar la importancia de los vínculos afectivos, los cuidados y las interdependencias.

Esto no quiere decir que estas tradiciones no hayan reflexionado en absoluto sobre la vulnerabilidad y la dependencia, pero lo han hecho desde una perspectiva muy limitada. Vulnerabilidad y dependencia se han entendido como sinónimo de sumisión política (y psicológica, en muchos casos) y/o como sinónimo de imposibilidad de generar renta (Fraser, 2015). Tanto en Aristóteles y la tradición republicana clásica, como en Locke y la tradición liberal moderna, el estatuto de ciudadano libre se vincula a la posesión de propiedades y rentas. En *El ascenso de las incertidumbres*, Robert Castel explicita este último sentido de la vulnerabilidad y la amenaza que supone para la capacidad de convertirse en individuo autónomo:

El individuo social no es una entidad que caiga del cielo armado de sus capacidades. Para ser capaz de actuar por sí mismo, el individuo necesita lo que yo llamo *apoyos*. La historia social muestra que, para liberarse de la necesidad y ser capaz de comportarse como un agente responsable, el individuo moderno necesita antes de nada el soporte de la propiedad. Esto es por lo que los proletarios y otros desafortunados no tenían el estatus de individuos propiamente dicho (Castel, 2010: 165).

En este sentido, se entiende que el periodo del capitalismo de bienestar de posguerra, con su garantía de pleno empleo y su extensión de derechos y protecciones, habría supuesto la democratización de la posibilidad de ser individuos a la mayoría de la población, mientras que el capitalismo neoliberal y su programa liberalizador estaría minando la capacidad de la gente para convertirse en individuos, fisurando su identidad y corroyendo su carácter (Sennet, 2005; Castel, 2010). La seguridad y la independencia se ganan, pues, con el acceso a la renta y a la propiedad.

Este tipo de enfoque de la vulnerabilidad está en línea con las perspectivas clásicas tanto del contractualismo moderno como del marxismo. El contrato sellaba el vínculo entre propiedad, libertad e individualidad: los individuos que se ponían de acuerdo para firmar el contrato social eran varones blancos propietarios. Los derechos de ciudadanía y la estrenada democracia hacían referencia a ellos, y no a las mujeres u otras poblaciones subalternas, porque ellas pertenecían a la esfera de la necesidad, ellas no eran propietarias sino propiedad de sus maridos, no portaban armas ni podían defender a la patria, carecían, pues, de la capacidad de autogobierno. Como he apuntado anteriormente, Carole Pateman fue una de las primeras teóricas feministas en desvelar rigurosamente el contrato sexual que escondían las teorías del contrato social (Pateman, 1995). Más tarde, el marxismo incluiría a todos los varones en esa concepción de ciudadanía, porque al fin y al cabo todos eran propietarios -al menos- de su fuerza de trabajo. El individuo moderno y el individuo fraterno han sido típicamente un varón. Como han constatado las teóricas feministas, para que la mitad de la humanidad pudiera vivir la ficción de haber trascendido su condición dependiente, la otra mitad hubo de especializarse en atender a las los cuidados y las relaciones (de hecho, como nos recuerda Fraser (2015), durante décadas los derechos sociales de las mujeres se derivaron precisamente del cumplimiento de esa función). No se trata de negar la importancia de la independencia y la autonomía - aspiraciones que han sido claves para las mujeres-, sino de ser capaces de no pensar en ellas como diametralmente opuestas a la dependencia y la subordinación. En este sentido,

quizá valga la pena reconocer que la autonomía es siempre una «autonomía relacional» (Mackenzie y Stoljar, 2000).

Esta conceptualización moderna de la vulnerabilidad y la dependencia es, como decíamos, muy limitada: asocia la individualidad con la seguridad que proporciona la propiedad, pero olvida que la seguridad se deriva también, y principalmente, de la pertenencia a redes de afectos, cuidados e interdependencias. Dicho de otro modo, estas redes fraternales primarias son las que nos permiten, por extensión, entender la importancia del ideal ético de la fraternidad. El proyecto fraternal no puede basarse, pues, en una concepción del individuo como «yo desvinculado» (Sandel, 1984), sino que debe reconocer la relevancia del principio comunitario, esto es, de los lazos sociales, el apoyo mutuo y los cuidados. Como se lamentaba Gerald Cohen en «¿Por qué no el socialismo?», no hay proyecto socialista igualitarista posible si se renuncia al principio comunitario. El cuidado comunitario, el cuidado fraternal, es condición de posibilidad de cualquier proyecto realmente igualitarista (Cohen, 2001).

Parece obvio, pues, que merece la pena repensar y reconfigurar la noción de fraternidad, de modo que no se apoye en la fantasía de la individualidad del sujeto moderno, sino que ponga en valor los cuidados, las interdependencias y la comunidad. Al mismo tiempo, hay que aspirar a que estas interdependencias estén libres de dominación. Cualquier proyecto político emancipador contemporáneo debe recuperar el ideal de la fraternidad, pero debería hacerlo teniendo en cuenta estas cuestiones. Es más, si la imagen de la fraternidad fue una metáfora potente para el movimiento revolucionario de finales del siglo XVIII y apuntaba los retos del proyecto emancipador (universalización de la igualdad y la libertad), quizá la sororidad sería una metáfora más adecuada para poner en valor los cuidados y «desandrocentrizar» los proyectos emancipadores.

3. Políticas para una fraternidad interdependiente: ¿Qué hacer con los cuidados?

Hasta muy recientemente, la fantasía de la individualidad ha sido mantenida no sólo por la tradición anticapitalista, sino también por el feminismo dominante, especialmente en nuestro país. Durante años, el feminismo español, muy influenciado por el pensamiento ilustrado, apostó por incorporar a las mujeres a la categoría de individuo autárquico e independiente y evitó incluir los cuidados y las políticas familiares entre sus principales reivindicaciones, por miedo a reforzar la tradicional ideología familiarista heredada del régimen franquista (Valiente, 1997; León, 2007). Esa apuesta podía ser comprensible en la España de finales de los años setenta y ochenta; no obstante, hace tiempo que ha dejado de tener sentido.

La vida y las aspiraciones de las mujeres españolas, especialmente de las jóvenes, se han transformado radicalmente desde los noventa: ahora son mayoría en los estudios universitarios, gozan de tasas de actividad cercanas a las de sus homólogas danesas o noruegas y presentan actitudes de género mayoritariamente igualitarias, lo que ha traído consigo cambios significativos en la estructura familiar. Actualmente, los hogares de dos sustentadores son la norma en nuestro país, si bien los hogares unipersonales (en su mayoría, formados por personas mayores) y los monoparentales (mayoritariamente encabezados por mujeres) son los que más crecen. Estas transformaciones sociodemográficas han quebrado el modelo tradicional de reparto de las tareas de cuidados, representado por la familia de varón sustentador y mujer ama de casa, y han dado paso a lo que la economía feminista ha llamado la «crisis de los cuidados» (Pérez Orozco, 2006). La quiebra del modelo previo de las responsabilidades sobre los cuidados, agravada por la crisis económica, las políticas de austeridad y el crecimiento de la desigualdad, provoca, como ha subrayado Yayo Herrero, una «tensión estructural (...)

entre la cantidad de tiempo que hace falta para cuidar cotidianamente de la vida humana y la dificultad creciente que hay para poder sacar esos tiempos de cuidados» (Herrero, 2016)

El reconocimiento de esa crisis de los cuidados ha abierto un prolífico terreno de reflexión en torno a los cuidados, tanto en el campo de la investigación como en el del activismo. En la actualidad existe un consenso en el feminismo acerca de la necesidad de visibilizar, valorizar y redistribuir socialmente los cuidados, un consenso que, como consecuencia del auge de este movimiento, se ha trasladado al discurso y la agenda de los partidos de centro-izquierda e izquierda. Las y los representantes de Unidas Podemos y Más País utilizan la expresión «poner la vida en el centro» y en los programas electorales de ambos partidos encontramos apartados sobre «economía de los cuidados» y «cuidados», respectivamente. No obstante, la mayor parte de las propuestas de política pública que se proponen en esos apartados no son especialmente novedosas, ni parecen suponer una ruptura con el marco clásico del feminismo socialdemócrata (Campillo, 2019).

Y es que, si existe un consenso declarado en la apuesta por poner la vida en el centro, éste se quiebra cuando se trata de materializar esa máxima en términos de propuestas de políticas públicas. No se trata únicamente de una generalizada falta de imaginación política, sino que los conflictos acerca de qué propuestas son prioritarias se derivan, a mi parecer, de una confusión o una contradicción en la que caen los diagnósticos dominantes en el feminismo académico y en el de los partidos políticos de izquierda. Aunque parten de la declarada necesidad de valorizar los cuidados, los afectos y las interdependencias, estos diagnósticos acaban primando un enfoque de igualdad de género centrado en el empleo. En realidad, si esto ocurre es porque parece considerarse que ambos objetivos - valorizar los cuidados y promover la igualdad de género en el empleo- son intercambiables o van de la mano. De ahí que el debate sobre los cuidados se confunda o solape con el debate sobre la desigualdad de las mujeres en el mercado de trabajo en sus diversas facetas: brecha salarial, segregación laboral, techo de cristal, feminización de la precariedad y el desempleo, etc.

Es obvio que ambos debates están relacionados, pero no debería darse por hecho que son el mismo. Es necesario combatir la brecha salarial, la segregación laboral y el techo de cristal. La igualdad de trato en el empleo debe ser un objetivo de cualquier programa de políticas públicas feministas, pero es dudoso que deba ser el principal de las políticas de cuidados. El problema de los cuidados y la crisis de los cuidados en nuestras sociedades capitalistas neoliberales desborda el problema de la división sexual del trabajo y la desigualdad de las mujeres en el empleo. La falta de renta y de tiempo para cuidar dignamente, así como los derechos de la infancia y de las personas mayores y en situación de dependencia, no quedan resueltos ampliando el número de mujeres empleadas a tiempo completo, flexibilizando el tiempo de trabajo, universalizando la educación infantil de 0 a 3 años, equiparando el permiso de paternidad al de maternidad, o construyendo más plazas en residencias. Por decirlo de otra manera, el problema de los cuidados tiene menos que ver con la discriminación de las mujeres en el mercado de trabajo y más que ver con la precariedad laboral y la inseguridad económica, con los precios de la vivienda, con la pobreza infantil, con el bienestar infantil y de las personas mayores y/o en situación de dependencia, con la falta de derechos de las personas cuidadoras, formales e informales, y con el deseo de cuidar de amplias capas sociales.

Sin embargo, los diagnósticos dominantes siguen mirando a los cuidados sólo desde el mundo de la producción y entienden que el principal problema con ellos son las desigualdades de género que estos generan en el mercado de trabajo. Si el problema es la mayor implicación de las mujeres en las tareas de cuidados, las soluciones de política

pública que se proponen pasan por liberarlas de esas cargas, promoviendo una cierta corresponsabilidad con los hombres. De este modo, lo que estos diagnósticos esconden es un profundo androcentrismo: la solución al problema de los cuidados pasa por promover políticas de individualización a través del empleo, dirigidas a que las trayectorias vitales de las mujeres se parezcan cada vez más a las tradicionalmente masculinas: trayectorias laborales a tiempo completo y ascendentes, y con poco tiempo para los cuidados, que siguen connotándose negativamente, como un lastre que impide desplegar todo nuestro potencial como individuos trabajadores. Se supone de forma irrealista que la escasez de tiempo de cuidados derivada de la participación laboral a tiempo completo de las mujeres quedará paliada con la implicación en ellos de los varones y el refuerzo de diversas instituciones y servicios de atención y cuidados (Campillo y Del Olmo, 2018).

No obstante, me parece que poner el foco en la participación paritaria a tiempo completo en el mercado de trabajo difícilmente puede ayudarnos a visibilizar y valorizar la cantidad de tiempo y energías que requieren las tareas de cuidados. Reconocer la vulnerabilidad humana, los cuidados y las interdependencias es incompatible con diagnósticos y propuestas que siguen manteniendo la ficción de la individualidad, asociando independencia y valor social con empleo, y dependencia y cargas familiares con cuidados, sin cuestionar la «caja negra» del mercado de trabajo y de nuestro sistema de redistribución de la renta, como base de nuestros derechos de ciudadanía.

¿Qué estrategia sería necesaria para romper esa perspectiva androcéntrica y promover una fraternidad interdependiente, que visibilice y ponga en valor los cuidados? En la línea de Nancy Fraser (2015), creo que la estrategia debería ser conseguir una organización del bienestar que nos concibiera a todos y todas, más que como individuos trabajadores y trabajadoras, como personas vulnerables e interdependientes. Esto es, el problema no debería ser la menor participación laboral de las mujeres, sino la excesiva dedicación al empleo de hombres y mujeres, que resulta incompatible con los cuidados y el cultivo de los vínculos sociales. La solución no pasa, pues, por que la vida de las mujeres se parezca cada vez más a la vida tradicionalmente masculina, sino al revés, que la vida de los hombres se parezca cada vez más a la tradicionalmente femenina.

En términos de políticas públicas, esta estrategia podría concretarse en la reducción radical del tiempo de trabajo, más allá de las 35 horas. Si la jornada semanal fuera de 20 o 25 horas, no sólo repartiríamos el empleo y reduciríamos el paro, sino que tendríamos más tiempo para cuidar o para dedicarnos a otras tareas no monetizadas pero socialmente valiosas. Es más, como señala la New Economics Foundation en su informe *21 hours* (2010), una jornada así también nos ayudaría a combatir el consumismo y reducir las emisiones de dióxido de carbono y otros gases de efecto invernadero. Estas son precisamente las justificaciones de la propuesta de la jornada semanal de cuatro días o 32 horas que acaba de entrar en la agenda política española, de la mano de la Plataforma 4suma, Más País y Compromís, y que podría ser el primer paso hacia el horizonte de una reducción aún mayor del tiempo de trabajo. Del mismo modo, aparte de la reducción generalizada de la jornada semanal, habría que contemplar y garantizar la posibilidad de reducir o interrumpir el empleo por diferentes motivos (cuidados, formación, participación política) en diversos momentos del ciclo vital, sin riesgo de caer en la pobreza.

En segundo lugar, unas políticas públicas dirigidas a promover una fraternidad interdependiente deberían desligar de una vez por todas el derecho a la existencia de la participación en el empleo. La vinculación entre empleo, bienestar y renta, establecida en la época dorada del capitalismo del bienestar, ya era injusta entonces por su sesgo masculino y productivista, pero seguir manteniendo esa vinculación en el contexto actual,

con mercados de trabajo profundamente precarizados, resulta especialmente escandaloso. Necesitamos introducir fórmulas de garantía de renta, sea la Renta Básica Universal o una combinación de renta garantizada de ciudadanía y ampliación de las prestaciones de bienestar (prestaciones monetarias por hijo a cargo, vivienda, servicios de atención a domicilio), especialmente para familias con criaturas o personas en situación de dependencia a su cargo. Como se podía leer en una pancarta de la manifestación del 8M de 2019 en Madrid: «queremos dinero, trabajo nos sobra». En suma, la agenda no debería ser tanto emancipar el trabajo, como emanciparse del trabajo.

Sin ser las únicas, creo que estas dos medidas permitirían liberar tiempo de vida, ofreciendo a hombres y mujeres las condiciones tanto materiales como mentales para cuidar y cultivar los lazos sociales. O, dicho de otro modo, ambas medidas contribuirían a crear espacios en los que mujeres y hombres puedan configurar por sí mismos «el sentido de su existencia, adquieran su propio concepto de buena vida en la autodefinición de esa existencia, y lo realicen automodelándose y modelándose mutuamente en condiciones aceptables de libertad e igualdad, es decir: fraternalmente» (Domènech, 1993: 72).

4. Bibliografía

- Campillo, I. (2019). 'Políticas feministas para el 99%'. *La maleta de Portbou*, nº 37, sept-oct, 78-84. Disponible en: <https://lamaletadeportbou.com/articulos/politicas-feministas-99/>
- Campillo, I. y Del Olmo, C. (2018). 'Reorganizar los cuidados. ¿Y si dejamos de hacernos las suecas?'. *Viento Sur*, n. 156, 77-86. Disponible en <https://vientosur.info/viento-sur-156-ya-en-abierto/>
- Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, G. A. (2001). '¿Por qué no el socialismo?'. En R. Gargarella y F. Ovejero (coord.). *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.
- Domènech, A. (1993). '... y fraternidad'. *Isegoría*, (7), 49-77. Doi: 10.3989/isegoria.1993.i7.309
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra.
- Hernando, A. (2012). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Katz.
- Herrero, Y. (2016). *La crisis de los cuidados en el capitalismo global. Entrevista con Yayo Herrero*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=784o9OrRNEc>
- León, M. (2007). 'Speeding up or holding back? Institutional factors in the development of childcare provision in Spain', *European Societies*, 9(3), 315-37. Doi: 10.1080/14616690701314234
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.
- Mackenzie C. y Stoljar, N. (ed.) (2000). *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press.
- New Economics Foundation (2010). *21 hours. Why a shorter working week can help us all to flourish in the 21st century*. Disponible en: <https://neweconomics.org/2010/02/21-hours>

- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pérez Orozco, A. (2006). 'Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico'. *Revista de Economía Crítica*, 5, pp. 7-37.
- Rendueles, C. (2014). 'Emancipación, cuidado y codependencia'. *Isegoría*, (50), 167–187. Doi: 10.3989/isegoria.2014.050.09
- Rendueles, C. (2015). 'Fraternidad, codependencia y cuidado mutuo. Las condiciones sociales y éticas de la emancipación'. En C. Jiménez y A. Tauss (eds.). *¿Pensar el fin del capitalismo? Escenarios y estrategias de transformación socio-ecológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rendueles, C. (2020). *Contra la igualdad de oportunidades. Un panfleto igualitarista*. Barcelona: Seix Barral.
- Sandel, M. J. (1984). The Procedural Republic and the Unencumbered Self. *Political Theory* 12(1), 81-96. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/191382>
- Sennet, R. (2005). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- The Care Collective (2020). *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*. London: Verso.
- Tronto, J. (2017). There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism. *International Journal of Care and Caring* 1(1), 27-43. Doi: 10.1332/239788217X14866281687583
- Valiente, C. (1997). *Políticas públicas de género en perspectiva comparada: la mujer trabajadora en Italia y España (1900-1996)*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Fraternidad/sororidad y hegemonía

Fernando Broncano

Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y Literatura
Universidad Carlos III de Madrid*

Recibido: 30/01/2021

Aceptado: 15/03/2021

Resumen: La emergencia de movimientos sociales que representan estrategias de emancipación y de reclamaciones de agravios diferentes ha supuesto varias conmociones en el pensamiento político contemporáneo. El abandono de la idea de un sujeto histórico único está en la base de distintas respuestas como las de «multitud» o «articulación» de reclamaciones. La tesis de este trabajo es que el pensamiento interseccional permite entender mejor estas transformaciones si acompañamos las ideas de articulación de una distinción entre la fraternidad basada en experiencias compartidas y la solidaridad basada en el acompañamiento a las diferentes demandas sociales.

Palabras clave: Interseccionalidad, fraternidad, solidaridad, hegemonía, populismo, movimientos sociales

Fraternity/Sorority and Hegemony

Abstract: The emergence of social movements representing strategies of emancipation and claims of different grievances has brought several shocks to contemporary political thought. The abandonment of the idea of a single historical subject is at the basis of different responses such as those of «multitude» or «articulation» of claims. The thesis of this paper is that intersectional thinking allows us to better understand these transformations if we accompany the ideas of articulation with a distinction between fraternity based on shared experiences and solidarity based on the accompaniment of different social claims.

Keywords: Intersectionality, fraternity, solidarity, hegemony, populism, social movements.

* fernando.broncano@uc3m.es

1. Fricciones, intersecciones, articulación

La era de los movimientos sociales desbordó y tal vez desbancó a las formas políticas basadas en la identidad. Es una de las convicciones que posiblemente la postmodernidad haya convertido en irreversible. Las identidades fuertes, como se sabe, fueron durante décadas los asientos de las políticas de emancipación y resistencia. Identidades como la clase, el género, la raza y la etnia cultural. Desde el siglo XIX se sucedieron las expresiones de malestar y las luchas por la emancipación basadas en las situaciones objetivas de la posición social de la identidad y en la conciencia de tal identidad y de sus intereses objetivos. En *Historia y conciencia de clase* encontramos una construcción argumentativamente compleja de las políticas de identidad proletaria y de su interés universal en la superación de la sociedad de clases. En los años setenta, las políticas de la diferencia extendieron los argumentos de Lukàcs o se aplicaron a otras identidades: la *autonomia operaia*, el feminismo de la diferencia, el modelo centro-periferia en las luchas del tercer mundo, etc. Los neonacionalismos y fundamentalismos tardíos del siglo XX también obedecieron a esta lógica, llenando el mundo de variadas formas de supremacismo. Estas políticas de la identidad con distintos sujetos históricos pronto habrían de chocar entre sí y, sobre todo, verse sometidas a la interpelación de movimientos sociales que no encajaban en esas políticas y, a veces, las despreciaban abiertamente.

A pesar de que las identidades sigan siendo una fuerza cultural y política notable, como predecía Manuel Castells en el segundo volumen de su trilogía sobre la sociedad de la información (Castells, 1997), lo cierto es que, si miramos hacia atrás en la historia reciente, las más importantes transformaciones culturales y sociales han llegado de los movimientos sociales. Hay una larga literatura sociológica sobre estos movimientos, aunque no demasiada, o al menos no demasiado explícitamente en la existente, en lo que respecta a su importancia cultural y su capacidad para reconfigurar la política del presente. Este análisis es cada vez más urgente si atendemos al hecho de que la convivencia de las políticas impulsadas por la identidad y las impulsadas por demandas centradas en problemas, daños y agravios específicos no siempre encajan y no permiten la elaboración de filosofías políticas adecuadas a un mundo complejo como el que vivimos. Por citar un ejemplo, el activismo por la acogida de refugiados y por la integración de la emigración, en nuestros estados en los que la condición de expatriado comienza a ser estructural, no acaba de encajar con ninguna de las formas políticas tradicionales. Por movimientos sociales se entienden grandes movilizaciones de gente alrededor de objetivos específicos (la paz, la energía nuclear, la violencia de género, la globalización, etc...) que en momentos particulares, en los que se abren ciertas ventanas de oportunidad, producen eventos de gran importancia visual, aunque puedan ser episódicos y que, gracias a estos eventos (Seattle, 15M, manifestaciones feministas 8M), perviven durante tiempos largos, constituyéndose en zonas de activismo político generalmente al margen de las organizaciones tradicionales como partidos y sindicatos. Generan incluso redes organizativas muchas veces bajo formas o expresiones anarquizantes o asamblearias que sostienen estas formas de activismo. ¿Cómo transforman estos movimientos las subjetividades, crean fracturas en las identidades y modifican las concepciones de una democracia avanzada?

Una de las facetas más intrigantes de los movimientos sociales es que resisten a ser emparejados con las categorías identitarias al uso. Por un lado, algunos movimientos sociales son transversales y recorren identidades muy diversas creando formas de solidaridad insólitas de otro modo. Por ejemplo, los movimientos asociados con el ecologismo movilizaron y movilizan a miembros de las más heterogéneas identidades.

En otros casos, los movimientos producen fracturas muy importantes en las identidades clásicas, como ocurre en las tensiones que creó el feminismo respecto a las buenas conciencias proletarias, muchas veces instaladas en el sexismo, o los movimientos raciales en el feminismo, al que acusaron a este de ser el feminismo de la mujer blanca, etc. El caso es que, en el último tercio del siglo pasado, los movimientos sociales plantearon tantos retos a las formas políticas al uso que se convirtieron en el apoyo a las nuevas filosofías políticas reinantes en la posmodernidad. Los rizomas, heterotopías, multitudes, y tantas otras aportaciones a los vocabularios políticos no pueden entenderse sin la dualidad que introdujeron los movimientos sociales en las políticas emancipatorias entre políticas de la identidad y políticas ligadas a movimientos.

En el caso español, fue muy interesante comprobar cómo en las postrimerías de la transición las viejas modalidades de los partidos de izquierda intentaron negociar el nuevo horizonte de la política. Así, el Partido Comunista de España, sometido a un irreversible desgaste de la iniciativa del eurocomunismo, y con rápido decrecimiento en el apoyo de los votantes, lanzó en 1986 la iniciativa de Izquierda Unida cuyo programa organizativo era la suma de los movimientos sociales y de los partidos de izquierda más tradicionales. Como fue demostrando la historia, esta concepción sumativa de partidos y movimientos sociales no era una buena idea porque el pluralismo formal de hecho escondía una incapacidad radical para hacerse cargo de la diversidad política que planteaban los diversos movimientos sociales. Al final, todo quedó en una plataforma similar a un partido con facciones entre las que seguía dominando el Partido Comunista, mucho más experto que los demás en el control de este tipo de organizaciones, con el resultado de una lenta decadencia en el apoyo popular. Posiblemente, al final del experimento el PCE habría tenido un desgaste similar (o un aguante similar si se quiere) sin haber fundado Izquierda Unida. La desgracia es que este fracaso no ha sido teorizado por la historiografía ni por el análisis político, lo que posiblemente haya contribuido a que nuevos intentos políticos como ha sido Podemos haya repetido el mismo error con similares resultados.

En lo que respecta al plano teórico, desde el campo de la filosofía política las tesis post-operaístas de Negri y Hardt, que promovieron tras la derrota de la autonomía obrera la idea de un sujeto histórico formado por la pura diversidad de intereses, quedó en una nebulosa metafísica basada en un uso metafórico de la filosofía spinoziana. La alternativa más lúcida, como demostraría su influencia en el siglo presente, fue la propuesta populista de Laclau y Chantal Mouffe, que partía del reconocimiento explícito de la fractura definitiva de los viejos vocabularios y de los viejos sujetos históricos ligados a las identidades fuertes y pretendidamente universalizadoras. Laclau y Mouffe (1987) han popularizado una transformación en el vocabulario político. La aportación central desde el punto de vista conceptual fue la de *significante vacío*, tomado de la lingüística y del psicoanálisis, que tenía la ambivalencia de reconocer desde una perspectiva negativa la imposibilidad de definir identidades, resultante del hecho de que no es posible captar ni la naturaleza ni las condiciones de posibilidad del afuera, del otro que necesariamente produce las identidades (el otro del proletariado, el otro de la mujer..., etcétera). En términos de propuesta positiva, observan que, en momentos singulares, un movimiento y una demanda contingentemente se universalizan catalizando en ese evento las demandas de numerosos otros colectivos y en general del malestar social, produciendo una suerte de constitución de un sujeto popular que aspira a una nueva soberanía. Laclau proponía como ejemplo las demandas de los obreros de Gdansk, que eran al principio particulares, de un grupo de personas radicado en una cierta localidad. Pero, al darse dentro de un clima general represivo –en el que todas las demandas eran negadas– estas asumieron una representación simbólica de carácter más general. La idea de *significante vacío* recogía muy rigurosamente la lógica de los movimientos sociales, que a la vez que transgreden

las fronteras de las identidades, consiguen, si hay una ventana de oportunidad para ello, la conversión del movimiento en catalizador hegemónico.

Laclau y Mouffe explicaban estos hechos contingentes de cómo movimientos sociales contruidos sobre demandas particulares alcanzan un carácter determinante en el relato de una experiencia histórica y ocupan el vacío significativo mediante dos conceptos que construyen conjuntamente un mecanismo de producción de significación: articulación y hegemonía. Para --permítaseme la redundancia—«articular» la articulación y la hegemonía, Laclau y Mouffe necesitaban ampliar, y quizás modificar mucho más radicalmente de lo que parecía, la noción de hegemonía gramsciana. Observemos lo perspicuo de este párrafo:

El pensamiento de Gramsci aparece, pues, suspendido en torno a una ambigüedad básica en torno al status de la clase obrera que lo conduce, finalmente, a una posición contradictoria: por un lado la centralidad política de la clase obrera depende de su salir fuera de sí, del transformar su propia identidad articulando a la misma una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas —tiene, por tanto, un carácter histórico— contingente; pero, por otro lado, pareciera que ese papel articulador le estuviera asignado por la infraestructura —con lo que pasaría a tener un carácter necesario. Es imposible evitar la impresión de que el pasaje de una concepción esencialista y morfológica à la Labriola, a otra historicista radical no se ha verificado coherentemente (Laclau & Mouffe, 1987, 123).

La contradicción que detectan en Gramsci es muy real y está presente en muchas polémicas que ha originado la noción de hegemonía, por ejemplo, en la afirmación de Perry Anderson de que es una idea básicamente leninista, donde «hegemonía» está por «dirección política» del proletariado sobre las demás clases, frente a la noción culturalista de la escuela de Birmingham, de Raymond Williams o de E.P. Thompson, según la cual la hegemonía sería un proceso de determinación de significados o, para usar el concepto de Laclau-Mouffe, de *formación discursiva*. Pero aquí no se detiene la ampliación porque lo que está en cuestión misma es la idea de hegemonía de clase por el hecho de que la misma idea de clase como sujeto fundante ha dejado de tener sentido. Lo expresan de esta forma:

Dos importantes consecuencias se siguen de esto: la primera, que la materialidad del discurso no puede encontrar el momento de su unidad en la experiencia o la conciencia de un sujeto fundante, ya que el discurso tiene una existencia objetiva y no subjetiva; por el contrario, diversas posiciones de sujeto aparecen dispersas en el interior de una formación discursiva. La segunda consecuencia es que la práctica de la articulación como fijación/dislocación de un sistema de diferencias tampoco puede consistir en meros fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura (Laclau & Mouffe, 1987, 185).

El sujeto está atravesado por posiciones dispersas en una formación discursiva y la articulación de estas diferencias es, afirman, un proceso de transformación cultural histórico, de reordenamiento de instituciones, rituales y prácticas. La propuesta de Laclau-Mouffe se aproxima mucho a los análisis del pensamiento interseccional en lo que respecta al reconocimiento de la diversidad y de la ubicuidad de las diferencias, un reconocimiento en el que podemos ver claramente el impacto que estaba teniendo en los años ochenta en que fue redactado este manifiesto la importancia de los movimientos

sociales como nuevos actores políticos diferentes a los sujetos históricos clásicos basados en las identidades.

Sin embargo, hay matices en las aportaciones del pensamiento interseccional que van más allá de la noción de articulación tal como la propone el populismo de primera generación. En la tesis Laclau-Mouffe, la articulación se produce por contingencias históricas no predecibles por las que una determinada demanda promovida por un movimiento social logra resignificar a su alrededor a muchas demandas diversas y a veces divergentes, lo que da una posibilidad política de expresión política en una forma particular de liderazgo. Es una teoría de articulación sin sujeto, o de construcción efímera de cuasi-sujetos que adoptan la función de soberanía instituyente o de representación del «pueblo». Cómo sea que se produzca la articulación que dará lugar a la hegemonía es, para Laclau y Mouffe, un producto contingente de las derivas históricas y de las ventanas de oportunidad por las que un movimiento adquiere liderazgo. Pero, ¿cuáles son los microprocesos que intervienen en esta articulación?, ¿cómo se modifican las subjetividades y las agencias para dar lugar a estos cambios sociales y culturales? Aquí, los recursos conceptuales del discurso lacaniano muestran que tienen limitaciones para unir lo micro de las subjetividades y lo macro de los movimientos sociales en ascenso. La interseccionalidad suscribiría esta posible deriva política, pero sus tesis sobre la ontología y epistemología del sujeto son algo más fuertes. Por un lado, no renuncia a la idea de sujetos, que, sin embargo, entiende como subjetividades fracturadas por múltiples lazos de pertenencia que son en sí mismos antagónicos en muchas ocasiones.

El pensamiento interseccional puede aportar parte de esos recursos necesarios. «Interseccionalidad» es un término que nació en los movimientos de resistencia cultural a las políticas identitarias tradicionales: el feminismo negro, los movimientos culturales de la liminalidad chicana, el pensamiento *queer*, la perspectiva decolonial, la teoría crítica de la raza, el transhumanismo crítico, o los movimientos sociales como el indigenismo zapatista y el neolibertarismo altermundista¹. Son perspectivas, movimientos y pensamientos heterogéneos que nacen de experiencias históricas de agravio o demanda, de intereses y de subjetividades muy distintos y muchas veces contrapuestos. Pese a que se mueven en el reino de la diferencia tienen un aire de familia teórica y una convergencia práctica que ha sido categorizada en los últimos años bajo la etiqueta de «interseccionalidad». En la diversidad de estas ramas de la cultura crítica hay algunas convicciones transversales que son enriquecedoras y bastante innovativas como recursos hermenéuticos para entender los nuevos horizontes políticos que produce la emergencia de los movimientos sociales como actores de cambio:

La hipótesis más relevante, que da nombre por otro lado a la teoría es que las formas de opresión, marginación, estigma o explotación no solamente son diversas y fenomenológicamente inconmensurables, sino que interactúan entre ellas amplificando la experiencia de exclusión, a veces, otras tensando las características identitarias de quienes las sufre y, paradójicamente, disminuyendo la capacidad de comprensión de la posición social del sujeto. Las subjetividades de personas y grupos sociales y las posiciones sociales pueden correr suertes desparejas. Por ejemplo, una mujer puede sufrir discriminación en su trabajo y opresión en su vida doméstica pero estar en una posición de poder sobre sus empleadas latinas; un homosexual puede sufrir en su armario y al mismo tiempo ejercer como un implacable y nada empático gestor de recursos humanos en una empresa; una indígena puede ser expulsada o marginada de su comunidad por sus afectos y elecciones sexuales de lesbiana; un trabajador autónomo puede no estar

¹ Véase Collins, Biloe, 2016; Nash, 2019; Carastathis, 2016. Los tres son panorámicas muy generales en los que se pueden encontrar muchas referencias.

reconocido por ningún sindicato como proletario a pesar de que sus ingresos apenas llegan, cuando lo hacen, al salario mínimo. Estas son experiencias de tensión, en unos casos distorsionadora, en otros amplificadora del sufrimiento. Se ha usado para entender la interseccionalidad el cubo de Rubik como metáfora. Si asignamos un color a las diferentes identidades, las políticas de identidad nos ofrecerían una imagen de la sociedad muy similar a un cubo resuelto en el que las seis caras representarían las identidades relevantes. Tal vez la idea de articulación, aunque distante de la reducción de todas las formas de opresión a la opresión de clase, no esté sin embargo suficientemente distante de una forma idealizada de composición como la que expresa la metáfora de un cubo construido. La interseccionalidad, por el contrario, describe las modalidades de la opresión a través de la riqueza de las diversas intersecciones de sus formas originadas en las mezclas de identidades oprimidas. Patricia Hill Collins, una de las más importantes teóricas de la interseccionalidad, propone analizar la desigualdad y la opresión desde dos ejes o dimensiones: en uno de ellos está la variedad de formas de opresión producidas por la intersección, que impide reducirla a un tipo fundamental puesto que las formas de opresión interactúan de formas complejas al situarse en las distintas intersecciones. En el otro eje, que ella denomina «matrices de opresión» estarían las dinámicas históricas que sitúan las intersecciones en contextos concretos de instituciones, leyes o sistemas sociales.

La posición de los sujetos, atrapados en una red heterogénea de relaciones de poder, es una posición inestable, que solamente puede ser formulada en términos de identidad fuerte al precio de desprestigiar modalidades de la opresión relevantes e imponiendo una normatividad excluyente. Wendy Brown, en su magnífico libro *Estados del agravio* (Brown, 1997) que lleva a la filosofía política lo que habían sido las posiciones del feminismo queer de Judith Butler (1990), critica agriamente a las teóricas de la diferencia por creer que las políticas de reivindicación de derechos son suficientes cuando lo que esconden son imposiciones normativas de identidad que eliminan o silencian las voces disidentes de quienes no se sienten acogidos en esa identidad.

La segunda tesis es que la intersección de formas de opresión además de producir inestabilidad en la posición social también genera déficits graves en el autoconocimiento. La formación de subjetividades bajo tensiones de pertenencia conlleva dificultades para delimitar la propia posición en el mundo, dado que los discursos del otro, base donde las identidades se forman y se construyen las actitudes básicas de pertenencia, están cruzados y múltiples veces son contradictorios. Esta auto-opacidad no es solo un problema psicológico, es también un problema político. Pensemos en un ejemplo extremo como la disforia de género, una experiencia que el colectivo transexual han explicado tantas veces como una etapa y a veces condición de existencia. Sólo después de largos años de malestar y reivindicaciones, de movilizaciones y creación de grupos de ayuda mutua, esa experiencia puede comenzar a ser narrable e incluso ser un apoyo para compromisos con el movimiento trans. En cierto modo, desde luego con el mayor de los cuidados, se puede generalizar este estado de disforia a la mucho más extensa condición nómada de la existencia contemporánea. Las dificultades de autoubicación generan dificultades correlativas en las pertenencias y lealtades. No es esta una explicación marginal de muchas de las formas de anomia y desapego que caracterizan a las sociedades contemporáneas, eso que se ha denominado modernidad líquida.

Estas dos aportaciones del pensamiento interseccional permiten explicar también por qué los movimientos sociales sustituyen tan fácilmente, y con mucha más capacidad de adhesión emocional, a las políticas basadas en la lealtad de identidad. Los movimientos sociales, en tanto que son movilizaciones por su propia naturaleza situadas en relación con objetivos muy prominentes y definidos, sobre la base de experiencias de daño

también fácilmente narrables, permiten trayectorias epistémicas y conformadoras de lazos de grupo que en las viejas políticas se hacen más dificultosas. Un movimiento social, por su propia constitución, necesita acción colectiva que, a su vez, no puede ser iniciada simplemente como suma de masas, sino como un resultado de largos y muchas veces ocultos procesos de subjetivación en los que personas y grupos heterogéneos se reconocen bajo una misma descripción mucho más concreta que la de una identidad abstracta. Los movimientos sociales dan lugar a auténticas comunidades y fraternidades epistémicas que crean recursos hermenéuticos comunes, aquellos conceptos que van a servir para formar los discursos, y que no preexistían al movimiento, como a veces parece suponerse en el populismo. Kimberle Crenshaw, una de las teóricas de la interseccionalidad, a quien se atribuye el origen del término, escribía acerca de cómo las concepciones liberales de la justicia y las políticas de identidad fracasaban en la tarea de dar acogida a algunas reivindicaciones sobre agravios (Crenshaw, 1991). Ella pensaba en la violencia de género, algo que era capaz de movilizar a millones de mujeres con mucha más facilidad que el feminismo abstracto, tanto en su versión liberal como en su versión identitaria de feminismo de la diferencia.

2. Antagonismo, solidaridad y fraternidad

Al concebir la democracia bajo una mirada pluralista, como un cubo de Rubik que cambia sus configuraciones en derivas históricas caleidoscópicas, encontramos también una variedad de formas de resistencia y lucha contra la desigualdad y la opresión que José Medina, en su libro *The epistemology of resistance* (2013), ha calificado de *pluralismo guerrilla*. Ciertamente, un horizonte de este tipo invita a alejarse de políticas sencillas de articulación y a repensar los mecanismos por los que una democracia radical es capaz de concebirse a sí misma como un sistema permanente de lucha contra la opresión.

Medina sugiere un interminable conflicto que nace de las fricciones entre los intereses y perspectivas de grupos diversos e incluso dentro de las propias identidades personales en cuanto a formas de ver. Así, un proletario blanco que es muy consciente de su opresión económica puede estar ciego a otras formas de opresión, como ser incapaz de reconocer sus afectividades homosexuales por miedo a ser excluido de su grupo de amigos, al tiempo que desprecia a las feministas de su entorno por sus continuas y reiteradas quejas que no es capaz de entender. Después de las elecciones de noviembre el expresidente Barack Obama se quejaba de lo incomprensible que era el hecho de que el voto latino a favor de Trump hubiese crecido en las elecciones del 2020 con respecto a las de 2016 teniendo en cuenta las políticas agresivas de Trump con la emigración que habían castigado especialmente a los hispanos². Medina considera que estas fricciones pueden ser superadas mediante una actitud de apertura y *solidaridad radical* con otros grupos y personas, «esas diferentes discusiones convergen en la siguiente sugerencia: necesitamos cultivar actitudes y prácticas de contestación y resistencia que produzcan una *sensibilidad social caleidoscópica*» (Medina, 2013, p.306). El cubo de Rubik de la interseccionalidad se resuelve aquí en el mantenimiento ontológico de las diferencias, a lo que se une una actitud de apertura que Medina considera «caleidoscópica». Esta sociedad abierta, que toma del relacionismo de Willam James (Medina, 2013, p. 297), es desde luego un paso imprescindible en el logro de la articulación de diversas formas de resistencia, pero ¿es suficiente? Linda Martin Alcoff, en su reciente libro sobre la conceptualización y la resistencia contra la violencia sexual plantea dudas razonables sobre esta suficiencia:

² <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-55094534> (26 noviembre 2020, recuperado el 05/01/2021)

A Medina le agrada la idea de una especie de revolución permanente en el frente epistémico, donde los diversos marcos creen una utopía caleidoscópica de entendimientos divergentes. Medina quiere que tal caleidoscopio epistémico, cargado de conflicto, sea un estado estable y normado positivamente, donde se aliente el florecimiento y la multiplicación de las diferencias como forma de proteger las opiniones minorizadas y donde se potencie la crítica y la creatividad [...] pese a ello, yo sostengo que los beneficios potenciales de la fricción epistémica en la tarea de alentar una mayor meta-lucidez tienen lugar *porque bregamos por tener coherencia en nuestras vidas, alguna congruencia básica* (Alcoff, 2018, p. 57).

Alcoff piensa que si la fricción puede conducir a un estado de meta-lucidez en que los sujetos sean conscientes de sus posibles cegueras y se responsabilicen de sus acciones y creencias es precisamente porque el objetivo de una mayor coherencia presiona para tratar de disminuir la fricción. Alcoff es consciente no solo del peligro de los estados de incoherencia, como los que podríamos detectar en el caso de los hispanos votantes de Trump que al tiempo se quejen de su discriminación: «Me preocupa que el hecho de aceptar el caleidoscopio epistémico como un estado estable haga que evitemos nuestra motivación de comprometernos seriamente con otros que se encuentran fuera de nuestras comunidades de familiares y amigos que piensan igual que nosotros» (Alcoff, 2018, p. 57).

Avery Kolers ha desarrollado en su sugestivo texto *A moral theory of solidarity* (Kolers, 2016) algunas distinciones conceptuales que son muy útiles para tratar la tensión entre una aspiración a la hegemonía entendida como articulación y las fricciones epistémicas y políticas que provienen de las intersecciones entre los diferentes modos de opresión. Apoyándome en el análisis de Kolers propondré la distinción entre dos formas políticas necesariamente complementarias para resolver las fundadas sospechas que Alcoff dirige contra una idea excesivamente amplia de sociedad abierta, en la que encajaría tanto la propuesta crítica de José Medina como la liberal de Richard Rorty (1989)³. Kolers inicia su ensayo con una referencia histórica muy pertinente para nuestro problema interseccional, las teorizaciones que Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas hacen públicas ante las evidencias que llegan de los primeros momentos de la conquista (Vitoria) de maltrato a los indios o las comprobaciones de primera mano (de las Casas). Señala con toda razón que «hay importantes paralelismos entre la España del siglo XVI y el occidente rico contemporáneo» en la era de la globalización: entre esos paralelismos no es el menos importante el que tanto la *Conquista* como varias guerras contemporáneas se han llevado a cabo bajo la bandera de un universalismo (recordemos las obscenas justificaciones de la invasión de Afganistán y la Guerra de Irak para liberar a las mujeres del yugo patriarcal islamista). Ambos se oponen al maltrato de los indígenas. Vitoria incluso duda de la legalidad de la Conquista, algo que lleva al emperador a

³ Rorty tiene sin duda una potencia crítica mucho más débil que la de José Medina, pero su teoría de la «ironía liberal», tal como la expone en Rorty, 2016, especialmente en el capítulo 6 «Solidarity» no es muy diferente en esencia al relacionismo jamesiano que propone Medina. Rorty afirma que la solidaridad ya no puede fundarse en una apelación a un fondo común de humanidad que estuviera más allá de las instituciones y formas concretas de las sociedades, por el contrario, propone: «mi esbozo del ironista liberal era el de alguien para quien este sentido (de solidaridad humana) era una cuestión de identificación imaginativa con los detalles de las vidas de otros más que el reconocimiento de algo que fuese compartido a priori» (Rorty, 2016, p.190, traducción propia). En clave de vía negativa, Medina transforma esta identificación imaginativa con un acto de imaginación resistente a situarse en el punto de vista del opresor. Esta diferencia es sustancial en lo que respecta a una concepción de la democracia más radical, pero ciertamente hay muchas simetrías conceptuales que tienen ciertas similitudes no superficiales con el antifundacionalismo de Laclau y Mouffe.

(inútilmente) prohibir nuevas conquistas y encomiendas. En la discusión del caso, sin embargo, Kolers considera que Francisco de Vitoria representa o anticipa una posición liberal de blanco moderado que mantiene una actitud tolerante con otras culturas y establece los límites de la justificación de ciertas políticas basándose en principios de conciencia (religiosa en el caso de España, «democrática» en el caso de Occidente). Bartolomé de las Casas, sin embargo, actuó movido por una actitud distinta que Kolers califica como solidaridad.

Francisco de Vitoria fue en apariencia más radical en tanto que cuestionó la legitimidad de la Conquista, pero con su mano izquierda disolvió los argumentos en contra apelando a la buena conciencia moral de los encomenderos (las encomiendas eran de hecho grandes fincas basadas en el trabajo esclavo de los indígenas). Bartolomé de las Casas, sin embargo, sin entrar en cuestiones de filosofía del derecho adoptó una posición diferente. Había comenzado siendo encomendero y partícipe de la violencia contra los indios de Nueva España, pero la conciencia del daño que se estaba haciendo despertó en él y cambió radicalmente. Sus escritos son un ejercicio de solidaridad con el sufrimiento de los indios sin buscar ninguna justificación para la opresión. Su apelación a la conciencia, a diferencia de la de Vitoria, tiene efectos políticos de resistencia contra la Conquista. A propósito de Bartolomé de las Casas, el punto de Kolers es mostrar las sutiles diferencias que existen entre la solidaridad y otras actitudes como la participación en la acción colectiva, la empatía e incluso la lealtad a una causa. Kolers se pregunta por cuál es la estructura de la agencia en los movimientos sociales y cuándo no solo es valiosa o permisible sino un requisito moral.

Kolers aboga por una comprensión política de la solidaridad como una acción en donde son los otros los que establecen los objetivos. A diferencia de la acción colectiva Kolers cree que no es necesario compartir los objetivos de la persona, grupo o colectivo. La solidaridad, explica, es esencialmente *deferencial* (Kolers, 2016, p. 37), no exige una previa aceptación de los objetivos o métodos de acción de los otros. Es más, puede que ni siquiera se dé una «comprensión» de los objetivos de los otros, ni tampoco de las experiencias que los motivan. Es una forma de compromiso y acción con otros pese a la falta de unión y comprensión de los objetivos. Distingue Kolers entre la acción política que es justificada *teleológicamente* a partir de los objetivos y la que se justifica *agonísticamente* por el compromiso activo y agencial con otro grupo. Se basa en acompañar la acción de otros, participar en ella porque esos colectivos lo necesitan. Es una forma de actitud en segunda persona (del plural en este caso). Las razones no son pues razones de orden universal o razones comprendidas en su totalidad, ni siquiera compartidas. Son los otros los que se convierten en la razón y la acción se convierte en alineamiento, en tomar partido porque los otros están sufriendo y resistiendo. Stephen Darwall (2009) ha propuesto el punto de vista de la segunda persona como un punto de vista moral que no es reducible a las razones «objetivas». Este punto de vista es lo que expresa el conocido bolero:

*Pero si tú me dices ven, lo dejo todo,
que no se te haga tarde
y te encuentres en la calle
perdida, sin rumbo y en el lodo
si tú me dices ven, lo dejo todo*

La demanda del otro, por ser otro es fuente de exigencia moral por más que no se acabe de entender bien su condición ni su camino. Esta opción por el otro es una entrega de la propia acción por lealtad al otro que entraña una entrega de la acción por el hecho de que a uno se le ha pedido cooperación y ayuda. Exige una lealtad que aparentemente viola las

condiciones de autonomía liberal, en el sentido de presuponer razones objetivas para la acción, cuando el otro es sin más la fuente de razones y el depositario de la autoridad. La solidaridad es en el terreno moral, político y agencial algo muy similar al acto del testimonio en el epistémico, en donde se produce una transferencia mutua de autoridad. El receptor del testimonio pide ayuda al testigo para resolver un problema de ignorancia y en esta petición (Broncano, 2020a, p. 164 y sg.) cede su autoridad al otro: «yo te creo», mientras que el testigo pide confianza al oyente: «créeme». Así, en la solidaridad, la acción política implica una mutua aceptación del otro como otro, a pesar de las diferencias y fricciones epistémicas.

Como planteaba al comienzo, la agencia política se ha modificado estructuralmente en las últimas décadas. Los partidos y asociaciones «de clase» o representantes de intereses definidos han dado lugar a movimientos sociales como nuevos agentes que representan intereses, formas de acción y dinámicas muy diversas y con fricciones internas y externas no siempre sencillas de entender o aceptar. En este contexto, las nociones de hegemonía ortodoxamente gramscianas no acaban de funcionar en tanto que suponen la constitución de un liderazgo de clase o de colectivo que establece la agenda y los sentidos de los demás. Si algo prueba la historia de los movimientos políticos desde los años sesenta es que esta hegemonía raramente se da si es que se ha dado alguna vez. Lo que encontramos, sin embargo, son movimientos sociales que adquieren grados diferentes de transversalidad debido a que suceden fenómenos de solidaridad intergrupala en los que se construyen acompañamientos en las luchas que terminan formando algo así como sentimientos de antagonismo que son los que tratan de captar los conceptos de articulación e interseccionalidad.

Distinta a la solidaridad es la fraternidad como cemento de las políticas de agrupación. El importante relato histórico de Toni Domènech, *El eclipse de la fraternidad* (Domènech, 2004) da cuenta del ascenso de este concepto como término político desde el cuarto estado en la Revolución francesa a los primeros movimientos asociacionistas obreros del siglo XIX. Término y concepto que de acuerdo con Domènech han ido desapareciendo bajo los depósitos de polvo histórico institucional, y sobre todo en las reiteradas derrotas de los intentos de revoluciones de clase en el mundo contemporáneo. La fraternidad republicana, es su tesis, ha sido ocluida por las distintas formas de estados liberales, políticas corporativas o socialdemócratas. Es cierto que el concepto se ha devaluado en su potencial político, pero también que es dudoso que sea recuperable ese potencial para una concepción del antagonismo y la hegemonía bajo la condición de opacidades y fricciones epistémicas. Y sin embargo, sigue siendo absolutamente imprescindible en la construcción de lo político. ¿Cómo explicar esta aparente paradoja? Linda Martín Alcoff (Alcoff, 2016) revisa las muchas críticas que han recibido las políticas de la identidad, especialmente desde la izquierda, frente a las que desarrolla una defensa de una concepción política de la identidad en un mundo de opresiones distintas. El siglo XX ha abundado en reacciones airadas contra las políticas de identidad acusándolas de la mayoría de violencias y daños del tiempo. Ciertamente, reconoce Alcoff, las identidades pueden ser muchas veces fruto de procesos de imaginación, de políticas en el fondo opresivas y nada relacionadas con la autonomía moral. Pero también está el otro polo de las identidades visibles y encarnadas basadas en experiencias de sufrimiento, exclusión y opresión.

La tesis de Alcoff, que reitera en su más reciente investigación sobre la violencia sexual, insiste en su defensa de las identidades basándose en la necesidad de encontrar modos de negociar las múltiples relaciones y tensiones del yo personal o del nosotros colectivo y encontrar formas de coherencia en los objetivos de emancipación (Alcoff, 2018, p. 57). En esta dirección, la existencia de experiencias comunes de un grupo por

razones de clase, género, raza, opciones afectivas, políticas y religiosas, es una base central en la constitución de identidades que son visibles, reales, encarnadas y que las separa de las identidades imaginadas. Pero la experiencia por sí misma no es suficiente: es necesario, primero compartirla, reconocerla en las otras personas y, sobre todo reflexionarla, darle nombre e integrarla en los recursos conceptuales comunes. En esta segunda parte del camino hay una cuestión si no de privilegio epistémico sí de necesidad de encontrar en un «nosotros/nosotras» los recursos que el espacio común de la lengua y la división del trabajo cognitivo hace insuficientes para dar nombre a las experiencias y las aspiraciones. En Broncano, 2020 he desarrollado la idea de fraternidades epistémicas como procesos cognitivos por los cuales el intercambio de experiencias y la discusión conceptual sin asimetrías de poder puede permitir grados de meta-lucidez que de otro caso harían que las experiencias quedasen en meras vivencias de sufrimiento sin explicación.

Las fraternidades epistémicas son modalidades de fraternidad agencial que articulan los discursos y objetivos compartidos en los movimientos sociales. La fraternidad /sororidad en sus variedades de expresión articula estos movimientos y les dota de fuerza y capacidad de agencia histórica. La función de fraternidad epistémica es la que permite la emergencia de conciencia de movimiento, que de otro modo tal vez no superaría la forma de expresiones ocasionales de rebeldía e indignación. En este nivel cognitivo las fraternidades generan elaboraciones conjuntas del daño social y se constituyen en agentes morales y políticos allí donde la norma socialmente admitida no llega o lo hace en términos tan abstractos que no es capaz de dar cuenta de cuál es el daño real. Así, por ejemplo, el joven y entusiasta Engels escribe sus observaciones en Manchester y redacta *La situación de la clase obrera en Inglaterra* en 1845, el más radical de los informes de lo que el capitalismo industrial estaba produciendo, pero fueron las asociaciones obreras, el cartismo en particular, las que dieron lugar a la conciencia clara entre los proletarios de las causas de su condición y las que levantaron los movimientos contra la Ley de Pobres y los tratamientos legales basados realmente en un capitalismo que hacía necesaria la miseria del proletariado como regla malthusiana de la economía. Las fraternidades son las que generan prácticas de apoyo mutuo que, a su vez, son la base de los sentimientos de lealtad y pertenencia en los movimientos sociales, las que contribuyen a dar forma y coherencia a los proyectos históricos e incluso a las identidades personales de quienes se ven interpelados por los movimientos. Gracias a estos lazos, a esta conciencia y a la lucidez que pueden producir, la fraternidad es el principal muro de resistencia contra las burocratizaciones que anquilosan los movimientos, contra las instrumentalizaciones que los convierten en escalas de poder para alguna gente y el marcador emocional que da origen a una memoria histórica en el movimiento. Si podemos hablar de movimiento obrero, feminista, antirracista y descolonizador es porque de forma ubicua y transtemporal lazos débiles de fraternidad han generado fuerzas históricas robustas que, durante décadas, han renovado la resistencia a las diversas formas de opresión.

En un espacio social Cubo de Rubik y un espacio político cegado por las opacidades y fricciones, la hegemonía no puede ser entendida ya ni como una supremacía hermenéutica de una clase, al modo gramsciano, ni como una movilización emocional bajo algún lema contingente que produzca una ocasional convergencia, sino como una articulación real y no meramente discursiva de lazos de solidaridad entre grupos y colectivos que hayan desarrollado ya fuerzas de fraternidad o sororidad. Quizás el intraducible y polisémico término zulú *Ubuntu* pueda ayudar a dar cuenta del extraño cemento sobre el que se construyen las resistencias a la opresión y los nuevos horizontes de sentido sobre los que asentar impulsos utópicos y transformadores. Fue un término descolonizador que desde el siglo XIX adquirió una potencia interseccional y cuyos

diversos significados recoge Wikipedia⁴ ilustrativamente: «humanidad hacia otras personas»; «si todos ganan, tú ganas»; «éramos porque nosotros somos»; «una persona se hace humana a través de las otras personas»; «una persona es persona en razón de las otras personas»; «yo soy lo que soy en función de lo que todas las personas somos»; «la creencia es un enlace universal de compartir que conecta a toda la humanidad.»; «humildad, empatía»; «yo soy porque nosotros somos, y dado que somos, entonces yo soy»; «nosotros somos por tanto soy, y dado que soy, entonces somos»; «el bien común, es el bien propio». Matices todos compatibles que iluminan ese extraño proceso histórico que se califica como «articulación», un concepto que quiere dar cuenta de las nuevas formas de la resistencia política y social bajo condiciones de fricción y conciencias desgarradas.

3. Referencias

- Alcoff, Linda Martín (2016) *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, Oxford: Oxford University Press.
- Alcoff, Linda Martín (2018) *Violación y resistencia. Cómo comprender las complejidades de la violación sexual*, Buenos Aires: Prometeo [2018]
- Broncano, Fernando (2020a) *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid: Akal
- Broncano, Fernando (2020b) «Teoría y práctica de las fraternidades epistémicas» en *Dilemata. Revista internacional de éticas aplicadas* 33, 11-21
- Brown, Wendy (1997) *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*, Madrid: Lengua de Trapo [2019]
- Butler, Judith (1990) *El género en disputa*, Barcelona, Paidós [2006]
- Carastathis, Anna (2016) *Intersectionality: Origins, Contestations, Horizons*, Lincoln: University of Nebraska Press
- Castells, Manuel (1997). *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II*. Cambridge, Massachusetts; Oxford, UK: Blackwell.
- Collins, Patricia Hill; Bilge, Sirma (2016) *Intersectionality. Key concepts*, Londres: Polity
- Crenshaw, Kimberlé Williams (1991) «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.» *Stanford Law Review* 43: 1241–99.
- Darwall, Stephen (2009) *The second person standpoint*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Domènech, Antoni (2004) *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica
- Gould, Carol (2007). «Transnational Solidarities,» *Journal of Social Philosophy* 38(1). 148–64.
- Kolers, Avery (2016) *A Moral Theory of Solidarity*, Oxford: Oxford University Press
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI
- Medina, José (2013) *The epistemology of resistance*, Oxford: Oxford University Press
- Nash, Jennifer C. (2019) *Black feminism reimaged after intersectionality*, Durham: Duke University Press
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press

⁴ [https://es.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_\(filosof%C3%ADa\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_(filosof%C3%ADa)).

Fraternidad, liberalismo y socialismo para el siglo XXI: un enfoque desde la teoría política

Alicia García Ruiz
Universidad Carlos III de Madrid (UC3M)*

Recibido: 01/07/2021
Aceptado: 15/07/2021

Resumen: En este trabajo se propone cruzar dos miradas políticas, una desde el liberalismo político y otra desde el pensamiento socialdemócrata, con el fin de proporcionar líneas de renovación conceptual y acción política que ambas corrientes, tras el diagnóstico de su crisis actual, pueden y deben afrontar para poder contribuir de modo conjunto a una reconstrucción de la vida democrática en el mundo postpandémico. Se propone que tal tarea puede realizarse sobre el terreno común de una política fraternalista.

Palabras clave: Liberalismo, socialismo, fraternidad, igualdad, libertad.

Fraternity, Liberalism and Socialism for the 21st Century: an approach from Political Theory.

Abstract: In this paper we propose to cross two political views, one from political liberalism and the other from social democratic thought, in order to provide lines of conceptual renewal and political action that both currents, after the diagnosis of their current crisis, can face in order to contribute jointly to a reconstruction of democratic life in the post-pandemic world. It is proposed that such a task can be accomplished on the common ground of a fraternalist politics.

Keywords: Liberalism, socialism, fraternity, equality, liberty.

Sumario: 1. Introducción: una herencia emancipatoria en tensión. 2. Fraternidad desde una perspectiva liberal compleja (I). 3. Fraternidad desde una perspectiva socialdemócrata renovada (II). 4. Bibliografía.

* alicgarc@hum.uc3m.es

1. Introducción

Pocas veces la reactivación de un concepto de la teoría política coincide de modo más certero con una época en la que es plenamente necesario nutrirse de la experiencia histórica acumulada en su interior. Este es el caso de la noción de fraternidad, el tercero de los pilares de la tríada revolucionaria francesa y aquel cuya interpretación histórica siempre ha sido más difícil de establecer. La razón de este rasgo elusivo en un concepto al que incluso se ha intentado rebautizar a cuenta de sus supuestos excesos o manifiestas insuficiencias (como solidaridad, en el primer caso, como sororidad en el segundo) estriba probablemente en el hecho de situarse a medio camino entre la ética y la política. Nunca ha sido fácil contestar a la pregunta sobre si la fraternidad es un valor moral o un valor político. Nuestra respuesta desde el enfoque adoptado en este trabajo es que constituye ambas cosas y no deben ser concebidas como excluyentes: la fraternidad es tanto un valor ético de carácter relacional como un valor político de carácter reivindicativo.

Si en décadas pasadas tuvo cierto sentido un escrúpulo de origen liberal acerca de si se puede considerar un principio público una determinada virtud cívica parece claro que, conforme han ido avanzando los años con el estallido de diversas crisis económicas y el crecimiento desorbitado de la desigualdad social, el planteamiento de la necesidad de establecer unas bases éticas para la organización de la cosa pública que incluyan la promoción de unas determinadas virtudes ciudadanas está tomando más fuerza que nunca por sobrados motivos, no sólo de convicción sino de prudencia política dada la gran conflictividad social que se adivina en el horizonte inmediato. La fraternidad es, pues, el gran término, el valor cívico, que está retornando al tablero de juego de los conceptos políticos, si bien esta vez no lo hace bajo la sospecha de ser un difuso sentimiento o un valor de benevolencia con carácter privado sino como lo que es: un valor público que ha de ser institucionalizado mediante su correspondiente traducción a un programa político viable. Puede y debe, en consecuencia, haber programas políticos fraternales que combatan las periódicas reapariciones de la vieja dualidad del Antiguo Régimen entre ciudadanos activos y pasivos, garantizando la ciudadanía plena mediante un sistema de derechos efectivos concebidos desde una perspectiva sensible a la percepción de las capacidades para realizarlos. La perspectiva axiológica de la fraternidad es el marco en el que tal programa político habría de ser concebido.

Para sustentar esta afirmación recurriremos a recordar el valor histórico-político de este concepto en el marco de la mencionada tríada revolucionaria, y lo haremos de la mano de E. Balibar y su proposición conceptual de un término que aúne las nociones de libertad e igualdad en una misma proposición, aquel que denomina igualibertad («egaliberté»). Como es sabido, Balibar señala que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano inaugura un espacio simbólico sobre el que se alza el imaginario político moderno posterior a la misma, descansando la totalidad de su arquitectura conceptual jurídico-política sobre el primer artículo en el que se afirma que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en cuanto a sus derechos». Balibar enfatiza este artículo de la Declaración con un objetivo muy específico: combatir las interpretaciones que han tendido a poner el acento sobre cada una de las nociones en juego, esto es, libertad e igualdad, como si fueran excluyentes. Arremete de este modo contra determinadas corrientes del pensamiento liberal que entienden la libertad como algo desgajado de la reivindicación igualitaria, entendiendo que tanto la una como la otra no pueden ser experimentadas en la vida política histórica y material de modo independiente: las extensiones prácticas de una y otra son, por tanto, iguales en términos políticos.

El objetivo fundamental de esta operación es evitar una forzosa elección sesgada entre las dos, subrayando la relación de coimplicación que ambas mantienen en el contexto social práctico donde la Declaración ha de actualizarse en cada época. No hay, en síntesis, políticas de la libertad a secas frente a políticas igualitarias que puedan desentenderse de la libertad. Es un contrasentido. La proposición de la «egaliberté» que lanza Balibar constituye así un neologismo que viene a poner nombre al entrelazamiento histórico ineludible entre ambas condiciones de la vida pública: el espíritu de la Declaración descansa sobre la figura de ciudadanos libres e iguales, que no pueden ser lo uno ni lo otro de manera separada. Importa señalar que la figura del ciudadano que se invoca no es la de un ciudadano entendido como contrapuesto al ser humano en cualquiera de las formulaciones de un supuesto estado natural, sino como una identidad entre ambos: hombre y ciudadano coinciden porque el vínculo político es consustancial entre los dos. El hombre no pasa a ser ciudadano por ninguna condición concedida o que deba adquirir, lo que aquí hay expresado es «un derecho universal a la política» (Balibar, 2017, p. 101), esto es, a la condición ciudadana. Es en este punto donde, entonces, se plantea la pregunta por el tipo de vínculo que se institucionaliza entre esos ciudadanos, la interrogación por la forma de socialización que lo establece. Aquí es donde entra en juego la fraternidad. Balibar señala que si bien «la ecuación de la libertad y de la igualdad es indispensable para la refundación moderna, subjetiva, del derecho» no basta para «garantizar su estabilidad institucional. Se requiere *una mediación* que adopta las formas bien de la *fraternidad* (de la comunidad) o bien de la *propiedad* (del comercio)» (Balibar, 2017, p.107) Un exceso de la comunidad absorbida por la forma Estado puede degenerar en nacionalismo, mientras que una socialización exclusivamente regida por el comercio disuelve la capacidad misma de vincularse. La única manera de retener la capacidad de mediación de la fraternidad como elemento que tercia entre la libertad y la igualdad sin caer en unas relaciones sociales colectivizantes en exceso es, a juicio de Balibar, concebir libertad e igualdad como «expresiones del ser comunitario de los hombres, de las instituciones en las cuales la comunidad persigue su propia realización» (Balibar, 2017, p.108). En otras palabras, la «formación de una comunidad libre de individuos que luchan juntos contra las desigualdades sociales» (Balibar, 2017, p. 112). Conceptos de libertad e igualdad no solo formales expresados en términos de derechos sino también sustanciales, expresados en términos de condiciones materiales de vida.

Como se puede apreciar, este objetivo de una comunidad libre de individuos que cooperan para combatir las desigualdades que ponen en peligro la cohesión social sólo puede ser conseguido si se atiende a tensiones dinámicas entre todos los términos mencionados, de modo que fuerza a un replanteamiento desde la línea del liberalismo y desde la línea del socialismo, en la medida en que ambas tradiciones han de reemprender una conceptualización del vínculo entre los seres humanos como algo más allá de la mera voluntad, como una realidad ontológica que define el carácter intrínsecamente relacional del ser humano, como justamente han señalado las filosofías del cuidado, que podrían interpretarse como la condición de un programa político fraternal, condición previa y más allá de la formalización de todo vínculo político, una reflexión prepolítica y metapolítica (García Ruiz, 2016). La temible pandemia que padecemos fuerza a repensar estas dimensiones de fraternidad desde el punto de vista de la teoría política, en la medida en que se ha puesto de manifiesto más que nunca la interdependencia y el rumbo suicida del individualismo posesivo, por su abstracción respecto a la realidad humana. Acometamos, por tanto, una breve descripción de los movimientos de renovación que se establecen en estas tradiciones de pensamiento. La tarea no puede ser más históricamente urgente.

2. Fraternidad desde una perspectiva liberal compleja (I)

Uno de los retos históricos más ineludibles a los que se enfrenta el liberalismo del siglo XXI, como ha sostenido recientemente un teórico liberal tan destacado como Timothy Garton Ash en un artículo reciente, «The future of Liberalism» es una reformulación profunda del mismo en clave igualitaria (o si se prefiere, de combate contra la desigualdad), propósito que sólo puede ser emprendido tomando una perspectiva solidaria o fraternalista de las relaciones sociales. Garton Ash participa de este modo en una corriente contemporánea de pensamiento liberal en la que la idea de libertad se considera indisolublemente unida a un programa político de provisión de capacidades para ejercerla de hecho y en el que las instituciones públicas deben comprometerse en esta tarea que compete al corazón mismo del liberalismo, en tanto garantes y custodios de derechos fundamentales. En este liberalismo solidario e igualitarista no sólo la redistribución sino la predistribución son objeto de preocupación y participación del ciudadano liberal, que lejos de ser un agente económico puramente racional y egoísta es concebido antes que nada y sobre todo como un ciudadano comprometido con una sociedad justa, esto es, con la participación en la lucha por la máxima virtud cívica, la justicia, y el combate contra el vicio más destructivo de la vida pública, la tolerancia de la injusticia, tal como en su día propusieron pensadores liberales tan notables y de amplia sensibilidad hacia la cuestión social como John Rawls y Judith Shklar, respectivamente. En esta línea, libros muy recientes como el de W. Edmunson, *John Rawls: Reticent Socialist* o el de G. Gatta *Rethinking Liberalism for the 21st Century: The Skeptical Radicalism of J. Shklar*, permiten leer el valor del liberalismo político de estos autores desde una perspectiva izquierdista que ni siquiera ellos mismos no se atribuían. Si los dos libros anteriores son interesantes y sintomáticos en este sentido, el último libro de H. Rosenblatt, *The Lost History of Liberalism*, es crucial. Nos habla de una *historia perdida* del liberalismo, colocando con potente erudición histórica acentos fundamentales en la línea de interpretación del liberalismo que venimos describiendo.

La interrogación principal que Shklar efectúa al ciudadano contemporáneo que se autoconsidera como liberal es tan sencilla como aplastante: ¿Puede y debe un liberal político comprometerse profundamente con la sociedad en la que habita? Su respuesta es rotundamente afirmativa en función de la primacía (de fuerte raigambre ciceroniana) que concede a la condición misma de ser un ciudadano. Para ello, efectúa una enérgica defensa del concepto de libertad positiva que va mucho más allá de la acostumbrada interpretación de la libertad, esto es, como mera reivindicación de no injerencia en la vida de los ciudadanos. Por el contrario, el concepto de libertad cívica de Shklar implica precisamente lo opuesto: ahondar en la condición civil de los derechos, lo cual pasa por una consideración profunda de la obligación política, muy lejana de la caricatura del individualismo posesivo aislado de su contexto y autosuficiente. Lo más sugerente del liberalismo de Shklar para la coyuntura histórica actual es sin duda que esta consideración está afinada en la clave de una filosofía de lo común acompañada de la caracterización de un temperamento liberal acorde con el compromiso político inherente a esta concepción. Derechos y deberes están indisolublemente unidos en su pensamiento, de tal manera que no encontramos en ella la reivindicación tan escorada hacia un individualismo corrosivo que suele aparecer en muchas versiones más incívicas del liberalismo, sino un delicado entramado que liga los derechos de los individuos al marco normativo donde éstos se ejercen y adquieren su sentido, esto es, un marco común de obligaciones y dones mutuos.

Esta poderosa dimensión moral es la razón por la que Shklar defiende de un modo tan enérgico la necesidad de ir más allá de un concepto estrictamente negativo de libertad como no interferencia a un concepto de libertad positiva, que permita la extensión práctica

de los derechos civiles a todos los miembros de la sociedad. En este punto es extremadamente crítica con el trazado que de la libertad negativa hace Isaiah Berlin y sus seguidores «la espantosa forma en la que la dibuja Berlin» (Shklar, 2021, p.39) porque este paso de compromiso cívico no está presente. Entendámonos bien, no se trata de que rechace la noción de libertad negativa sino de que la considera incompleta, puesto que la concibe como inseparable de la libertad positiva y demanda por tanto una concepción que las articule correctamente. La sustentación de esta postura es extremadamente potente, ya que no elige la vindicación un punto de vista normativo abstracto sino histórico, fiel a su habitual modo de razonar, basado en los males mostrados por la experiencia política de gobiernos abusivos, que a su juicio son fundamentalmente dos: el miedo y la crueldad arbitraria. Para ello invoca el gran pecado original de Estados Unidos que fue la esclavitud. Shklar argumenta que en Estados Unidos la libertad toma la forma de los derechos debido a su pasado esclavista. Distingue así entre la «libertad de los amos» y «la libertad de los esclavos». El concepto de libertad que aquí sostiene Shklar es el de una «libertad expresada en derechos y cualquiera que los reclame sabe que la libertad existe como contrapunto de la esclavitud» (Shklar, 2021, p. 41). Como relata Shklar, los esclavistas norteamericanos consideraban justos sus derechos absolutos sobre la población negra y desde luego se preocupaban en extremos por su libertad de expresión o por su propio derecho a no ser interferidos en el ejercicio de sus libertades de propietarios. Pero el uso principal que hacían de su libertad, como señala la pensadora, era esclavizar a otros seres humanos. Por eso, cuando, gracias a una teoría de los derechos que combina las dos libertades, la positiva (que Shklar interpreta como la que inspiró a los antiesclavistas) y la negativa, que se hizo extensiva a toda la población y no sólo a una parte de ella, los amos dejaron de tener el monopolio de la libertad negativa y se produjo una redistribución de la misma, de modo que ni más ni menos que «se vieron obligados a vivir a la altura de los compromisos públicos que profesaban y las leyes que de hecho habían apoyado cuando éstas se aplicaban sólo a sí mismos» (Shklar, 2021, p.42).

La libertad negativa no es el máximo elemento de la vida ciudadana sino sólo una pre-condición (Shklar, 2021, p.44) «para otras cosas» abiertas por el horizonte plenamente político de la libertad positiva, esto es, un tipo de libertad que implica la liberación de los demás. Y no sólo eso: es la libertad que, a su juicio, inspira la genuina lucha liberal contra la opresión y el fomento de la figura de «ciudadanos activos en un Estado activo» (Shklar, 2021, p.171) más allá de una mera afirmación de derechos que empiezan y terminan en la figura de un individuo elevado a figura absoluta, es decir, carente de vínculos. Como afirma Shklar: «El derecho en sí no es el único ejercicio de mi libertad negativa sino también una reivindicación contra aquellos que me oprimirían a mí y a otros. Demanda una acción para constreñir a los opresores y lo hace porque oprimir a los demás está mal. Sin embargo, la ley que demanda semejante acción es en sí misma una expresión de libertad positiva en el sentido de que es inmoral quedarse sentado sin hacer nada cuando a nuestro alrededor se abusa de un ser humano. Si no actuamos para reivindicar la libertad negativa de todos, nuestra conciencia se revolverá» (Shklar, 2021, p.45)

Fundamentando así la prioridad jerárquica de la libertad positiva en la arquitectura cívica liberal, Shklar está en condiciones de ofrecer un retrato, como hemos comentado, de ese temperamento liberal que busca en el ciudadano, caracterizado por un intenso compromiso político contra la opresión de toda especie y que podríamos situar sin grandes problemas en una perspectiva fraternalista. Para ello acude a la figura del filósofo liberal T.H. Green (1836-1882) fundador de lo que se conoció como «nuevo liberalismo» y que defendió la concepción de un Estado activo en la protección de las libertades democráticas

a través del combate contra la desigualdad de oportunidades y la pobreza con el que los liberales no sólo podrían sino deberían colaborar. Green y sus compañeros «fueron liberales profundamente comprometidos con la protección de la libertad política de los ciudadanos pero su principal objetivo era hacerlo de tal modo que resultara compatible con la creciente acción del Estado para proteger a las clases trabajadoras contra la explotación y la pobreza» (Shklar, 2021, p.165) El objetivo de este Estado precursor de una cierta idea de socialdemocracia no es el de adoctrinar sino el de estar a la altura de sus principios políticos democráticos.

Para ello ha de garantizar un marco de educación ciudadana que anime a los ciudadanos a recibir una educación, facilite la existencia de tejido cooperativo y que, en definitiva, contribuya al florecimiento del ideal ciceroniano de un «buen carácter cívico» entendiendo por tal uno que «contribuya al bien común» (Shklar, 2021, p.166). Esta original relación del nuevo liberalismo con el Estado en el esquema de Green incluía la demanda de inspecciones fabriles para prevenir abusos y crueldad, pero también de educación orientada a garantizar la igualdad de oportunidades (lo que hoy denominamos «nivelación del terreno de juego») y una lucha activa contra la pobreza. En síntesis, nos encontramos ante una concepción inequívocamente liberal pero no antiestatalista, que concibe al Estado como un instrumento de redistribución con el que los ciudadanos liberales entablan una relación de compromiso cooperativo. Se trata de un verdadero ethos democrático en el que la noción de obligación cívica presente no es la de la simple obediencia sino la de una obligación social sentida hacia los otros ciudadanos, lo cual incluye el combate contra la primera instancia de opresión, esto es, la privación material y cultural que produce la pobreza. Esta fuerte implicación con la vida en común no excluye en modo alguno la idea del libre mercado, pero sí subraya la necesidad de corregir el individualismo extremo en que a su juicio había degenerado el liberalismo económico que invitaba a los ciudadanos a vivir su existencia política como lisa y llanamente seres egoístas. Desde el punto de vista de Green y sus compañeros, el Estado también debía promover que las personas comprendieran que tenían obligaciones hacia el resto de sus conciudadanos. Por todas estas razones no es ninguna excentricidad, sino más bien lo contrario, imaginar el carácter fraternalista que puede y debe tomar una reformulación actual de un liberalismo político a la altura de su época, que haga uso de su compleja y plural tradición para sacar lo mejor de sí en este convulso presente que atravesamos

3. Fraternidad desde una perspectiva socialdemócrata renovada (II)

Llegados a este punto, en el que hemos esbozado la corriente de renovación del pensamiento político liberal en una clave fraternalista, resulta forzosamente necesario dar cuenta de si es posible una reformulación similar por la parte del pensamiento socialdemócrata. Hay pocas voces más adecuadas para emprender esta empresa como la del filósofo alemán Axel Honneth en su excelente libro «La idea del socialismo: una tentativa de actualización» (2017). Se da la feliz circunstancia, además, de que, en relación con lo expuesto en el apartado anterior, Honneth es un inteligente lector del valor renovador de Shklar para la tradición liberal, habiendo argumentado con perspicacia cómo Shklar es una liberal igualitarista. Honneth expone sólidamente la honda preocupación que muestra Shklar en su obra «American Citizenship» (1991) por las capacidades materiales de los ciudadanos desfavorecidos para ejercer sus derechos cívicos. A su juicio en Shklar encontramos una sensibilidad socialdemócrata (Honneth, 2014, pp. 247-261), partidaria de una forma de economía republicana regulada desde el Estado del Bienestar, en la que si bien la pensadora no especifica el grado de intervención

estatal que tiene en mente, sin lugar a dudas lo contempla como deseable. No es poco en una liberal como Shklar y desde luego la interpretación de Honneth es bastante certera.

Tal como hemos visto en la vertiente liberal, el proyecto de renovación socialista que acomete Honneth para el siglo XXI posee una evidente veta fraternalista que lo atraviesa desde diversos puntos de entrada. A su juicio, el diagnóstico repetido durante el último cuarto del siglo XX de una profunda crisis del socialismo era en lo básico correcto al poner de manifiesto la necesidad de una renovación del pensamiento socialista pero erróneo en dar por terminada la posibilidad de abrir vías alternativas al actual estado desbocado del capitalismo. Teniendo en cuenta que hasta el propio Fukuyama en una entrevista de 2018 proponía la necesidad de un retorno del paradigma redistributivo de la mano del mejor socialismo, la apuesta renovadora de Honneth no deja de ganar valor en los últimos años.

La idea fundamental de Honneth es la de colocar el socialismo del siglo XXI en un nuevo marco teórico que le permita, por un lado, vincularse a la propia tradición emancipatoria de la Revolución Francesa de la que partió y, por otro, cumplir su objetivo de realizar la libertad social en la esfera económica, pero considerando esta vez como vectores de emancipación los derechos emanados de la tradición liberal, dado que a su juicio habrían sido erróneamente pasados por alto en el fuerte escoramiento hacia la economía del socialismo inicial, debido a un prejuicio teórico que los considera como meras abstracciones burguesas: «Sin capacidad para ver el valor emancipador de los derechos humanos y de los ciudadano, surgidos con la Revolución Francesa, veían allí sólo el permiso para la creación de riqueza privada y pensaban, por lo tanto, que podían prescindir totalmente de ellos en una futura sociedad socialista. Desde entonces, el socialismo sufre la incapacidad para encontrar por sí mismo, con la ayuda de sus propios medios conceptuales, un acceso productivo a la idea de la democracia política» (Honneth, 2017, p. 153) de modo que en esta perspectiva esencialmente preocupada por las cuestiones económicas «No se aclaraba en absoluto qué relación debía guardar la cooperación económica en libertad con la construcción de la voluntad democrática» (Honneth, 2017, p. 154).

En lo que se refiere a la perspectiva fraternalista que abordamos en este trabajo, para Honneth, la idea fundamental de los primeros socialistas era la de intentar armonizar la herencia contradictoria de la Revolución Francesa, atravesada de tensiones entre sus tres principios (libertad, igualdad y fraternidad), y en especial aquella que enfrentaba una concepción individualista de la libertad y el ideal solidario de fraternidad. Así, la ampliación de la estrecha interpretación de corte individual de la libertad hacia una concepción positiva de la misma como «libertad social» era un hallazgo histórico imprescindible para cumplir la demanda de igualdad y su correspondiente materialización mediante la ética pública y política encarnada por el ideal de fraternidad. Construir el tejido de relaciones económicas que permitieran salir de una interpretación meramente jurídica de la libertad, para dar cuenta de sus condiciones materiales, era el camino que había que seguir para los primeros movimientos trabajadores. No habría igualdad efectiva, pensaban, sin unas relaciones económicas donde la libertad no fuese libertad de unos para oprimir a otros. Había que encajar la libertad social dentro de la esfera económica. La cuestión, y la principal limitación teórica que se hace necesario corregir hoy en día, era cómo institucionalizar políticamente este encaje. Un primer paso decisivo, como ya hemos señalado, consistió en ir más allá de una libertad puramente negativa y de corte individual, trazando un concepto de libertad como una conquista colectiva, de todos y para todos, en un modo en el que se hagan compatibles, mediante los diseños institucionales adecuados, las igualmente legítimas reclamaciones de libertad de todos los miembros de una sociedad.

Conforme se desarrollaron diversas corrientes del socialismo, se fue haciendo más evidente que la libertad individual descrita por la corriente más extendida del liberalismo era un concepto insuficiente, puesto que lo que se debe entender en una clave social por libertad «no puede llevarlo a cabo una persona sola, sino que lo hace un colectivo constituido adecuadamente si que por ello deba considerárselo una entidad de mayor jerarquía que las partes» (Honneth, 2017, p. 57). Nada que ver, como acertadamente señala Honneth, con las posteriores acusaciones de colectivismo totalitario con las que determinada corriente crítica liberal ha querido más tarde identificar el pensamiento socialista, dado que, en efecto, en los principios de legitimación de las sociedades actuales «siempre, además de la idea de la libertad, se encuentran siempre determinadas ideas, por cierto vagas, de solidaridad e igualdad», es decir, son principios que ya están institucionalizados en nuestras sociedades democráticas modernas.

De este modo, «el pensamiento original del socialismo está enraizado», como afirma el autor, «en la idea de que en el futuro deberá ser posible establecer sociedades enteras según este modelo de comunidades solidarias, en el que se unifican de un solo golpe las tres demandas de la Revolución Francesa, en tensión entre sí, al interpretar la libertad individual como un complementarse en el otro de una manera que termina coincidiendo completamente con los requisitos de la igualdad y la fraternidad» (Honneth, 2017, p. 58). Así pues, el acierto del pensamiento socialista consistió, por un lado, en ampliar la noción de libertad extendiéndola más allá de una noción de «justicia social» entendida como mero deber moral, al enfatizar la necesidad de crear unas condiciones materiales para la misma y, por otro lado, en entender esta libertad de un modo positivo y relacional. No obstante, el error que le atribuye Honneth consiste en no haber desarrollado más la idea correctiva y fraternal de la libertad social para ampliarla mucho más allá de la esfera económica, incluyendo de este modo el ámbito de experiencias subjetivas y demandas (surgidas al abrigo de la revolución industrial) dibujadas por los derechos fundamentales en la órbita liberal, con su concepción de la teoría democrática. No se trataba de meras abstracciones burguesas, sino de un conjunto de ámbitos de experiencia de libertad y una cartera de derechos que constituyen posibles vectores de emancipación. No reconocer su importancia constituyó una ceguera jurídica y política, como señala el autor. Cabe preguntarse así si muchas de las actuales polémicas en el interior del pensamiento de izquierda centradas sobre términos como redistribución, reconocimiento, identidad, acaso no son desarrollos de estas tensiones aún no resueltas.

Para finalizar, y como cierre de todo lo apuntado en el marco de este trabajo, concluiremos que la reformulación contemporánea del liberalismo político, con su ampliación por la vía de la igualdad real hacia consideraciones de equidad económica y del socialismo hacia consideraciones de carácter jurídico-político-democrático, están llamadas a encontrarse en la tarea común de resolver las contradicciones internas del proyecto emancipatorio ilustrado sobre el terreno común de una política fraternalista. Si así fuera, sus cegueras mutuas se verían iluminadas por un terreno común de reformulación de nuestras formas de vivir juntos. No es una tarea pequeña para el mundo postpandémico que nos aguarda.

4. Bibliografía

- Balibar, E. (2017) *La igualibertad*. Barcelona: Herder.
- Shklar, J. (2021) *Sobre la obligación política*. Barcelona. Herder. (En prensa)
- Shklar, J. (1991) *American Citizenship: the Quest for Inclusion*. M.A: Harvard University Press.
- Shklar, J. (2018) *El liberalismo del miedo*. Barcelona: Herder.

- Garton Ash, T. (2021) "The future of Liberalism" en Prospect Magazine (January-February 2021).
- Edmundson, W.A (2017) John Rawls: Reticent Socialist. MA: Cambridge University Press.
- Gatta, G. (2018) Rethinking Liberalism for the 21st Century. London: Routledge.
- Rosenblatt, H. (2018) The Lost History of Liberalism. NJ: Princeton University Press.
- García Ruiz, A. (2017) «Fraternidad: la fuerza de las fragilidades» en García Ruiz, A. (2017) Impedir que el mundo se deshaga. Madrid: Los libros de la catarata.
- Honneth, A. (2018) «La historicidad del miedo y la vulneración. Rasgos socialdemócratas en el pensamiento de Judith Shklar» en Shklar, J. (2018) El liberalismo del miedo. Barcelona: Herder.
- Honneth, A. (2017) La idea del socialismo. Buenos Aires: Katz.

Parias, héroes y sabios: la evolución política de Star Wars

Fernando Ángel Moreno
Universidad Complutense de Madrid*

Recibido: 20/12/20

Aceptado: 07/04/21

Resumen: Pese a lo mucho que se reconoce la importancia de la amistad en la saga de Star Wars, apenas se ha escrito sobre ella y sus implicaciones socio-políticas. El concepto de fraternidad, tal y como lo presenta Toni Domènech, sirve para entender que este concepto va más allá de un simple recurso narrativo. En realidad, refiere a problemas de nuestra propia sociedad y a la ideología que los provoca. Si se estudia la saga en su conjunto, se aprecia cómo la propia idea de fraternidad evoluciona según los momentos socio-históricos en que fueron rodadas las diferentes películas.

Palabras clave: Star Wars, fraternidad, parias, política.

Outcasts, Heroes and Wise People: The Political Evolution of Star Wars

Abstract: Despite how much the importance of friendship is recognized in the Star Wars saga, there has been little written about it and its socio-political implications. The concept of fraternity, as presented by Toni Domènech, serves to understand that this concept goes beyond a simple narrative resource. In reality, it refers to problems of our own society and to the ideology that provokes them. If we study the saga as a whole, we can see how the idea of fraternity evolves according to the socio-historical moments in which the different films were shot.

Keywords: Star Wars, fraternity, outcasts, politic.

Sumario: 1. La socialidad del dolor o cómo dejamos de ser uno con la Fuerza, 2. Nos queremos poco, para ser compañeros de vacío, 3. La Trilogía del Sabio o la indiferencia ante la fraternidad, 4. La Trilogía del Héroe o la fraternidad del Halcón Milenario, 5. El Star Wars Crepuscular o la fraternidad política, 6. Conclusiones: ¿pretende ser Star Wars el espíritu de la historia?

* famoreno@ucm.es

Este artículo es resultado del proyecto de investigación financiado Tránsfugas y parias modernas: género y exclusión en la cultura popular del siglo XXI (FEM2017-83974-P) del Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Innovación y Competitividad de España, proyecto dirigido por la Dra. Helena González

1. La socialidad del dolor o cómo dejamos de ser uno con la Fuerza

La socialidad del dolor es un concepto de Sara Ahmed que refiere al deseo de sentir el dolor de otra persona, a hacerlo propio, tanto por compartirlo como por asumirlo en el lugar de la persona que lo sufre (Ahmed 2004: 63). La imposibilidad de sentir el mismo dolor y la impotencia ante el sufrimiento se unen en la persona desde la empatía y el amor o, quizás, desde ¿un sentimiento?, ¿una actitud?, ¿una decisión racional? que podríamos llamar «fraternidad». Se produce en situaciones de especial dureza donde el individuo siente con especial intensidad su afinidad —¿emocional?, ¿racional?, ¿identificadora?— con la otra persona..

La socialidad del dolor no es el principal componente estético de la narrativa audiovisual actual de género proyectivo, sino quizás todo lo contrario¹. Nos encontramos hoy con una marcada visión hobbesiana del mundo en la cultura popular, especialmente en las teleseries que se han producido en EE.UU. durante lo que llevamos de siglo XXI (Domínguez Leiva 2019). Esta socialidad del dolor aparece, en el mejor de los casos, como tema secundario en la mayor parte de ellas, así como en la mayor parte de los cómics y el cine actuales. Lo más frecuente es el viaje al horror del alma humana.

Coincido con Domínguez Leiva en señalar que la cultura popular inició este proceso durante los años noventa —con el apoyo de la música rock de todos los tiempos— a partir de *The Dark Knight* y *Watchmen* en el mundillo de los superhéroes. La manera de reflexionar sobre nuestra sociedad desde una actitud esperanzada y alegre que representaron las creaciones de Jack Kirby, Stan Lee y Steve Ditko —como Los cuatro fantásticos o Spiderman— fueron abandonadas en favor de la gravedad, la autotortura y la negación de cualquier esperanza, actitudes que ya habían dominado el canon literario y cinematográfico de los académicos desde los tristes apocalípticos de la Escuela de Frankfurt: Theodor Adorno y Max Horkheimer. Daba la impresión de que, para ser crítico, denunciador, reflexivo y, sobre todo, adulto, había que ser angustioso y tremebundo. Este problema se debió, quizás, a la dificultad por parte de la crítica académica y de los lectores no habituados a las formas pop para comprender los procesos simbólicos que se estaban proponiendo. Esa misma suerte ha sufrido *Star Wars*. Que el mayor mito cinematográfico de la historia apenas haya recibido atención académica —en proporción con su relevancia como cultura de masas— parece ya un dato ilustrativo.

Así, con este giro a lo oscuro en detrimento de lo entretenido, se miraba más a la estética de mucho cine de autor y de denuncia social obsesionado con reflejar las facetas más oscuras del alma humana, sin dejar apenas resquicios a aquellas que precisamente han sabido superar tantos problemas de la Humanidad o que nos hacen avanzar con los amigos, la familia, el trabajo o incluso con la política².

¿Qué tiene todo esto que ver con la fraternidad política? Todo.

Como bien defiende Raymond Williams (1977), la cultura popular —en el fondo, toda forma cultural— refleja de un modo u otro los discursos ideológicos hegemónicos de una sociedad. Es decir, refleja aquello no legislado, no normativizado, aquello que obsesiona a grandes grupos de individuos y que toma formas simbólicas complejas y no inmediatas. En contra de la opinión de autores como Adorno, la cultura popular no sería un vehículo

¹ «Géneros proyectivos» son todos los géneros no realistas, como el realismo mágico, la ciencia ficción, la literatura fantástica o los discursos de algunos políticos españoles.

² Por suerte, los creadores comerciales saben lanzar sus propuestas más allá de esta oscuridad con propuestas como la del universo cinematográfico Marvel, en contra de curiosos ensombrecimientos como el del Superman de DC (quizás el personaje más luminoso de la historia de la cultura popular y que ha sido ensombrecido por el cineasta Zack Snyder).

de manipulación ideológica ejercido por una malvada consciencia capitalista, sino una plasmación de las inquietudes, imaginarios e impresiones ideológicas del pueblo.

En este sentido, quizás exista otro factor muy influyente en este oscurecimiento de la (en otro tiempo) alegre cultura popular: el desequilibrio en la tríada socio-política libertad-igualdad-fraternidad, debido al progresivo abandono de esta última desde los mediáticamente solidarios años sesenta hasta ahora³. La vinculación con el desprestigio del Estado como garante institucional de la socialidad del dolor es importante, como veremos, y queda reflejado en todo ese cine (de autor y comercial, europeo latinoamericano, estadounidense..., comprometido o pro-capitalista) que habla de un individuo sometido a las maquinaciones del colectivo (Estado, empresa, sindicatos, clases sociales...).

¿Pueden un Estado, un gobierno, una institución hacerse cargo, contemplar la socialidad del dolor sin el concepto de fraternidad? ¿Es la cultura popular un reflejo de la imposibilidad de este concepto socio-político o una plasmación de algo que hemos asumido sin pensar? ¿Es *Star Wars* nuestra nueva esperanza?

Por el momento, conviene aquí aportar algunas ideas sobre el concepto de «fraternidad» o «hermandad».

2. Nos queremos poco, para ser compañeros de vacío

Resulta difícil delimitar por completo el concepto de «fraternidad». El diccionario de la RAE lo define así:

(Del lat. fraternitas, -ātis). f. Amistad o afecto entre hermanos o entre quienes se tratan como tales.

Me atrevo a aventurar que, a diferencia de las relaciones materno-paterno-filiales, entre hermanos no se presuponen estructuras de poder creadas por una larga dependencia a lo largo de la infancia, por lo que me parece más interesante la idea de «hermandad» que la de «familia» (Puyol 2018b: 98). ¿Puede haber estructuras de poder entre hermanos? Sin duda, pero en ese caso yo no hablaría de «fraternidad», a la que supongo cierta relación horizontal, de igualdad.

Por otra parte, Núria Estrach Mira, amplía el concepto: «*sentimiento común* de distintos miembros de la familia que se igualan racionalmente ante la violencia del orden establecido» (2018: 48), aunque presupone la necesidad de una amenaza exterior⁴. Considero que la amenaza exterior puede ser un buen incentivo para la fraternidad, pero no acabo de ver claro que sean completamente dependientes. Precisamente, considero que la fraternidad va más allá de una necesidad compartida.

En fin, por otra parte, una relación horizontal es deseable en gran parte de las relaciones sexuales y, en sociedades que pretenden abolir las estructuras patriarcales y matriarcales, en los matrimonios o en cualquier otro tipo de amor romántico. La diferencia, quizás, se encontraría en la falta de deberes mutuos «burocratizados» que

³ Quiero aclarar que, de acuerdo con Noam Chomsky (Mitchell y Schoeffel 2002: 13-4 y 89-90), no considero que estemos en el tiempo menos solidario de la historia, sino todo lo contrario. De hecho, existe mucha más solidaridad ahora que en los sesenta. La existencia de internet con sus miles de páginas construidas desde el altruismo, las ONGs, el activismo social y político, las luchas por el ecologismo o el feminismo... —sin estar siquiera cerca de solucionar todos los problemas— han construido un mundo más solidario que cualquier otro de la historia.

⁴ De hecho, no puedo estar menos de acuerdo con su conclusión, derivada de esa definición: «la única fraternidad posible es la *fraternidad de clase* en nombre de la dignidad humana» (Estrach Mira 2018: 56).

implica una relación de pareja a largo plazo, con el añadido de una serie de cotidianidades hogareñas. En un amor romántico, además, se produce una vinculación que pretende ser única —si contemplamos la mayoría monógama de occidente— desde un punto de vista al menos afectivo y que tiende a ciertas posturas verticales. En *Star Wars*, estos «niveles de fraternidad» tienen que ver precisamente con los sucesivos bloques de películas, según la época en que fueron rodadas. Por ejemplo, podemos preguntar a Anakin Skywalker y a Padmé Amidala sobre la relación amor romántico-fraternidad-fraternidad política.

Por otra parte, lo afectivo tampoco es imprescindible, como explica Puyol:

el sentimiento no es una condición necesaria de la fraternidad. Los individuos que mantienen una relación fraternal entre sí no están obligados a compartir unos determinados sentimientos, ni el sentimiento es la causa o la principal motivación de la fraternidad. Para que exista fraternidad, los individuos deben ser conscientes de tener un fin común indivisible que les vincula de un modo especial hasta el punto de que se reconocen y se sienten identificados con él, pero ese mutuo reconocimiento no necesita traducirse en un sentimiento psicológico de fraternización. Los sentimientos fraternos pueden existir o no y, de existir, pueden actuar efectivamente como refuerzo del compromiso personal con el vínculo fraternal, pero no son imprescindibles para que se produzca una relación fraternal (Puyol 2018b: 95).

Así, la fraternidad no implicaría por definición obligaciones, estructuras de poder, dependencias ni aspiraciones a la «unicidad» como característica obligatoria, ni amenazas exteriores que la provoquen, aunque estas puedan detonar su aparición. Nussbaum, basándose en teorías de Comte, defiende precisamente esta idea de fraternidad, como una evolución de madurez emocional desde la simpatía por los seres queridos cercanos a una simpatía —más evolucionada, más madura— por todo ser humano (2013: 78). Además, la considera fundamental para el buen funcionamiento de un Estado de derecho.

Por otra parte, en la Revolución Francesa, el concepto de fraternidad tenía como objetivo:

garantizar la emancipación real de las clases subalternas, es decir, de todos aquellos que dependían de los demás para poder vivir —criados, jornaleros, campesinos y, en general, todo tipo de pobres—, el 90% de la población francesa de finales del siglo XVIII. La fraternidad prometía la abolición legal de todos los contratos feudales de servidumbre y la promesa de que ningún ciudadano o ser humano —que en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 venía a ser lo mismo— acabaría dominando a otro jurídica, social o económicamente (Puyol 2018a: 5).

Este es un principio horizontal, anti-vertical, que ha sido desarrollado con mayor fortuna en occidente desde mediados del siglo XIX, aunque con un énfasis mayor en la «solidaridad» (Puyol 2018a: 6). En las seis primeras películas de *Star Wars* esta idea brilla por su ausencia, pero adquiere gran relevancia en las últimas entregas.

La fraternidad más «pura» sería así el tipo más libre de relación entre dos personas, pero también un tipo de relación que supera las diferencias socio-político-económicas, que trasciende cualquier pretensión de verticalidad.

Está claro que las sociedades que aspiran a ser más libres e iguales no conseguirán sus objetivos si sus ciudadanos no son capaces de cultivar la fraternidad o la solidaridad (no consigo poder diferenciar un concepto del otro

en cuanto a sus aplicaciones prácticas). Esto es así porque si es cierto que sin igualdad no hay libertad real, también lo es que sin fraternidad no se avanza hacia una mayor igualdad. No se avanza porque ni los ciudadanos exigen a sus gobiernos medidas más equitativas, ni están dispuestos a compensar las muchas injusticias que el sistema económico va produciendo (Camps 2018: 148).

En este sentido, la fraternidad es, como explica Victoria Camps (2018: 144), pre-política, pero también post-política.

Se trataría por consiguiente de un principio básico de la democracia, puesto que «la fraternidad es una virtud (o un deber moral) que debe ser cultivada por todos y cada uno de los ciudadanos que se enorgullecen de serlo» (Camps 2018: 148).

Completo con la clarificación de Vergés Gifra: la fraternidad implica una relación de igualdad dentro de una comunidad (2018: 130) y requiere no solo una disposición de ayuda al otro, sino incluso una obligación que puede exigirse (2018: 131). No tengo claro ese «que puede exigirse», aunque sí aceptaría un «que puedo autoexigirme hacia el otro». No obstante, la disposición inicial —la afectividad de partida— sí me parece algo enormemente vinculado con el concepto de fraternidad, siendo previa a cualquier concepto de justicia o de normativa (2018: 137). Por este motivo, «la fraternidad sería, en definitiva, un dispositivo permanentemente *institucionalizable*, pero nunca *institucionalizado* de una vez por todas» (Farrés Juste 2018: 163).

En este sentido, Puyol defiende la fraternidad como un aspecto necesario incluso de una sociedad liberal:

Los ideales de libertad e igualdad no se pueden mantener en la práctica política únicamente a través del cálculo de individuos auto-interesados. El éxito político de los ideales liberales requiere del compromiso de la ciudadanía que, consciente de formar una comunidad (liberal) y no una mera asociación de intereses egoístas, se compromete moralmente con la defensa común de la forma de vida liberal, una forma de vida que debe ser entendida como un fin compartido e indivisible y no como un simple medio para satisfacer los intereses privados (Puyol 2018b: 95).

Por todo ello, la fraternidad funcionaría como herramienta contra el individualismo exacerbado de la modernidad y, por consiguiente, como árbitro idóneo cuando el principio de «libertad» ha cobrado una importancia tan relevante en nuestra sociedad (Camps 2018: 148).

Desde un punto de vista integrador de todas estas ideas, Ángel Puyol concluye:

La fraternidad como idea política señala que los miembros de una comunidad política, incluso si carecen de lazos naturales o naturalizados entre ellos, aspiran a relacionarse entre sí como lo harían idealmente los hermanos y hermanas de una misma familia extendida que es la sociedad (Puyol 2018b: 92).

Llegamos aquí a la vinculación con la socialidad del dolor como tema tan excluido de tantas manifestaciones culturales actuales. Así, lo que me interesa a partir de aquí es dilucidar, a partir de la socialidad del dolor y de estos conceptos de horizontalidad, si existe verdadera fraternidad o hermandad entre los personajes de *Star Wars* y qué implica dicha fraternidad.

Para todo ello, retomo una terminología que ya he empleado en otras ocasiones (Moreno 2018). Divido las películas por el concepto de modelo humano que plantean los diferentes bloques:

Así, las denominadas «precuelas» (I, II y III) constituirían la *Trilogía del Sabio*. En todas ellas hay una pretensión de sabiduría personal, ética, política, amorosa... que los personajes asumen como una base de relaciones sociales. Se crea así la triste paradoja de que no existe ningún sabio, aunque todos los personajes pretenden serlo.

La trilogía clásica (IV, V y VI) sería la *Trilogía del Héroe*, debido a su construcción de un héroe con numerosas ramificaciones clásicas y con el camino defendido por Joseph Campbell (1991). El centro de los diálogos y de las acciones de los personajes no es la sabiduría, sino la consecución de una meta que ha de instaurar un modelo social. La trilogía, sin embargo, termina con un acto contrario a las narraciones heroicas más comunes: Luke arroja el sable láser a un lado con una negación de la violencia y del asesinato del malvado.

Las películas rodadas durante la etapa Disney, sin duda las más adultas de la saga, forman el *Star Wars Crepuscular*. Deconstruyen los modelos de sabio y de héroe a partir de una constatación de crisis de valores⁵.

3. La Trilogía del Sabio o la indiferencia ante la fraternidad

Resulta muy chocante casi todo lo que tiene que ver con las relaciones personales en la *Trilogía del Sabio*. En mi opinión, influye que se trate de precuelas de una película de concepto y estética post-apocalípticas (*A New Hope*). La destrucción de la antigua república provocará no solo una distopía, sino también una situación de miseria e involución tecnológica en numerosos planetas de la galaxia. Es importante para entender que esta estética de la frontera sustituye al barroquismo político, arquitectónico, cultural, social de la *Trilogía del Sabio*.

Esta destrucción de la comunidad se ve reflejada también en la destrucción de las relaciones entre los personajes, que caen junto al sistema político. Lo apocalíptico abarca todos los niveles públicos y privados. Se produce así una coherencia socio-estética muy interesante.

Amidala muere por amor romántico, produciendo así una degradación de su figura como senadora, como mujer institucional empoderada. Curiosamente, su relación con Anakin había empezado como fraternidad en I, como una especie de simpatía mutua sin lazos dependientes. Esta fraternidad queda destruida en II al convertirse en amor romántico, hasta el punto de que la terrible ideología política de Anakin —seguramente insostenible en relación fraternal— es ignorada e incluso aceptada, al atribuir un aura idealizadora a quien en puridad es un genocida y un sociópata.

Por otra parte, Anakin en ningún momento muestra una relación horizontal con Amidala, al obsesionarse con salvarla sin verla capaz de defenderse por sí sola. Su socialidad del dolor no es tal, sino miedo proyectado.

Tampoco parece que pueda tildarse como fraternal la legendaria relación entre Anakin y Obi Wan. Si bien les vemos algo más unidos en la serie *Clone Wars*, la verticalidad con que Obi Wan trata a Anakin primero y el desprecio posterior por sus acciones —cuando ya ha dejado de ser su maestro— durante la *Trilogía del Sabio* distan mucho de representar una relación fraternal. La socialidad del dolor entre ellos no aparece en ningún momento.

Sí podemos ver algo definible como «fraternidad» en la contienda de los Jedi en Geonosis al final del episodio II. No obstante, no se aprecian diálogos ni gestos que muestren relaciones fraternales. Durante toda la *Trilogía del Sabio*, la relación entre los Jedi parece más institucional-burocrática que fraternal. De hecho, la Orden Jedi huye de

⁵ Desarrollo con mayor complejidad estos conceptos en Moreno (2018).

los afectos como centro de sus relaciones personales. Aman, sí, pero desde la distancia, sin la socialidad del dolor de otras ideologías de control de los afectos como la estoica o la budista, en las que se permite un fuerte componente afectivo en las relaciones personales. Además, la verticalidad institucional entre los Jedi es muy acusada.

Evidentemente, entre los Sith, socialidad del dolor... Poquita.

Las relaciones de la *Trilogía del Sabio* se construyen desde el que ha sido el gran modelo socio-político de la modernidad: el de la institucionalización racional que aboga por dejar las relaciones afectivas a un lado, excepto aquellas basadas en dependencias verticales (como la de maestro-pupilo o la del amor romántico en sumisión). No en vano, la modernidad se construyó como imaginario sistémico desde lo distante, desde la frialdad lógica de lo racional.

Me gustaría recordar una manera en que dicha distancia racional gubernamental fue rota en nombre de la fraternidad y de la socialidad del dolor, cuando en Italia, en 2011, se produjo un desvío de esta política anti-emocional. La Ministra de Educación de aquel momento —Elsa Fornero— rompió a llorar mientras explicaba los recortes que debían hacerse⁶. Prometía entre lágrimas que, en cuanto fuera posible, volvería a invertirse en algo muy necesario para la ciudadanía. Su discurso —que tomaré por sincero a falta de más datos— es una muestra de socialidad del dolor y un concepto político muy diferente de la masculina modernidad. Martha Nussbaum también vincula los paradigmas de filosofía política con cierta educación masculina, aunque ella retrasa el problema hasta el Antiguo Régimen (Nussbaum 2013: 49). No niego que sea tan antiguo, pero sí que la Modernidad no lo continuara pese a los esfuerzos de Herder, Comte o Mill.

Lo más habitual en la modernidad es el discurso de tantos ministros que suelen explicar que un recorte es una decisión racional que debe ser aceptada desde la fría lógica económica, sin socialidad del dolor, a partir de modelos que toman lo emocional como «debilidad», como «peligro para las decisiones correctas» o como «impostura populista»⁷. Por el contrario, en la Antigüedad, vincularse emocionalmente con la repercusión de las decisiones racionales era una de las claves de la filosofía estoica: no se dejaba todo a la razón, sino que se evitaba tomar decisiones solo desde la mera emoción. Muchos estoicos, incluso, consideraban que la emoción era una guía para las decisiones y un camino de perfeccionamiento humano (Boeri y Salles 2014: 593).

La imagen del sabio que rechaza la emoción, que representa la fría lógica como máximo modelo socio-político, es una de las más características de la modernidad y el principio por el que parecen regirse los «sabios» de la *Trilogía del Sabio*. Al fin y al cabo,

de los tres valores revolucionarios, el de la fraternidad ha sido el que ha tenido una vida más corta. Rápidamente fue ignorado por la filosofía y por la política, debido sin duda a sus connotaciones religiosas y, sobre todo, a la dificultad de convertirlo en un principio normativo. Se puede legislar sobre la libertad y sobre la igualdad, pero no sobre la fraternidad. Ésta, o bien se les supone a los humanos como un derivado lógico de concebirse como miembros de una misma especie, o bien se descarta como una metáfora bella pero imposible e incluso inútil para corregir las desigualdades y las injusticias que se ciernen inexorablemente sobre la mayoría de seres humanos (Camps 2018: 140).

⁶ <https://www.publico.es/actualidad/ministra-italiana-rompe-llorar-explica.html>

⁷ Recordemos al ministro español José Ignacio Wert y su sentencia de que quien no pudiera pagarse las nuevas tasas universitarias sería porque se gastaba el dinero en otras cosas, con total desprecio hacia los demás ciudadanos (Wert 2012).

Por el contrario, la postmodernidad ha puesto en duda este modelo y ha aparecido en la esfera pública en movimientos como el *hippysmo*, el mayo del 68 o el 15M, donde numerosas manifestaciones a favor de los sentimientos han sido ridiculizadas posteriormente. Nada de esto se vislumbra en la *Trilogía del Sabio*, centrada en la falta de implicación emocional y en férreas estructuras jerárquicas.

Por otra parte, nos encontramos con una trama e inquietudes propias de las épicas clásicas, donde los protagonistas eran de linaje noble o «escogidos» por los dioses o, en este caso, los midiclorianos. Esto invita poco a lo fraternal. Pese a la urgencia evidente de los altos problemas políticos que, sin duda, afectan a toda una población, los senadores y los Jedi parecen bastante poco fraternales con los problemas de las clases populares, lo cual choca también con la tríada de la Revolución Francesa. La sentencia de Qui Gon Jinn en I —«No hemos venido a liberar esclavos»— se corresponde con la distancia física y emotiva de Anakin respecto a su madre durante su formación en la Orden, así como con la ausencia de referencias a acciones sociales de los Jedi, entregados al parecer a la alta política. Solo en la serie de *Clone Wars* vemos a los Jedi ayudar en ocasiones —aunque siempre policial o militarmente— a gente humilde, pero nada más. No encontramos, por consiguiente, lo que podríamos denominar «fraternidad política». Deberemos llegar al *Star Wars* Crepuscular para encontrarla.

4. La Trilogía del Héroe o la fraternidad del Halcón Milenario

Los políticos deberían leer ciencia ficción. No *westerns* ni historias de detectives.
(Arthur C. Clarke)

La *Trilogía del Héroe*, por el contrario, está centrada en la fraternidad, casi como principal elemento aglutinador. En este sentido, supone un giro radical respecto a la del *Sabio*.

Nos encontramos en escenarios bien distintos: la frontera —con numerosas analogías con el género del western y de la novela de caballerías—, el postapocalipsis y el frente bélico, de un modo bastante distinto al de la *Trilogía del Sabio*. En la *Trilogía del Héroe* las historias de los generales y las fastuosas batallas espaciales son sustituidas por las pequeñas historias de soldados y las misiones de grupos pequeños. La alta política deja su espacio al individuo, en un escenario socio-político que no permite la gestión democrática ni el debate en cámaras de representación. Sin instituciones representativas, el individuo piensa mucho más en sí mismo y en su pequeño espacio de acción. El héroe ya no es un héroe institucional que se encuentra dentro de un sistema burocratizado que le ayuda. No es Jack Ryan ni Elliot Ness ni siquiera los protagonistas de *The Wire* o de *Hill Street Blues*, que tan pronto son ayudados por el sistema como deben actuar al margen de él. El espacio político es el del activista más anti-sistema o, si acaso, el del partisano⁸.

En este espacio, la fraternidad surge desde la mera necesidad y desde la camaradería bélica, es decir, en la línea ya comentada de Estrach Mira (2018). No se trata de una fraternidad política como la que encontraremos más tarde, sino la forjada por simpatías al luchar contra enemigos comunes. Sin embargo, parece evolucionar hacia una fraternidad mucho más desligada de las necesidades en el caso de Luke y Leia.

Desde luego, las fraternidades más evidentes son las forjadas entre Leia Organa, Luke Skywalker, Han Solo y Chewbacca, con el añadido posterior de Lando Calrissian. Al principio, poco les unía más allá de la supervivencia. Sin embargo, el primer lazo

⁸ Para un análisis del partisano en *Star Wars*, desde las teorías de Carl Schmitt, véase Moreno (2018: 352-79).

económico entre Luke y Han se disuelve pronto. Es la huida de la Estrella de la Muerte y el espacio compartido del Halcón Milenario lo que crea la camaradería.

En este sentido, el Halcón Milenario me parece el gran espacio simbólico de la fraternidad, donde se crean los lazos más fuertes al vincular reposo y batalla. Es también el espacio de la amistad, del diálogo, de la libertad, de la igualdad, por contraste con lo vertical y lo jerárquico. De hecho, estos factores son, seguramente, la base para la posibilidad de lo fraternal. Si bien Han Solo es quien da las órdenes y gobierna el espacio privado, las relaciones no pueden ser calificadas como «de subordinación» a él, ya que recibe constantes críticas, ataques y colaboraciones. El Halcón Milenario representa la fraternidad del espacio privado.

En una sociedad fraternal, los individuos saben que su igualdad fundamental implica la preocupación de todos hacia cada uno y de cada uno hacia los demás, y saben también que la desgracia de uno de ellos es una desgracia para el resto, y que la fortuna de los que están mejor, si no se ha obtenido a través de la opresión, es una buena noticia también para todos (Puyol 2018b: 99).

Entre las muchísimas escenas de fraternidad de esta trilogía, vale la pena recordar como mejor ejemplo la salida de Han Solo en busca de Luke en Hoth, con ese diálogo ya clásico:

Oficial: Señor, la temperatura baja rápidamente.

Han: Exacto. Y mi amigo está ahí fuera.

Oficial: Su tauntaun se congelará antes de llegar al primer registro.

Han: Entonces nos veremos en el Infierno⁹.

Esa es la clave de lo fraternal de la *Trilogía del Héroe*: el espacio privado. Es la fraternidad del individualista, que busca un entorno de manada donde obtener reposo y algunos lazos afectivos, sin fraternidad del espacio público.

Como bien indicaba Toni Domènech en 1993, en la tríada «libertad, igualdad y fraternidad» se ha impuesto en nuestro imaginario socio-político la libertad —por consiguiente, la priorización de lo privado sobre lo público— sobre los otros dos, sin contemplar que es necesaria la interacción entre los tres conceptos y la proyección de estos ideales al espacio público para el buen funcionamiento de una sociedad democrática (Domènech 1993: 50)¹⁰.

En la *Trilogía del Héroe*, si bien la lucha por la justicia y la ética impulsa las diferentes misiones y soporta la acción, el espacio privado fraternal es quizás lo que fascina y nos cautiva, desde su vinculación con el concepto de «libertad». ¿Qué envidiamos más: la lucha contra el Mal y contra la tiranía o el poder hacer chistes con Han y luchar codo con codo con Leia y echar una partida de ajedrez con Chewbacca? ¿Es nuestra necesidad de que se haga justicia lo que nos enamora de la *Trilogía del Héroe* o las ganas de correr aventuras con esas personalidades cínicas y valientes? ¿Preferimos que Darth Vader deje de hacer el Mal a acompañar a Luke en su viaje a Dagobah?

La aventura del héroe solitario, que se une a un grupo muy pequeño de aventureros solitarios —que crea de este modo el sentimiento fraternal—, es una marca no solo de los ochenta, sino del cine de acción hollywoodiense nacido del mito fundacional del *western*.

⁹ «El concepto político de fraternidad incluye de suyo la cláusula del deber de ayuda mutua en caso de necesidad sin tener que justificar, suplementariamente, por qué hay que ayudar a quien tiene una necesidad básica insatisfecha que no es resultado de la opresión» (Puyol 2018b: 105).

¹⁰ «No hay libertad que valga [...] si no disfrutamos también de una fraternidad y de una igualdad [...]. Aspirar a la libertad sin fraternidad [...] es simplemente aspirar a darle la vuelta a la jerarquía existente, pero no a reemplazarla por algo fundamentalmente diferente» (Nausbaum 2013: 55).

La falta de creencia en un sistema político legítimo, mucho menos eficaz, que ha construido los Estados Unidos desde su cultura popular ha impregnado, en mi opinión, los países que ha colonizado culturalmente, es decir, casi todo Occidente. ¿Cuánto de la desconfianza actual en los políticos y en las instituciones oficiales ha nacido del visionado de tantas películas de *western*; de tantas historias de aventureros solitarios en la jungla, en el desierto, en fondo del mar, en el espacio; de tantos policías y soldados que se niegan a obedecer órdenes porque las instituciones están todas sustentadas por inútiles y trepas? ¿Cuántos activistas anti-sistema de izquierdas han incluso crecido políticamente desde ese imaginario, proclamándose anarquistas cuando en el fondo pretenden ser *cowboys* o justicieros de la noche hermanados con unos pocos iguales, siempre en la resistencia, nunca en la construcción institucional?

Este tipo de fraternidad basado en el encuentro activista más que en la familia, el cargo institucional o el amor romántico tiene algo de adolescente, algo de cine de Hollywood, algo de sueño húmedo de salvador junto a otros pocos salvadores, los únicos que —a veces, solo a veces— comprenden al individuo estigmatizado. Considero que este tipo de fraternidad —sin duda, hermoso e inspirador en sus momentos concretos— parte de ese individualismo donde la capilla —o incluso catedral— es el espacio solemne del Halcón Milenario como el bar con la bandera comunista o la mesa redonda de cuatro activistas a la que acuden los de siempre. Así, solo se entiende la fraternidad política entre personas con la misma ideología y no con el ciudadano o, incluso, el ser humano como tal.

5. El *Star Wars Crepuscular* o la fraternidad política

La democracia republicano-cosmopolita puede y debe, si quiere merecer ese nombre, crear espacios en los que los hombres configuren por ellos mismos el sentido de su existencia, adquieran su propio concepto de buena vida en la autodefinición de esa existencia, y lo realicen automodelándose y modelándose mutuamente en condiciones aceptables de libertad e igualdad, es decir: fraternalmente (Domènech 1993: 72).

El individualismo es fuerte en el *Star Wars Crepuscular*, pero solo como punto de partida. Ya en *Rogue One* nos encontramos con dos personajes —Cassian Andor y Jynn Erso— que comienzan a luchar juntos por coincidencia de objetivos, pero cuyo final — en realidad, en sus últimos segundos— se unen en un abrazo no romántico, sino fraternal. Se trata de un final enormemente inusual, quizás único, en las relaciones entre mujer y hombre en el cine de aventuras. Ni el amor romántico ni la familia centran la imagen final, sino la fraternidad y la socialidad del dolor.

Por otra parte, en *The Force Awakens*, también vemos una exclusión absoluta del amor romántico y del triunfo de la familia, tan característicos del cine más comercial. Del matrimonio entre Leia y Han Solo queda únicamente lo fraternal. La relación entre Rey y Finn se basa únicamente en un sentimiento fraternal, incluso después de escapar del peligro. El esfuerzo de Finn por salvar a Rey es completamente fraternal. Es decir, empezamos donde nos quedamos al final de la *Trilogía del Héroe*: en una fraternidad que parte del individuo. No obstante, en *The Last Jedi*, la saga da un paso más allá. Nos encontramos con dos personajes que rompen con esa tradición heroica no solo de la saga, sino de la propia cultura popular: Kylo Ren y Rey.

Por una parte, Kylo Ren es un villano atípico, en principio creado —o no— por un error de su maestro Luke Skywalker. Luke había conseguido refundar una academia Jedi, pero, al descubrir un terrible Lado Oscuro en su discípulo y en un momento de debilidad

ética, está a punto de asesinarlo con el fin de que el Lado Oscuro no se levante de nuevo. Esto provoca que Kylo reniegue de lo Jedi y de toda la tradición heroica familiar. El hijo predilecto se siente traicionado por el padre todopoderoso, en una tradición satánica evidente.

Nos encontramos ante la clásica controversia respecto al Mal y al Destino: ¿existe un pecado original contra el que poco podemos hacer? ¿Es posible la redención? ¿Unas premisas malvadas de partida deben ser ignoradas bajo la creencia en la pedagogía? Básicamente, se trata de la duda entre lo innato del Mal frente al Mal como algo construido desde la experiencia personal. Además, se añade el motivo tradicional de la profecía autocumplida: debido a la obsesión con lo profetizado termino siendo la herramienta de su cumplimiento.

Plantear la lucha entre el Bien y el Mal como un dualismo ontológico inevitable, genérico, sistémico ha sido la base de casi todas tradiciones heroicas contemporáneas, especialmente en el cine de aventuras. Desde un punto de vista conservador, el malvado no es redimible. Lo máximo que podemos hacer es encarcelarlo o, en la mayoría de los casos, matarlo (cuando no muere por un oportuno accidente fortuito tras una pelea a vida o muerte con el héroe).

Precisamente, un concepto fraternal del mundo, a partir del cual cualquier ser humano es nuestro hermano y, por consiguiente, susceptible en primer lugar de comprensión — con sus intentos de acercamiento— y en segundo lugar de redención —salvo contadísimas excepciones—, es el menos empleado en estos géneros narrativos. Como explican Domènech, se ha impuesto la mera libertad: el libre albedrío nos hace totalmente responsables de nuestras acciones y, paradójicamente, nuestras acciones están predeterminadas por una maldad intrínseca del individuo que las realiza¹¹. Es decir, no tenemos por qué entender ni ayudar al malvado por dos razones: es malvado de por sí y es malvado porque es libre para elegir serlo.

Ahora bien, a nivel individual-familiar, Luke Skywalker había roto con esta tradición en *Return of the Jedi* al salvar a Darth Vader desde un concepto bastante más fraternal que filial, al verle como alguien equiparable a sí mismo —apuntado ya en *Empire Strikes Back*, en la escena del árbol—. Fue una decisión tomada tanto desde el afecto como desde la reflexión.

Por otra parte, se trataba de una decisión que rompía tanto con la tradición Jedi como con las enseñanzas de su maestro Obi Wan Kenobi, quien insistía en que debería matar a Vader. Así, Luke hizo uso de su libertad para llegar a sus propias conclusiones, sin las cadenas del pasado ni de los apriorismos jerárquicos, pero sí desde la vinculación de los tres conceptos: libertad (yo decido en contra de la tradición y de mis maestros), igualdad (soy un Jedi, como mi padre antes que yo) y fraternidad (no matar a un igual).

Es decir, en *A New Hope*, Luke llega a lo fraternal desde la libertad y la igualdad.

Esto es lo que deja de hacer al convertirse en maestro Jedi y entrar en el terreno de la jerarquía y la superioridad moral, al reinstaurar las jerarquías Jedi, al levantar el sable láser contra un estudiante y, de este modo, al no creer en la libertad de Kylo, al no sentirse un igual, al no actuar desde la libertad de decisión (sino empujado por la tradición jedi-Sith) y al no contemplarle desde un afecto fraternal.

Al ser una persona ética —un héroe, al fin y al cabo— corrige a tiempo. No es extraño ni, creo, condenable en la misma medida que si hubiera golpeado: existe una distancia de millones de kilómetros y de cientos de siglos entre levantar un arma contra alguien y ser capaz de usarla a sangre fría. Nuestros impulsos son tan humanos como el momento de su contención. Entiendo que a muchos aficionados no les haya gustado esta visión del

¹¹ Michel Ornfray explica bien esta contradicción ética del cristianismo (2005: 66).

personaje, pero a mí me ha resultado humana, así como coherente con toda la saga, con el tipo de reflexión realizado en las trilogías anteriores.

Por otra parte, Rey es el otro personaje individualista que rompe tradiciones, aunque ella estará rodeada de fraternidad política, la de tres mujeres: Leia, Holdo y Rose.

Pese a las acusaciones de «copia» de *A New Hope* que sufrió *The Force Awakens*, se trata en realidad de una deconstrucción, como lo es *The Last Jedi* respecto a *The Empire Strikes Back*: una crítica y al mismo tiempo una refundación de la *Trilogía del Héroe*. Así, Luke y Rey se parecen en que viven en un planeta desértico y tienen que vivir aventuras en el Halcón Milenario. Poco más. Si Luke es un joven deseoso de convertirse en héroe, Rey huye constantemente de ese destino, obsesionada solo por reconstruir su pasado. Incluso rechaza una y otra vez el sable láser.

Mientras Luke vive con ciertas comodidades en la granja de humedad de sus tíos, Rey es una paria, una *homeless* que apenas consigue sobrevivir día a día en una sociedad hostil.

Rey vive las consecuencias del individualismo, en plena libertad; en plena dura y trágica libertad. ¿Igualdad? La que parece apreciarse en el asentamiento donde vive: todos iguales en la miseria. Ni la libertad ni la igualdad van a salvar a Rey.

Tampoco acudir al hombre blanco y sabio de barba gris salvará a Rey. Como con Kylo, el pasado, la tradición, la jerarquía por edad fracasan con ella. Debe encontrar su propio camino y lo busca en la fraternidad; primero con Finn, luego con Kylo, al final con la Resistencia.

Paradójicamente, Luke le había dado la clave para entender lo que es la Fuerza: fraternidad. Cuando ella responde que La Fuerza «es un poder de los Jedi que les permite controlar a la gente y hacer flotar cosas», Luke responde que no ha dado ni una en esa frase. Con ello se critica también a los aficionados que no han entendido más que la magia del acróbata, sin entender los principios fraternales de la saga.

Obi Wan lo había explicado ya: la Fuerza «es un campo de energía creado por todas las cosas vivientes, nos rodea, penetra en nosotros y mantiene unida a la galaxia».

Crear en la Fuerza implica creer en la fraternidad y en cómo esta surge de las condiciones materiales. Es una especie de trascendencia atea fraternal, incluso una fraternidad política en cuanto que implica a todos los seres vivos. En esto puede encontrarse cierta relación con el principio budista de que el universo se encuentra unido por las acciones de los seres vivos Arnau (2006: 37), con los principios estoicos sobre la causalidad (Boeri y Salles 2014: 347-60) e incluso con ciertas teorías antrópicas del sentido del universo (Hawking 1988: 166). Todas estas ideas fueron olvidadas o corrompidas por el cristianismo y han provocado un desvío de la vinculación ética-materia a través de la fraternidad que el concepto conlleva.

¿Qué pasa entonces con los Sith, como Kylo Ren? ¿Cómo es que pueden usar la Fuerza? Los Sith son capaces de influir sobre ese campo de energía por medio de la voluntad y las emociones, pero precisan que los seres vivos —en comunión entre ellos— generen el campo. Los Sith son individualistas feroces que se aprovechan de los logros en la construcción de una comunidad políticamente fraternal. Se aprovechan tanto física como socialmente. Por eso su camino es más rápido y más fácil, puesto que no necesitan crear, sino que se aprovechan de algo ya creado. No por eso su camino es más poderoso. En este sentido, tienen mucho más que ver con las ideas del objetivismo egoísta de Ayn Rand (Peikoff 1993) y su insólita idea de que el universo debe regirse en torno a la libertad

de los de mayor voluntad de poder y mayores triunfos en la vida, con desprecio de los perdedores y sin socialidad del dolor hacia quien no la «merece»¹².

Por el contrario, creer en el Lado Luminoso de la Fuerza es creer en la comunidad de los seres vivos a través de la fraternidad, en su simbiosis, en sus sinergias a largo plazo, en el cese del sufrimiento, como explica el propio Lucas (Moyers 1999: 41).

El camino que escoge Rey desde su individualismo es el contrario al de Kylo: es el de la búsqueda de la empatía, de lo fraternal¹³.

Con ello, se une a la línea de otros personajes que se desvinculan del tradicional héroe de aventuras.

Tanto en el cine de aventuras como en el cine de denuncia social aparece el mito del héroe de la frontera, donde los petimetres del Gobierno, los funcionarios, todo político son personas falsas, inútiles y obsesionadas con las intrigas palaciegas en pos del poder. Cuando nadie ayuda al pobre pistolero o al sindicalista que se enfrenta a políticos y empresarios, cuando el Gobierno representa una maquinaria inútil y absurda que en nada ayuda a las buenas gentes, volvemos al mito del individuo que se basta a sí mismo para enfrentarse al poder en contra de un Estado que no sirve más que para enriquecer a sus representantes.

En *The Last Jedi* nos encontramos con un giro respecto a esta idea. El héroe del gatillo fácil, el individualista, no ve el conjunto de sus acciones cuando actúa por impulso, cuando actúa «teniendo fe en sí mismo». Al actuar por encima de la institución, fracasa. Por eso, acciones como la de Poe Dameron —que sacrifica numerosas vidas a cambio de un objetivo militar no imprescindible, sin socialidad del dolor alguna— llevan a más muerte y desgracia que la confianza en el equipo, en las estructuras, y que la empatía institucional hacia el sufrimiento.

Esto no nos lleva a un idealismo ingenuo, pero se precisa que las personas elegidas en los cargos de esas estructuras se muevan más por fraternidad que por burocracia o por poder. Todo funciona mejor cuando el Estado se construye desde la fraternidad política. En este sentido, Leia Organa y Amilyn Holdo representan este ideal político.

Un punto de vista más personal es aportado por Rose Tico, la pequeña valiente que defiende salvar lo que se tiene, en vez de destruir lo que se odia o morir por ello.

Este giro intelectual de la saga en el *Star Wars Crepuscular* es importante y tiene que ver con la decisión de Luke en *Return of the Jedi*: ceder a los impulsos y a la creencia en uno mismo desde el individualismo rara vez soluciona un problema, como tampoco elegir para cargos a personas que no creen en la fraternidad política.

Existen algunas claves para entender este concepto nuevo en la saga y, seguramente, en el cine comercial o incluso en el no comercial.

Existe ante todo ese proceso de oscurización de la cultura popular al que hacía referencia al principio del artículo y que enlaza con las estructuras canónicas que pervierten el cómic-book de los noventa y que llega a las series oscuras de hoy en día que está trabajando Antonio Domínguez Leiva. La alternativa puede ser el *Hopepunk*, nuevo movimiento de crítica social estética al que quizás podríamos adscribir la fraternidad política de *The Last Jedi* (Romano 2018, Maquilón 2019). Tiene que ver con lo que considero una necesidad, la de los finales felices en la narrativa popular: necesitamos más finales felices a través de los cuales se nos haga entender que existen vías posibles de construcción política, como vemos por ejemplo en *The Hunger Games*. El discurso hegemónico hobbesiano ha de cambiar.

¹² Para un mayor desarrollo de la relación entre las ideas de Rand y *The Last Jedi*, véase Moreno (2018: 332-52).

¹³ Para un desarrollo de estas ideas (Moreno 2018).

Por otra parte, resulta muy ilustrativo que la fraternidad política parta de un tipo particular de fraternidad tan difícil de encontrar como los otros: la sororidad, que el episodio VIII explicita de una manera única en la saga y poco usual en el cine de aventuras¹⁴. Es cierto que el concepto quizás no sea del todo aplicable si lo entendemos solo como una forma de fraternidad que aparece en un escenario de discriminación sexual, puesto que ninguno de los diálogos parece apuntar en esa línea¹⁵. No obstante, desde un punto de vista más general, la sororidad de estas dos mujeres resulta muy interesante en cuanto a que precisamente no parece surgir de una tensión motivada por los terribles hechos que están viviendo ni desde un acoso personal. Su sororidad se percibe en la manera reposada y se proyecta sobre la esfera pública a través de sus cargos institucionales y su igualdad, yendo incluso más allá de la propuesta de Marcela Lagarde en un desarrollo obvio y necesario:

Pacto, agenda y ciudadanía van de la mano. Tienen sus antecedentes en el apoyo solidario directo, privado, tantas veces clandestino y subversivo entre una y otra. Pero ha sido en lo público donde hemos debido dialogar con quienes nos unen lazos familiares o de amistad, si no la voluntad política de género (Lagarde 2006: 124).

Esta sororidad no es excluyente ni vertical, sino que se extiende políticamente en la actitud hacia los compañeros de combate. Si bien en las imposiciones verticales propias del cargo —con la degradación (por parte de Leia) y la detención (por parte de Holdo) de Poe— no puede contemplarse fraternidad, en el trato posterior al ejercicio de la autoridad y en los comentarios entre ellas es la fraternidad entre las dos mujeres la que marca la manera de entender la política y la manera de relacionarse con Poe.

No puede dejar de vincularse, de nuevo, con la criticada frase de Rose Tico: «No venceremos muriendo contra lo que odiamos, sino salvando lo que amamos»¹⁶. Se trata de un cambio de lo vertical-competitivo —destruir lo que nos aterra— por lo horizontal-constructivo, es decir, por lo fraternal¹⁷. De nuevo, la línea ideológica de la película viene marcada por una propuesta de fraternidad política. Por todo ello, considero que VIII culmina un largo proceso hacia la fraternidad política.

¹⁴ «La sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y al empoderamiento vital de cada mujer» (Lagarde 2006: 126).

¹⁵ Considero que Poe Dameron habría hecho lo mismo tanto con un jefe hombre como con Holdo y Leia, pero —se esté de acuerdo o no— la información mostrada en pantalla no apunta en ninguna dirección concreta respecto a las actitudes del personaje.

¹⁶ «Un eje central de la cultivación [sic] de ese amor sería la imaginación: deberíamos ser capaces de ver el destino de cada persona en los demás e imaginárnoslo vívidamente como un aspecto de nuestro propio destino y concebir el conjunto de la historia de la especie humana y su posible futuro como parte de nuestra propia esfera de interés personal, por medio de una concentración intensa en imágenes ideales de la realización humana» (Nussbaum 2013: 81-2).

¹⁷ La igualdad fraternal incorpora un lazo comunitario en la sociedad de los iguales que permite pensar las relaciones igualitarias como relaciones de unión e interdependencia fundamentales y no meramente instrumentales. El vínculo fraternal impide que los iguales se vean a sí mismos como seres aislados entre sí, extraños unos a otros y auto-suficientes, individuos despreocupados por cómo les va a los demás, como si la libertad y el bienestar propios estuviesen totalmente desconectados de la libertad y el bienestar de los otros (Puyol 2018b: 99).

6. Conclusiones: ¿pretende ser *Star Wars* el espíritu de la historia?

Respondo ya: evidentemente, no.

Ahora bien, resulta a mi juicio muy interesante un concepto de historia que puede desprenderse a partir de la evolución de los conceptos de «política» y de «sujeto político» que se desprenden de la evolución argumental de toda la saga.

Nos encontrábamos inicialmente con un sistema democrático aparentemente perfecto, según lo entendemos por la manera en que los viejos y nuestros sabios hablan de él¹⁸. La antigua república era un sistema colapsado por la corrupción, por el intervencionismo religioso de la Orden Jedi, por la indiferencia hacia las clases económicamente débiles y por la falta de solidaridad entre los diferentes sistemas estelares. Hasta aquí la *Trilogía del Sabio*.

Al caer y ser sustituido por el Imperio, se mitifica aquella república. Esa leyenda sirve a los rebeldes para construir una fraternidad surgida de la necesidad y de lo militar, pero que se centra sobre todo en pequeños grupos de sujetos, como vemos en la *Trilogía del Héroe*. Esa fraternidad entre individuos en el nivel privado representa la manera de arranque de *The Force Awakens*: tanto Rey como Finn son individuos alienados que pueden encontrar nuevos espacios de identidad al apoyarse fraternalmente entre sí.

Cuando llegamos a *The Last Jedi*, Leia, Holdo y Rose muestran maneras de fraternidad que trascienden lo privado y se proyectan hacia lo público, lo institucional y la manera de entender la lucha contra el enemigo. Esta manera se encuentra más en la línea de la fraternidad política de Domènech y de la sororidad de Lagarde que en la del enemigo político de Carl Schmitt (1932). Resulta chocante cómo pueden establecerse analogías —siempre más simbólicas que reales— con la historia de países como España, Irán o Estados Unidos, por citar tres ejemplos bien diferentes.

Lo que hemos visto es una propuesta interpretativa de la evolución del concepto de fraternidad a través de la saga, según se va apoyando en la socialidad del dolor. Durante la *Trilogía del Sabio*, esta socialidad y esta fraternidad fracasan en las escasas ocasiones en que aparecen. Esto coincide con un esquema político republicano que coincide en muchos puntos con las fracasadas realizaciones del proyecto utópico moderno desarrolladas a lo largo de los siglos XIX y XX. Además, el amor romántico y la familia conducen a tragedias y sufrimiento, al encontrarse en conflicto con lo político: lo público y lo privado se golpean entre sí hasta provocar la mutua explosión.

Durante la *Trilogía del Héroe*, lo fraternal privado une a los héroes y les permite crear un espacio de ayuda mutua desde el cual luchar contra la tiranía y la opresión.

Durante el *Star Wars Crepuscular*, lo fraternal se convierte en la base de lo político mediante la fusión de lo público y lo privado, a través de la socialidad del dolor, desde una propuesta que trasciende la mayor parte de los discursos políticos modernos.

Esta es solo una de las numerosas lecturas posibles de la saga, entre las muchas posibles. La analogía con los momentos históricos en que cada película fue rodada y con los actuales análisis del concepto de fraternidad política me parece sumamente iluminador. Como ya he explicado, el cine comercial no es más que un catalizador, a través del filtro de un creador estético, de las obsesiones de una sociedad. Considero que, una vez contemplado el ejemplo de *Star Wars*, conviene empezar a analizar cómo estas sociedades, a través de su cine, están pidiendo a gritos una nueva manera de entender la política a través de los espacios públicos y de los privados.

¹⁸ Puede resultar divertida la comparación con la mitificación de la Segunda República española según es contada a veces por compañeros de izquierdas, sin considerar sus lados oscuros y siempre en contraste con la dictadura franquista posterior. Evidentemente, sale ganando, pero eso no significa que fuera el sistema ideal y que no arrastrara viejas actitudes perversas.

7. Referencias

- Ahmed, Sara (2004). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Arnau, Juan (2006). *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós, 2007.
- Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo (eds.) (2014). *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética*. Sank Augustin: Academia.
- Campbell, Joseph (1991). *El poder del mito: entrevista con Bill Moyers*. Madrid: Capitán Swing, 2015.
- Camps, Victoria (2018). La fraternidad, condición de la justicia. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 7, 139-49.
- Domènech, Toni (1993). ...y fraternidad. *Isegoría*, 7, 49-78.
- Domínguez Leiva, Antonio (2019, marzo). *Why so serious? El ensombrecimiento de la cultura popular contemporánea*. Seminario realizado en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid.
- Estrach Mira, Núria (2018) La eficacia política de la fraternidad. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 7, 45-57.
- Farrés Juste, Oriol (2018). Trazas de la fraternidad. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 7, 151-64.
- Hawking, Stephen W. (1988). *Historia del tiempo*, Barcelona: Crítica.
- Lagarde, M. (2006). Pacto entre Mujeres. Sororidad. *Aportes para el debate*, 25, 123-135.
- Maquilón, Laura S. (2019). Hopepunk: una corriente a prueba de definiciones. En *Libros prohibidos*. Recuperado el 20 de abril de 2020. <https://www.libros-prohibidos.com/hopepunk-corriente-prueba-definiciones/>
- Mitchell, Peter R. y Schoeffel, John (eds.) (2002). *Noam Chomsky*. Barcelona: Crítica.
- Moreno, Fernando Ángel (2018). *La ideología de Star Wars*, 2ª edición ampliada. Madrid: Escolar y Mayo.
- Moyers, Bill (1999). La mitología de *Star Wars*. En *Conversaciones con George Lucas: ocaso o despertar de un mito* (pp. 21-52). Salamanca: Confluencias, 2016.
- Nussbaum, Martha C. *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Espasa, 2013.
- Ornfray, Michel (2005). *Tratado de ateología*. Barcelona: Anagrama, (2006).
- Peikoff, Leonard (1993). *La filosofía de Ayn Rand*. Buenos Aires: Grito sagrado, 2013.
- Puyol, Ángel (2018a). Libertad, igualdad ¿y fraternidad? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 7, 5-9.
- Puyol, Ángel (2018b). Sobre el concepto de fraternidad política. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 7, 91-106.
- Romano, Aja (2018). <https://www.vox.com/2018/12/27/18137571/what-is-hopepunk-noblebright-grimdark>
- Schmitt, Carl (1932). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2016.
- Vergés Gifra, Joan (2018). Liberté, Egalité y... ¿cómo se llamaba el tercero, hermano? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 7, 125-38.
- Williams, Raymond (1977). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.
- Wert, José Ignacio (2012) [Declaraciones]. Recuperado el 29 de marzo, 2019. https://www.youtube.com/watch?v=dyV_7bTv4i4.
- «La ministra de Trabajo italiana rompe a llorar mientras explica los recortes» en *Público*, 4 de diciembre de 2011. Recuperado el 29 de marzo, 2019. <https://www.publico.es/actualidad/ministra-italiana-rompe-llorar-explica.html>

Compartir sentimientos, cambiar la historia: emociones de la izquierda vizcaína entre el siglo XIX y el XX

Sara Hidalgo García de Orellán
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)*

Recibido: 08/02/2021
Aceptado: 17/03/2021

Resumen: En este trabajo se va a mostrar cómo las emociones fueron motores del cambio y elementos fundamentales en la creación del movimiento obrero. Para ello, analizaremos el caso del movimiento obrero vizcaíno entre los siglos XIX y XX, con gran relevancia a nivel español, y hegemonizado en su primer momento por el socialismo. Veremos, así, cómo el diálogo entre liberalismo y movimiento obrero no sólo fue discursivo o programático, sino también emocional. Se mostrará el proceso de creación de lo que hemos llamado *régimen emocional socialista rojo*, y se analizará cómo la solidaridad actúa como una normatividad emocional fundamental en la creación de la clase y de la comunidad socialista. Asimismo, se estudiarán procesos de cambio interno dentro del socialismo, prestando atención al basamento emocional de dichos cambios.

Palabras clave: historia de las emociones, movimiento obrero vizcaíno, socialismo vasco, régimen emocional socialista rojo, solidaridad.

Share feelings, change the history. Emotions in Basque Left between the XIX and XX centuries

Abstract: The aim of this paper is to show how emotions have been a driving force for change and a key element in the making of the working-class movement. For doing so, the process that unfolded in Biscay between the XIX and XX centuries, during which the working-class movement, led by socialism, was born. We will show how the dialogue between liberals and the working-class movement not only was related to discourses or political programs, but was also an emotional dialogue. In this regard, it will be shown the making process of a red socialist emotional regime, and we will see how solidarity was an emotional norm fundamental for the creation of the class and of a socialist community. Moreover, the internal processes of change that happened inside the socialism movement will be analyzed, paying close attention to the emotional basement of such processes.

Keywords: history of emotions, working class movement in Biscay, Basque socialism, red socialist emotional regime.

Sumario: 1. Historia de las emociones y movimiento obrero: el fin de un antagonismo. 2. Lucha emocional en la génesis de la lucha de clases. 3. Compartiendo emociones, creando la clase. 4. La navegación emocional del socialismo vasco: del obrerismo *perezaguista* al *prietismo*. 5. Epílogo: emociones positivas para articular políticas públicas. 6. Bibliografía

* sara.hidalgo@ehu.es

Este trabajo forma parte de las investigaciones desarrolladas en el marco del proyecto «Nacionalización, Estado y violencias políticas (siglos XIX- XXI)», apoyado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2017-83955-P), por el Gobierno Vasco (IT 1227-19) y por la Universidad del País Vasco (UPV-EHU) (GIU 18/107).

(Se) ha afirmado gallardamente la solidaridad entre todos los explotados del mundo. Nadie que se tenga por serio podrá negar hoy que la inmensa masa obrera, sin distinción de nacionalidad ni de raza, tiene un programa común y se mueve impulsada por los mismos sentimientos¹.

Para una gran parte de los teóricos y estudiosos del movimiento obrero, el marxismo, y las ideologías que del mismo se derivan, es un pensamiento claramente racional, que nada tiene que ver con las emociones románticas o con la exaltación pasional de otras ideologías –véase, por ejemplo, el fascismo o el nacionalismo-. De hecho, el socialismo científico –una de las culturas políticas en torno a las cuales se ha articulado una parte del movimiento obrero- toma esa denominación para diferenciarse del utópico. Ahora bien, tal y como vamos a exponer en este artículo, el marxismo –y por ende el movimiento obrero, que pivota sobre su propuesta programática- tiene una vertiente emocional importante. No olvidemos que los *Manuscritos de economía y política*, escritos por un joven Karl Marx en 1844, pueden ser incluidos en el movimiento romántico, tal y como afirmó Jürgen Habermas en 1990 (Habermas, 1990: 15), a pesar de que cuando el filósofo alemán culmina su obra magna, *El Capital*, en 1867, poco queda del planteamiento romántico, que ha sido desplazado por nociones como «razón científica», «universalidad» o «intereses económicos de clase». Y, no obstante, podemos ver que, en realidad, tal y como Michael Lowy y Robert Sayre afirman, aunque el marxismo bebe de la tradición ilustrada, su acercamiento al romanticismo le permite un mejor diagnóstico de los problemas y contradicciones de la sociedad capitalista, al crear una nueva forma de pensar el capitalismo y su economía (Lowy y Sayre, 2008: 114 y 117-122). Por ello, podemos decir que la vertiente emocional del movimiento obrero es un interesante prisma de estudio que no debe perderse de vista y, para ello, la historia de las emociones puede jugar un papel principal.

Pero, además, existe otra dimensión por la cual este paradigma teórico puede resultar útil para el estudio del movimiento obrero. Hasta ahora, muchos de estos estudios habían pivotado sobre la economía, los códigos culturales o, incluso, el lenguaje². Ir más allá en la búsqueda de la causalidad social e indagar cómo una emoción, en tanto que teje la experiencia humana, resulta fundamental para comprender tal experiencia, se torna necesario. En este artículo vamos a justificar la pertinencia de atender a las emociones en el estudio del movimiento obrero, al tiempo que expondremos cómo algunas de ellas, especialmente la solidaridad –que actúa como una normatividad emocional con un claro componente político, y que moviliza la empatía-, han sido fundamentales a la hora de articular políticas de izquierda, usando como hilo conductor la cultura socialista vasca desde su fundación en 1890.

1. Historia de las emociones y movimiento obrero: el fin de un antagonismo

En los últimos años, en las ciencias sociales en general y en la historiografía en particular, estamos asistiendo a un creciente interés por la emoción, entendiéndola como una categoría analítica fundamental para comprender el cambio histórico. Se considera que, al ser un elemento intrínseco de la experiencia humana, ésta se constituye en motor de cambio político, dimensión que aquí nos interesa. Se abren, así, nuevos interrogantes

¹ Mitin huelga minera Vizcaya 1890 (*El Socialista*, 16 de mayo de 1890).

² Entre otros, destacan para el caso español, (Pérez Ledesma, 1997), (Cruz, 1997); o (Felipe, 2012)

sobre cómo entendemos los procesos políticos del pasado, al tiempo que se ponen los mimbres para pensar políticas en el futuro.

Ahora bien, la aplicación del andamiaje teórico y metodológico de la historia de las emociones ha sido escasamente explorada para el estudio del movimiento obrero o de las culturas políticas de izquierda, aunque existen algunos estudios interesantes que, desde tiempo atrás, apuntaban en esa dirección. Es el caso del historiador Edward P. Thompson, quien en 1971 realizó un análisis novedoso de las motivaciones que llevaron a los campesinos de la Inglaterra del siglo XVIII a protagonizar las revueltas en protesta por las crisis de subsistencias, y sostuvo que estas acciones no estuvieron motivadas por la irracionalidad o la exaltación de las pasiones, como hasta entonces se creía, sino por lo que él llamó una «economía moral» (*moral economy*). Esta suerte de código moral aunaba una visión tradicional de las normas sociales y obligaciones y de las funciones económicas que se esperaba de los partidos políticos dentro de la comunidad. Sería el ataque a estos supuestos morales, y no un comportamiento irracional o perturbado, lo que llevaría a los campesinos, en muchas ocasiones, a recurrir a la violencia para defender ese código y reivindicar su papel social (Thompson, 1971: 79). De esta manera, las actuaciones más o menos violentas de las capas populares pasaron a examinarse no como motivadas por la irracionalidad, sino por nociones colectivas de libertad o independencia y, consecuentemente, estos campesinos se convirtieron en sujetos históricos y políticos. Thompson es, además, padre de uno de los conceptos revolucionarios en el estudio de las acciones humanas en el pasado, la *experiencia* (Thompson, 1963 y 1981). Thompson no desarrolló ex profeso la cuestión de las emociones, aunque su propuesta abrió la puerta a interesantes reflexiones sobre cómo y por qué se conforma la experiencia de clase.

Eso sí, antes de que Thompson reflexionara sobre movimientos populares de distinta índole, la emoción ya había penetrado, de manera muy tímida, en el campo de la historia. Pionero en este sentido fue *The Waning of the Middle Ages*, de Johan Huizinga (1919), al que siguieron *El proceso de civilización*, del sociólogo Norbert Elias (1939), o *Sensibility and History*, de Lucien Febvre (1941), considerado este último el trabajo fundador de la historia de las emociones. Ahora bien, esta incipiente corriente se vio interrumpida durante las décadas que siguieron al fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando se produjo el asentamiento del llamado «racionalismo de posguerra», una corriente de pensamiento que pivotaba en torno a la idea de que los totalitarismos ideológicos que habían llevado a los desastres previos a 1945 estaban preñados de pasiones, exaltación emocional y temperamentalidad, elementos que, dadas las consecuencias conocidas, se habían revelado como absolutamente contrapuestos a lo que se entendía por el ejercicio político (Biess y Gross, 2014).

No fue hasta 1970 cuando resurgió el interés por los entresijos de la vida afectiva de las poblaciones en el pasado. En este marco son reseñables los trabajos de género que proponían cambios en las periodizaciones históricas, atendiendo a la experiencia de las mujeres en los procesos históricos³, así como los estudios antropológicos que cuestionaban la universalidad de las emociones –poniendo, por tanto, el foco en su construcción cultural- y la noción hegemónica de que las emociones pertenecerían a lo femenino –y por tanto la razón a lo masculino- (Rosaldo, 1980; Abu-Lughod, 1986).

³ Destaca aquí el trabajo pionero de Kelly Gadol, *Did women have a Renaissance?*, donde concluyó que el inicio del Renacimiento supuso en realidad una entrada en un oscurantismo y retraso en las opciones personales y sociales de las mujeres en comparación con la anterior etapa de la Edad Media, al producirse una reestructuración de las relaciones entre hombres y mujeres, así como de los espacios públicos y privados que fue el germen de las modernas relaciones entre sexos (Gadol, 1987: 22 y 47).

También hubo estudios sobre la separación espacial como separación de sexos y de formas de expresión emocional⁴.

De manera paralela, en otras disciplinas la rígida dicotomía entre razón y emoción fue encontrando cada vez más objeciones, al tiempo que se reubicó la emoción como elemento central en la conformación de la racionalidad humana y los procesos de toma de decisiones. Destacan aquí las investigaciones en psicología cognitiva (Lazarus, 1982) y neurociencia (Damasio, 1994) –esta última ofrece un corpus médico a los planteamientos filosóficos que entroncan con Spinoza, la Ilustración escocesa o la fenomenología–.

Poco a poco, la historiografía fue imbuyéndose de estos debates. En los años ochenta, los historiadores Peter y Carol Stearns acuñaron el novedoso concepto «emotionology», que hacía referencia a las actitudes que una sociedad o grupo social tiene hacia las emociones básicas y su apropiada expresión (Stearns y Stearns, 1985). En 2001, el historiador William M. Reddy publicó *The Navigation of Feeling*, una relectura de la Revolución Francesa bajo el prisma de la historia de las emociones, donde expone un amplio y completo marco teórico y proporciona una serie de herramientas conceptuales muy útiles para los estudios de los procesos políticos en el pasado atendiendo a la navegación emocional de sus sujetos individuales y colectivos. A nuestro parecer, los conceptos más interesantes para el estudio del movimiento obrero son el *emotive* y el *régimen emocional*. Reddy distingue entre la emoción sentida y su expresión (el *emotive*), entendiendo que ésta última es producto de un proceso complejo, culturalmente mediado, y que no consigue captar a través del lenguaje la totalidad del significado de la emoción sentida (Reddy, 2001: 105). Esta propuesta además nos abre la puerta a los estudios sobre el poder y la política, pues, tal y como afirma este autor «el control emocional es el lugar del ejercicio del poder», propiciando así un interesante debate sobre las emociones y el ejercicio de poder (Reddy, 1997, p. 335).

Asimismo, y referido a las dinámicas de masas, las emociones también se convierten en elemento explicativo de las mismas. En este punto, las aportaciones de la sociología fueron fundamentales. Ya en el siglo XIX, distintos estudiosos sociales se fijaron en esta relación, especialmente en el momento en el que el movimiento obrero eclosionaba, tal y como ha estudiado Sabine Hake, quien afirma que el discurso de las dinámicas de masas decimonónico es inseparable del auge del movimiento obrero y del socialismo (Hake, 2017: 34). Desde la historia, Febvre, en su citada obra de 1941, hablaba del «contagio emocional», pero ahora sociólogos como Randall Collins desarrollan la idea de que la dinámica social es primeramente emocional, ya que el individuo decide a qué movimiento adherirse, no tanto por un cálculo racional del coste-beneficio, sino por lo que él llama el flujo/energía emocional (*emotional flow*) que esa dinámica genera (Collins, 2001: 41). Junto a Collins, la también socióloga Deborah Gould ha hecho interesantes aportaciones a este campo (Gould, 2009).

La historia de las emociones reivindica la utilidad y conveniencia de atender a éstas para una mirada renovada sobre la experiencia humana del pasado. Diversas corrientes abordan esta categoría y la adaptan a sus estudios. En este trabajo las emociones nos interesan no tanto como elementos que conforman la experiencia interna e individual del individuo, sino porque éstas son relacionales y nos muestran relaciones de poder, sociales, de género, de clase, y códigos culturales. Es decir, *cómo* se expresan las emociones, *quién* las expresa, *dónde* y *ante quién* son preguntas útiles para los estudios relativos al movimiento obrero (Matt y Stearns, 2014).

⁴ Referido a la separación entre lo público y lo privado –y los códigos binarios que de tal separación se derivaban–, el filósofo Jürgen Habermas propuso que el espacio público sería el lugar de la racionalidad, mientras que los afectos se desarrollarían en el espacio privado (Habermas, 1992).

2. Lucha emocional en la génesis de la lucha de clases

En 1890 se produce en la Vizcaya minera e industrial uno de los acontecimientos clave para el mundo obrero y para la modernización, no solamente de esta provincia, sino de España: la gran huelga minera que certifica el nacimiento del movimiento obrero. Lo hace de la mano del Partido socialista, fundado en Bilbao en 1886 por un núcleo liderado por Facundo Perezagua (Hidalgo, 2016). Este nacimiento ha sido estudiado desde la perspectiva de los parámetros políticos (Fusi, 1975; Miralles, 1990), pero un análisis a la luz de la teoría de las emociones nos permite constatar que éstas jugaron un papel de primer orden en aquel acontecimiento. Vamos a desgranar, primero, las emociones de resistencia a un régimen liberal que estigmatizaba enormemente al mundo obrero para mostrar, a continuación, las emociones que cimentaron la colectividad de la que nació el movimiento obrero.

En el momento en que se produce la huelga, el mundo obrero venía manteniendo un tenso diálogo con la burguesía liberal sobre cuáles eran los elementos que definían la pobreza cada vez más creciente de las clases trabajadoras. Donde la burguesía veía «cuestión social», el socialismo veía «lucha de clases», una dicotomía bajo la cual subyacían distintas emociones que no solamente influyen en el debate, sino que lo resignifican constantemente. Los pensadores liberales de la «cuestión social» trataron con este concepto de objetivar esta realidad y alejarla de las connotaciones cristianas que todavía tenía el concepto de pobreza (Capellán de Miguel, 2004: 540). Para ello, además de crear todo un corpus teórico en torno a la economía liberal y las nuevas relaciones laborales, se definió el cuerpo obrero y sus costumbres a través de emociones como el asco o la vergüenza, al tiempo que se percibía con miedo sus modos de vida o su incipiente asociacionismo político, al considerar que el incipiente internacionalismo inoculaba odio en los obreros hacia la burguesía. Sintomático de esta percepción son las palabras del escritor liberal Nilo Fabra, quien afirmó en 1892 que la propagación y triunfo del socialismo era producto de «el odio profundo que se había apoderado de las masas proletarias contra las clases pudientes; odio nacido del cambio de costumbres y de la manera especial de ser de las sociedades modernas» (Fabra, 1892: 125). Además, como se ha señalado, la interpelación de la burguesía al mundo obrero se hizo en gran medida por el estado de su cuerpo, muchas veces sucio o enfermo, y por las condiciones de vida en que tenía que desenvolverse, ligando esa realidad a una muy específica moral, la burguesa. La taberna, donde muchos obreros pasaban sus horas de ocio, se convirtió en una auténtica «bestia negra» para esta burguesía. Las palabras pronunciadas a mediados de siglo por el higienista Pedro Felipe Monlau de que «el espectáculo de un borracho es una cosa repugnante» (Monlau y Salarich, 1984: 193), resonaron y fueron compartidas por la burguesía liberal decimonónica (Hidalgo, 2018: 91-120).

Al mismo tiempo, las diferentes epidemias y enfermedades que cada cierto tiempo embestían a la población fueron objeto de una lectura moral, tal y como ocurrió durante la epidemia de cólera en Vizcaya de 1885, durante la cual se aisló al colectivo obrero a través de un lazareto sanitario⁵, de modo que donde se pretendía crear un cordón sanitario,

⁵ «La línea de inspección acordada por todas las autoridades para evitar la propagación de la epidemia que reina en algunos pueblos del Oeste de Vizcaya ocupará un perímetro de 45 kilómetros desde el extremo del río Cadagua a Somorrostro, pasando por Santurce, Las Carreras, Pucheta, Las Cortes, Regato, Santa Agueda, Castrejana, Burceña y Luchana» (*El Noticiero Bilbaíno*, 31-10-1885). En la prensa aparecen reflejadas las actuaciones del ejército y autoridades del orden directamente relacionadas con el cólera, como este caso: «viendo la junta de Sanidad del valle de Oquendo la aproximación del terrible huésped del Gánges en el pueblo de Sodupe, distante dos kilómetros, y el continuo tránsito por que allí se hacía de los emigrados de las minas de Somorrostro, (...) resolvió un día por unanimidad de votos acudir al señor diputado (...)

se estaba creando también un cordón social motivado por una lectura moral en un sentido estigmatizante. No en vano, en la prensa del momento, se afirmó que el «paciente cero» de la enfermedad había sido «una mendiga» al tiempo que se resaltaba el peligro de que llegaran a Vizcaya «gentes que venían de otras provincias donde el cólera causaba estragos»⁶. Además, una vez hecho efectivo el cordón sanitario, mucha gente escapó del mismo y, en ese proceso, la prensa describió a esas personas como «bandadas de trabajadores de las minas de Vizcaya» que «han cometido atropellos»⁷. Es decir, dentro del eje civilización-barbarie se inscribía a los obreros en la segunda categoría.

En este tiempo, al obrero y al pobre –dos conceptos que en la pujante economía vizcaína del momento a menudo se confundían– se les suponía una mayor predisposición a la temperamentalidad, un comportamiento motivado por bajas pasiones y un menor grado de raciocinio e incluso de humanidad en comparación con la clase media. Valga como ejemplo la descripción que de las clases populares hace el Instituto Libre de Enseñanza –que agrupaba a la burguesía más progresista– en la Comisión de Reformas Sociales⁸:

la ignorancia casi absoluta es su patrimonio, y embotado el sentimiento y desarreglada su voluntad, ofrecen un conjunto de carácter semisalvaje y primitivo (...) su sistema nervioso dispuesto todo exceso o un sentimiento de semiidiotismo que las incapacite para todas las relaciones individuales y sociales (Castillo, 1985: tomo II: 274 y 289).

La respuesta del mundo obrero a esta interpelación tan negativa y estigmatizante no se hizo esperar. En Vizcaya la réplica dignificadora se articuló en gran medida en torno a la cultura socialista, a través de la cual se canalizó la indignación de estos obreros. Eso sí, queremos resaltar que esa respuesta y la propia interpelación son dos procesos simultáneos, ya que, tal y como afirma la socióloga Sarah Ahmed, las emociones que se asocian a un objeto no son inherentes a ese objeto, sino que son performativas, crean o construyen a ese objeto (Ahmed, 2004: 82). De esta manera, el socialismo dio forma a un cuerpo obrero dignificado, un estilo emocional racional y alejado de la temperamentalidad y reivindicó la condición humana de los obreros, al tiempo que creó una norma emocional fundamental para cimentar el colectivo, la solidaridad. Asimismo, expresó la indignación y rabia que los obreros sentían por sus condiciones de vida a través de la práctica de la huelga –iniciando un ciclo político en el que prevalecen estas características y que se extiende hasta 1910–. Todos estos elementos emocionales y discursivos constituyen lo que llamamos –usando la nomenclatura *reddydiana*– *régimen emocional socialista rojo*, y los consideramos el basamento de la propuesta programática socialista en la formación del movimiento obrero. Un basamento fundamental, que daba forma y fondo a las aspiraciones colectivas de una parte de los obreros, y en el cual, como podemos observar, las emociones son el motor principal. Veamos detenidamente el proceso a través de algunos acontecimientos clave.

pidiendo un par de millones para guardar el primer pueblo colindante (...), sin pérdida de tiempo ha mandado dichos dos millones» (*El Noticiero Bilbaino*, 6-11-1895).

⁶ «Causa de un triste efecto» (*El Noticiero Bilbaino*, 27-10-1885).

⁷ *El Noticiero Bilbaino*, 3-11-1885.

⁸ La Comisión de Reformas Sociales fue un ente institucional puesto en marcha por el ministerio de Gobernación en 1884 con el objetivo de conocer las condiciones de vida y laborales del colectivo trabajador en España. Se envió para ello una encuesta a todo el país y ponentes de diversas líneas ideológicas, entre ellos anarquistas y socialistas, participaron como ponentes en esta Comisión (Castillo, 1985).

3. Compartiendo emociones, creando la clase

Hemos hablado de la negativa y estigmatizante interpelación de la burguesía al mundo obrero, y de cómo éste articula una respuesta política en clave socialista y basamentada en el *régimen emocional socialista rojo*. La articulación de tal respuesta es un proceso complejo y mantenido en el tiempo, con acontecimientos puntuales, como la citada huelga a la que nos referiremos más adelante, y procesos más a largo plazo, como la lucha dialéctica y emocional que se mantuvo en torno al tema de la taberna.

Comenzamos por la huelga minera de 1890, por ser considerada –por los contemporáneos, por el movimiento obrero posterior y por la historiografía (Fusi, 1975: 82; Miralles, 1990: 17; Hidalgo, 2015) - como el acontecimiento que saca al partido socialista de una situación *cuasi* marginal en la política vizcaína del momento y lo entrona como el movimiento de masas más importante del momento. No vamos a hacer un recorrido pormenorizado por este acontecimiento, porque no es el objetivo que perseguimos, sino que vamos a destilar las emociones que en el mismo actuaron y que se convirtieron en ejes del movimiento obrero.

La solidaridad, sin duda, fue uno de los elementos movilizadores más potentes del momento. El filósofo Antoni Domènech ha sostenido que la solidaridad ha sido fundamental en las movilizaciones populares de distinto signo desde que la Revolución Francesa hiciera de la *fraternité* el elemento por el cual los «de abajo» llegarían al poder. Con el tiempo, su significado fue permutando, y a partir de 1871 se entendió como la norma emocional que consolidaría una democracia de corte socialista (Domènech, 2004). Por su parte, Lawrence Wilde afirma que tres formas de solidaridad aparecieron en el siglo XIX, la ético-inclusiva, la redentora y la de la lucha de clases, siendo esta última la que prevaleció de manera general hasta la ruptura de la Primera Guerra Mundial (Wilde, 2014). En la Vizcaya de 1890 la solidaridad fue una emoción fundamental en la creación y cimentación de la conciencia de clase. Así apareció por vez primera durante el 4 de mayo de 1890, la fiesta del trabajo. Ese día, por vez primera, marcharon por las calles de Bilbao al unísono diferentes gremios como canteros, panaderos o tipógrafos, a quienes se habían unido los mineros que bajaron de la zona de Triano-Somorrostro a la Villa⁹. La solidaridad mostrada en ese momento, cimentó el sentimiento de pertenencia al grupo y de alguna manera dejó de lado los intereses particulares de cada oficio para focalizar a todo el grupo en los intereses colectivos de la naciente clase.

Compañeros, estamos convencidos que será imposible esperar la redención de la clase trabajadora, sacándola de la esclavitud degradante de la miseria, de la ignorancia y de los abusos del capital, si para ello no comenzamos por unirnos en legión irresistible y fuerte (...) La manifestación del 1º de mayo es la más hermosa jornada del trabajo. Queremos ser hombres y queremos ser libres¹⁰.

A los pocos días, al estallar la huelga minera, volvemos a ver la reivindicación de la solidaridad de clase como elemento cimentador y articulador del colectivo, al dar la consigna de que «Debe haber unión y compañerismo entre nosotros»¹¹. Un compañerismo espoleado por la solidaridad que se observa cuando se pide la unión de otros sectores ajenos al minero. Tal y como se relata en la prensa, esta adhesión fue posible gracias a la solidaridad, ya que al llegar los mineros a los talleres y gritar «es de traidores

⁹ *El Noticiero Bilbaíno*, 4-5-1890.

¹⁰ *El Noticiero Bilbaíno*, 4 -5-1890.

¹¹ *El Noticiero Bilbaíno*, 15-5-1890.

abandonarnos», «los obreros todos se marcharon abandonando los talleres»¹². Nuestra pregunta en este punto es ¿por qué abandonaron sus puestos de trabajo los obreros metalúrgicos, que no tenían queja de su jornal? La respuesta nos la da este obrero anónimo, que además nos muestra el modo en que el concepto de solidaridad –y la normatividad emocional que se usa para garantizarla, la vergüenza¹³– operó entre diferentes colectividades que en principio no experimentaban las mismas condiciones:

nosotros estamos muy satisfechos (con los salarios). Trabajamos menos tiempo que los demás obreros, tenemos libres las tardes de los sábados y nuestros jornales son crecidos, pero tenemos espíritu de compañerismo y defendemos los derechos de nuestros hermanos de las minas¹⁴.

El estilo emocional pacífico fue otro de los elementos fundamentales del movimiento obrero vizcaíno, convirtiéndose en un modo de reivindicación política de su humanidad y racionalidad. Como se ha señalado, la burguesía definía y catalogaba a los obreros como irracionales, pasionales, temperamentales o semianimales, es decir, epítetos que se asocian con un comportamiento violento. El socialismo del momento era muy consciente de que en esa asociación se jugaba la legitimidad política, y por ello reivindicaba constantemente que «iremos pacíficamente»¹⁵. Al mismo tiempo, y a través de este comportamiento, se trató de invertir el eje civilización/razón/contención-barbarie/pasión/violencia a favor del mundo obrero: «los parásitos de la sociedad (la burguesía) tiemblan de espanto ante las pacíficas manifestaciones de los trabajadores del mundo civilizado»¹⁶. Finalmente, la proclama de «queremos ser hombres y queremos ser libres»¹⁷, hecha unos días antes, nos remite a la reivindicación de condición humana que el socialismo hacía para los obreros, en esa ya expuesta lucha dialéctica y emocional que mantenía con la burguesía sobre el eje civilización-barbarie.

Hemos destacado la importancia de la taberna como un espacio de sociabilidad popular y lugar de debate para el movimiento obrero (Ralle, 1989; Campos, 1997). Aquí nos interesa la vertiente emocional del mismo y, especialmente, el reforzamiento de la solidaridad obrera que en ella se da. En Bilbao, el socialismo no solamente no estigmatizó la taberna –como se venía haciendo en otros enclaves socialistas, como Madrid–, sino que hizo de la misma un refugio, un centro de sociabilidad y un lugar donde compartir experiencias y emociones, reforzar lazos afectivos y de hermanamiento. Es esta una vertiente interesante, teniendo en cuenta que una de las armas arrojadizas más punzantes de la burguesía hacia el mundo obrero era precisamente su costumbre de frecuentar la taberna donde «se destruye la decencia y el recato» y el borracho se convertía en objeto «de desprecio» –en palabras del médico bilbaíno José Gil y Fresno (Gil, 1871: 87-88)– y donde «la blasfemia toma carta de naturaleza» –a juicio de Pidal y Mon, observador

¹² *La Libertad*, 17-5-1890.

¹³ La vergüenza que se quiere proyectar sobre aquellos que no se sumaban al paro lo vemos en la alusión al término «traidor», cuyo significado alude al renegado, a aquel que con su actitud pone en peligro un proyecto colectivo –en este caso la huelga– y, por tanto, a aquel al que ese colectivo ha de dar la espalda, proyectando la vergüenza sobre él. Tal y como afirma a este respecto Martha Nussbaum, la vergüenza está íntimamente relacionada con la humillación, que «suele afirmar que la persona en cuestión es rastrera, no está a la par de otro en término de dignidad humana»; al tiempo que pone de relieve el rol constructivo de la vergüenza en el desarrollo y en el cambio de moral, elementos ambos que, aunque aquí no se desarrollan, se perciben en el tratamiento que se daba a las personas que no secundaban las huelgas. (Nussbaum, 2003: 243-248)

¹⁴ *La Libertad*, 18-5-1890.

¹⁵ *El Noticiero Bilbaíno*, 15-5-1890.

¹⁶ *El Socialista*, 23 -5- 1890.

¹⁷ *El Noticiero Bilbaíno*, 4 -5-1890.

conservador y católico¹⁸. Ante tan negativa definición, y evitando ensalzar el alcohol y sus narcóticas consecuencias entre aquellos que lo ingerían, el socialismo hizo de la taberna un centro socialista. Nos referimos a la taberna regentada por el propio Facundo Perezagua, que se convirtió en un lugar positivamente connotado a través de espolear sentimientos como el hermanamiento o la camaradería –fundamental en el proceso de asentamiento de la sociedad moderna, cuando los lazos familiares se van disolviendo a favor de lazos de hermanamiento basados en aspectos como el oficio o la ideología¹⁹. El escritor realista Blasco Ibáñez, tras un periodo de estancia en Bilbao alrededor de 1900, plasmó en su obra *El Intruso* el significado de la taberna para los trabajadores de la cuenca del Nervión:

¡Qué otro placer que salir de allí (de la fábrica de Altos Hornos), que la paz y la sombra de la taberna, con el vaso delante que daba una alegría momentánea, engañando al hombre con ficticias fuerzas para seguir aquella vida de salamandra! (Blasco Ibáñez, 1999: 105).

La taberna es descrita como un lugar agradable, en contraposición al lugar de trabajo, donde el cuerpo y la mente se alienaban y reificaban. Podemos, por ello, considerar la taberna como un *refugio emocional*, término *reddydiano* definido como aquel lugar donde la persona se puede relajar del régimen emocional dominante o hegemónico y también el lugar donde construir uno nuevo (Reddy, 2001: 118). Y es que la taberna socialista en Bilbao no solamente se convirtió en el centro obrero *de facto*, sino que su mera presencia y el uso en positivo que de ella hacían los socialistas era toda una declaración política de dignificación y de contestación al estigma que la burguesía proyectaba sobre ellos.

Con estos mimbres el socialismo vasco no sólo echó a andar, sino que hegemonizó el discurso de la dignificación del obrero y se convirtió en el movimiento de masas más importante del momento. Ahora bien, en el seno del socialismo también se estaba produciendo una navegación emocional, sus propios debates sobre qué era la dignidad, cómo definir el cuerpo obrero o cuál era la táctica política a seguir. En la primera década del siglo XX la decantación que se venía produciendo casi desde la fundación cristalizó.

4. La navegación emocional del socialismo vasco: del obrerismo *perezaguista* al *prietismo*

El paso de un socialismo de corte obrerista (también conocido como perezaguismo) al prietismo (quintaesencia del socialismo republicano) no sólo fue un movimiento programático, en el que se pasó de la táctica de la huelga como modo de lucha política y de reivindicación a la lucha electoral, sino también emocional, ya que el estilo emocional obrero cambió sustancialmente, pasando de un comportamiento considerado en la época como irracional a uno racional, proyectando emociones estigmatizantes sobre espacios como la taberna o reivindicando la solidaridad de clase sobre unos nuevos parámetros. Nos sumergimos, así, en el basamento emocional de este proceso político.

¹⁸ Pidal Y Mon, A: «El campo en Asturias» *Revista Cántabro-Asturiana*, 1877, pp. 110-112. Citado en García, 2008: 78.

¹⁹ Aquí hay que apuntar que estas emociones positivas se adscribían al cuerpo masculino que iba a la taberna, no al femenino. Hay que recordar que el movimiento obrero en estos momentos se asentaba sobre una identidad masculina, y esa camaradería era positiva cuando se daba entre hombres. En cambio, mujeres trabajadoras como las sirgueras, que frecuentaban las tabernas de la zona portuaria, fueron descritas como «demacradas y escuálidas» y su ocupación como «repugnante». El desarrollo de esta idea no se va a hacer en este trabajo, pero puede verse en (Hidalgo, 2018: 165-176).

Es cierto que, ya desde el momento de su fundación, en el socialismo vizcaíno convivían dos «almas», dos formas de entender la clase y el mundo obrero. Cuando Miguel de Unamuno, afiliado al socialismo bilbaíno desde 1894, escribía en *La Lucha de Clases* –órgano de prensa del partido socialista en Vizcaya-, una parte del mundo obrero, especialmente el sector minero, no comulgaba con sus ideas, y personas como Perezagua sentían cierta animadversión hacia su persona²⁰. De hecho, como se ha señalado, para los mineros la ocupación masiva del espacio público era el elemento fundamental para apuntalar la lucha de clases y el modo en que conseguían sus mejoras. Esta dicotomía se vino manteniendo a lo largo de la última década del XIX, pero los grandes triunfos conseguidos por el obrerismo silenciaban las críticas. No obstante, la corriente de fondo, liderada entre otros por Felipe Carretero, perteneciente al núcleo fundacional del partido y tipógrafo, no sólo no desapareció, sino con el cambio de siglo empezó a hacerse más fuerte. Uno de los elementos que más influyeron para ello fueron los constantes fracasos electorales del partido –por ejemplo, Pablo Iglesias se presentó en diversas ocasiones por Bilbao y no consiguió ser diputado hasta 1910, cuando se integró en una coalición con los republicanos-, que ponían muy a las claras la situación: los obreros apoyaban por miles las huelgas, pero luego no les votaban. Pero además de la cuestión electoral también hay un cambio en la percepción emocional de la lucha de clases y los elementos que la componen, así como un cambio generacional. Ante tal tesitura una facción del partido comenzó a organizarse en 1903.

Ese año distintos acontecimientos nos muestran un cambio en el basamento emocional del socialismo vizcaíno. Por una parte, el emergente liderazgo de Tomás Meabe, un joven intelectual de clase media y renegado de la religión católica y del nacionalismo *aranista* donde había militado, generaron que esa parte de la clase media que sentía simpatía por el socialismo, pero no por el obrerismo, comenzaran a percibir de un modo más positivo al partido, es decir, empezaron a crear lazos de confianza. Meabe no solamente fue director de *La Lucha de Clases* desde 1903 –ante los recelos del sector obrerista del partido-, donde imprimió su visión sobre el movimiento obrero, sino que introdujo algunos temas de debate hasta entonces orillados y creó las Juventudes Socialistas (González de Durana, 2011; Moral, 2015).

Esto último fue quizás uno de los aspectos más significativos, porque esta organización dio cobijo a una nueva generación de jóvenes que compartían sociabilidad con la juventud republicana –el partido republicano se había refundado también ese mismo año-, lazos afectivos, estilo emocional, todo lo cual iba creando unos lazos de confianza. Este espíritu de confianza entre dos grupos hasta entonces opuestos y enemigos, republicanos y socialistas, queda bien plasmado en las veladas que las juventudes de ambos partidos compartían bien en el Casino republicano bien en el Centro Obrero²¹. Además, el estilo emocional que desplegaban las Juventudes era muy distinto

²⁰ A pesar de afirmar que «nuestro júbilo al contar entre nosotros a un hombre de las cualidades que usted reúne es ilimitado», Perezagua escribe a Unamuno el 14 de enero de 1897 para pedirle que se haga responsable de un artículo suyo sin firma publicado en *La Lucha de Clases* que había llevado a la cárcel a su director, Valentín Hernández, una conducta considerada por este último como fuera de lugar (Gómez Molleda, 1980: 259-261).

²¹ Valga, como ejemplo, este extracto: «La Juventud Socialista y la Republicana, fraternizaron desde ayer en Bilbao con gran entusiasmo y regocijo. Un nutrido grupo de individuos de ambas Juventudes, que salió a las tres y media de la tarde del Casino de la calle de la Ribera, se dirigió a la calle de Santa Teresa, a casa del director de La Lucha de Clases, D: Tomás Meabe, entonando frente a la puerta varios himnos e invitando al Sr. Meabe a que los acompañara», terminando el artículo aludiendo a que cantaban La Marsellesa (himno republicano) y La Internacional (himno socialista) (*La Lucha de Clases*, 5 -12-1903).

al del obrerismo: alejados de la taberna y del alcohol²² –que ahora califican como «vicio que deshonra, esclaviza, embota los sentidos de una parte de la clase trabajadora²³»-; alineándose con los planteamientos anticlericales –hasta entonces considerada una cuestión republicana y burguesa-; mostrando una actitud contenida emocionalmente y no exaltada; haciendo hincapié en cuidar el cuerpo y la mente a través de paseos campestres y conferencias en los centros obreros; o incluso adoptando vestimentas que se asemejaban más a la clase media que a los mineros. Sintomático de esto último es la reseña aparecida en la *Lucha de Clases* en que se describe la vestimenta de Perezagua y Horacio Echevarrieta (empresario industrial bilbaíno candidato por la Conjunción Republicano Socialista) con ocasión de las elecciones de 1910. Perezagua acude a votar con «larga blusa azul», similar a la que llevaban los obreros de la época, y Echevarrieta con traje, algo que no debió de generar rechazo entre los obreros, ya que consiguió ganar en los barrios obreros de Bilbao la Vieja, Las Cortes y San Francisco, antaño feudos de Perezagua²⁴. Además, la dignidad obrera pasó de ser considerada como ligada al estado del cuerpo a estar ligada a las libertades democráticas, el anticlericalismo, el *antibizkaitarrismo*²⁵ y la educación del obrero. El socialismo pasó, así, a definirse como un régimen «más equitativo donde sea un hecho el amor, la solidaridad entre los hombres»²⁶. Es decir, produjo una redefinición del significado del amor y la solidaridad, ligados ahora a conseguir mejoras democráticas, y, por tanto, al cambiar el objetivo de esas emociones, los resultados políticos fueron diferentes, produciéndose un auténtico cambio programático dentro del socialismo vizcaíno.

Precisamente a través de las Juventudes Socialistas se dio respuesta a las ansias de esa corriente de fondo que había estado presente en el partido desde la fundación, a esas personas que no compartían el estilo emocional minero ni la táctica del constante recurso a la huelga como modo de lucha política. No es casualidad por tanto que el debate sobre el electoralismo y su importancia para conseguir poder político se hiciera ahora más potente que nunca²⁷.

En octubre de 1903 hubo un primer intento de la nueva generación por hacerse con el control del partido. Ese mes se produjeron los sucesos anticlericales conocidos como *La Begoñada*, cuando, con ocasión de la consagración de la Virgen de Begoña como patrona de Vizcaya se produjeron actos anticlericales violentos protagonizados por republicanos y jóvenes socialistas –estos últimos alentados unos días antes por el propio Felipe Carretero durante un mitin anticlerical²⁸-. Ante tal tesitura, y tratando de desactivar esta marejada, Perezagua llamó a la huelga minera, y una vez más fue secundado por miles de mineros, reforzando también un liderazgo que comenzaba a presentar grietas importantes.

Aunque su liderazgo se había reforzado, en todo el país el Partido Socialista debatía la conveniencia o no de concurrir a las elecciones con el partido republicano. Una de las primeras propuestas fue la llamada *proposición Quejido*, que no es casualidad que en agrupaciones como la de Erandio (zona fabril en la margen derecha del Nervión) votaran

²² «Separemos a los jóvenes (...) de las juergas, de los abusos alcohólicos» (*La Lucha de Clases*, 12 -9-1903).

²³ *La Lucha de Clases*, 16 -1-1904.

²⁴ *El Noticiero Bilbaíno*, 6 -5-1910.

²⁵ *Bizkaitarrismo* es el nombre con el que se conoce el primer nacionalismo vasco, concebido por Sabino Arana primeramente para Vizcaya.

²⁶ *La Lucha de Clases*, 28-03-1903.

²⁷ Sobre 1903 como año bisagra en el cambio del régimen emocional socialista, (Hidalgo, 2017).

²⁸ *El Liberal*, 4 -10-1903.

a favor²⁹. La negativa del partido en Bilbao, controlado por Perezagua, hizo que no saliera adelante la propuesta, pero podemos observar una evolución ascendente hasta 1910, como cuando en las elecciones de 1907 Perezagua hubo de compartir lista electoral con sus antaño acérrimos enemigos, los republicanos Rafael Alonso y Pedro Bengoa³⁰.

Poco a poco, además, y trascendiendo lo programático, se fueron fundando las casas del pueblo, lugar donde la mente se cultivaba –por tanto, se reforzaba la reivindicación del obrero como un ser racional-, y que solían contar con un café, espacio similar a los cafés de los casinos republicanos y muy distinto a la taberna obrera. De hecho, el debate sobre el alcohol y la taberna fue central. No sólo se llevó adelante, a iniciativa de Juventudes, la propuesta de ley antialcohol en el Instituto de Reformas Sociales³¹, que contemplaba entre otras cosas la obligatoriedad de cerrar las tabernas los domingos con el fin de que el obrero no pudiera pasar en ellas su día de asueto. También proliferaron en la prensa socialista artículos donde la persona que acudía a la taberna era negativamente connotada. El obrero ya no era presentado como una víctima del sistema capitalista por la ingesta de alcohol, por ser ese su único entretenimiento, como había contemplado el primer socialismo, sino que ahora, muy en sintonía con los planteamientos médicos alineados con el liberalismo, el obrero que bebía era responsable de su situación (Campos, 1998).

Así las cosas, cuando en 1910 se produjo la ruptura dentro del socialismo bilbaíno entre Perezagua y Prieto, no sólo asistimos a un cambio de táctica electoral o de concepción de cómo ha de desarrollarse la lucha de clases. También es una ruptura en lo emocional, en el estilo emocional obrero, en las emociones que se asocian a determinados ritos y elementos obreros hasta ese momento positivamente considerados y ahora negativamente connotados. Prieto se hizo con el control del partido en 1914, y el *prietismo*, cuya máxima «socialista a fuer de liberal» ilustra bien el nuevo sentir socialista, comenzó una andadura ascendente y triunfante en lo político y una navegación emocional que culminó en la Segunda República, cuando Indalecio Prieto encarnó en todo su esplendor la unión entre republicanismo y socialismo.

5. Epílogo: emociones positivas para articular políticas públicas

Se han mostrado una serie de procesos que ilustran que las emociones no solamente no son contraproducentes a la hora de articular determinadas políticas, sino que son necesarias e imprescindibles. De hecho, toda acción política, en tanto en cuanto está dirigida por personas, tiene una dimensión emocional. En la actualidad, todavía persiste la idea de que las emociones –o pasiones, o sentimientos- son negativas para el ejercicio político, que nublan la razón y nos llevan a decisiones alejadas de los «intereses» comunes, una visión que a nuestro parecer puede resultar reduccionista. La filósofa Martha Nussbaum ha sido una de las teóricas que más ha ahondado en esta cuestión. Para ella, el liberalismo –gran adalid de la racionalidad desde el siglo XIX- necesita una transformación, y ésta pasa por la «cultivación política de las emociones» y «la cultivación de las emociones públicas». Es decir, nos habla de la necesidad de incorporar a la política emociones como la empatía, el amor o la solidaridad y tratar de contrarrestar

²⁹ 17 votos a favor; 10 en contra; 1 abstención (*La Lucha de Clases*, 5 -9- 1903).

³⁰ *La Lucha de Clases* 9-03-1907.

³¹ Fue Francisco Largo Caballero quien defendió esta propuesta en el Instituto de Reformas Sociales que contemplaba que los domingos, día de descanso, se cierran las tabernas, y no haya corridas de toros, «fundándose en la necesidad de facilitar al obrero diversiones cultas en el día de descanso» (*El Socialista*, 8 -7-1904).

o desactivar emociones como el asco, el miedo o la envidia (Nussbaum, 2014: 15-16 y 379-456).

En este trabajo se ha querido mostrar que las emociones no sólo son inherentes al ser humano y a su acción, sino que tejen y se filtran en la acción política y pueden resultar muy positivas y productivas para la misma. La solidaridad, la empatía, la adhesión emocional a una idea o a una historia común, compartir las mismas emociones y la misma experiencia, son sólo algunos de los elementos que han jalonado la historia de la izquierda en España y han contribuido a moldearla. Porque, tal y como nos recuerda el historiador William Reddy, las emociones basamentan los sistemas políticos y, sin duda, algunas de las emociones expuestas han sostenido la historia de la izquierda en España a lo largo del siglo XX. La historia del partido socialista vasco mostrada así lo ha evidenciado, desde que en 1890 las emociones obreras dieron forma en lo político al primer movimiento obrero vasco.

Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (1986) *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*. California, University of California Press
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. United Kingdom, Edinburgh University Press.
- Biess, F. y Gross, D. (eds.) (2014). *Science and Emotions after 1945*, Chicago, University of Chicago Press
- Campos Marín, R. (1997). *Alcoholismo, medicina y sociedad en España (1876-1923)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- Campos Marín, R. (1998). El obrero abstemio. Salud moral y política en el discurso antialcohólico del socialismo español a principios de siglo, *Historia Social* 32: 27-43.
- Capellán de Miguel, G. (2004). Cambio conceptual y cambio histórico. Del pauperismo a la cuestión social. *Historia Contemporánea* 29: 539-590
- Castillo, S. (1985). *Reformas sociales. Tomo II Información escrita practicada por la Comisión de Reformas en Madrid. Publicada en 1890*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Collins, R. (2001). Social movements and the focus of Emotions Attention. E Goodwin, J.; Jasper, J. y Polletta, F. *Passionate Politics. Emotions and social movements*, Chicago, Chicago University Press
- Cruz, R. (1997) La cultura regresa al primer plano, Cruz, R. y Perez Ledesma, M. *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Madrid, Alianza, 1997
- Damasio, A. (2010/1994). *El error de Descartes*. Crítica. Barcelona.
- Domenech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica
- Fabra, N.M. (1892). *El problema social*. Madrid: Librería de Fernando Fe
- Febvre, L. (1973). Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past. En Burke, P. (ed.), *A New Kind of History*, London, Harper Row
- Felipe Redondo, J. *Trabajadores. Lenguaje y experiencia en la formación del movimiento obrero español*. España, Genuève, 2012
- Frazer, M. (2010). *The Enlightenment of Sympathy. Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, New York, Oxford University Press
- Fusi, J.P. (1975). *Política obrera en el País Vasco, 1880-1923*, Madrid, Taurus
- Gadol, K. (1987). Did women have a Renaissance?. En: Bridental, Renate y Claudia Koonz: *Becoming visible. Women in European history*. Boston: Houghton Mifflin

- García Álvarez, L.B. (2008). Intemperancia, degeneración y crimen: el discurso antialcohólico como estrategia de control social en la Asturias de la Restauración. *Historia Contemporánea* 5 : 57-84
- Gil y Fresno, J. (1871). *Higiene física y moral del bilbaíno*. Bilbao: Imprenta de Juan E. Delmas
- Gómez Molleda, M.D. (1980): *El socialismo español y los intelectuales. Cartas de líderes del movimiento obrero a Miguel de Unamuno*, Salamanca, Ediciones universidad de Salamanca
- González de Durana, J. (2011). *Tomás Meabe. Una puñalada luminosa en la sombra*. Muelle de Uribitarte. Bilbao
- Gould, D. (2009). *Moving politics. Emotion and acts up's fight against AIDS*. Chicago, University of Chicago Press
- Gross, D. (2007). *The secret history of emotion. From Aristotles Rhetoric to Modern Brain Science*, Chicago, Chicago University Press
- Habermas, J. (1990). «What does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for the New Thinking of the Left?”. *New Left Review*, 183 (1)
- Habermas, J. (1992). *Structural transformation of the public sphere. An inquiry into a category of Bourgeois society*, Cambridge, Cambridge University Press
- Hake, S. (2017). *The proletarian dream. Socialism, culture and Emotion in Germany, 1863-1933*, Berlin, De Gruyter.
- Hidalgo García de Orellán, S. (2015). Emociones socialistas en la huelga minera de 1890. La formación de la conciencia de clase y el giro emocional, *Historiografías*, 10, pp. 31-48
- Hidalgo García de Orellán, S. (2016). Emociones y liderazgo político en la Vizcaya finisecular. Facundo Perezaga, líder socialista, *Sancho el Sabio*, 39
- Hidalgo García de Orellán, S. (2018) The roots of 1909 Republican-Socialist Alliance: changes in the class emotional regime in 1903 Biscay, *Revista de Estudios Sociales*, 62: 16-28.
- Lazarus, R. (1982). Thoughts on the relations between emotion and cognition, *American Psychologist*, 37, págs. 1019-1024.
- Lowy, M (2008), *Rebelión y melancolía: el romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Nueva Visión. Buenos Aires
- Matt, S. y Stearns, P. (eds) (2014). *Doing emotions history*, Chicago, University of Illinois Press
- Miralles, R. (1990). La gran huelga minera de 1890: en el origen del movimiento obrero en el País Vasco, *Historia Contemporánea*, 3 , pp. 15-44.
- Monlau, P.F. y Salarich, J (1984/1856). *Condiciones de vida y trabajo obrero en España a mediados del siglo XIX*. Anthropos. Barcelona
- Moral, E. (coord.) (2015): *Tomás Meabe: Fundador de las Juventudes Socialistas*. Madrid, Editorial Pablo Iglesias
- Nussbaum, M. (2006): *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz, Buenos Aires
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Barcelona, Paidós
- Pérez Ledesma, M. (1997). La formación de la clase obrera: una creación cultural. Pérez Ledesma, M y Rafael C., *Cultura y moivlización en la España contemporánea*. Madrid, Alianza
- Ralle, M. (1989).“La sociabilidad obrera en la sociedad de la Restauración (1875-1910)”. *Estudios de Historia Social*, Volumen 50/51

- Reddy, W. M. (1997). Against constructionism. The historical ethnography of emotions. *Current Anthropology*, (38), 327-351.
- Reddy, W. M. (2001). *The Navigation of Feeling. A framework for the history of Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press
- Rosaldo, M. (1980). *Knowledge and passion. Ilognot notions of self and social life*, Cambridge, Cambridge University press
- Stearns, P. y Stearns, C. (1985). Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards, *The American Historical Review*, 90 (4) pp. 813-836
- Thompson, E. P. (1963). *The making of the English Working Class*, New York, Pantheon Books, 1964
- Thompson, E. P. (1971). "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century" *Past and Present*, 50
- Thompson, E. P. (1981). *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica
- Wilde, L. (2014). Three forms of nineteenth century working class solidarity and their current relevance, Scott, H.B y Walter, M.A: *Cultural Difference and Social Solidarity: Solidarities and Social Function*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 14-30

Fraternidades post-humanas. Pasiones políticas del Antropoceno.

Juan Manuel Zaragoza*
Universidad de Murcia (UMU)

Recibido: 01/04/2021
Aceptado: 15/05/2021

Resumen: Si entendemos la «Fraternidad» como un valor intrínsecamente moderno, entonces es posible pensar que la crisis de la modernidad ha debido tener algún efecto en las formas en que aquella se piensa y experimenta. En este artículo analizamos la crisis de la fraternidad vinculándola a la crisis del humanismo, cuya genealogía trazamos a partir de las críticas que el proyecto moderno recibe en las décadas de 1980 y 1990, tomando como ejemplo paradigmático al pensador francés Bruno Latour. Basándonos en su propuesta de *ontología relacional*, buscamos una respuesta política capaz de extender las prácticas fraternas y solidarias a los no-humanos como base para una cosmopolítica, que dé respuesta a los problemas planteados por el Antropoceno.

Palabras clave: Fraternidad. Modernidad. Bruno Latour. Ontología relacional. Cosmopolítica. Antropoceno.

Posthuman Fraternities. Political Passions for the Anthropocene.

Abstract: As long as «fraternity» is considered a modern value, we should conclude that the crisis of modernity in the late 20th century would have some impact in how «fraternity» is conceptualized and experienced in the present. In this article, we link the crisis of fraternity with the crisis of humanism and the critiques to the modern project made in the 1980's and the 1990's. We choose Bruno Latour's proposal of a *relational ontology* as the cornerstone of a political response widening fraternal practices and solidarity to the non-humans. This response should be the first step in the development of a brand, new *cosmopolitics* for the Anthropocene.

Keywords: Fraternity. Modernity. Bruno Latour. Relational Ontology. Cosmopolitics. Anthropocene.

Sumario: 1. Introducción. 2. Escenas modernas. 3. Una nueva República. 4. El papel de la fraternidad política. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

* jm.zaragozabernal@um.es

Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación del Plan Nacional de I+D+i «Improvisación y contagio emocional. Historia y teoría de experiencias emocionales» (PID2019-108988GB-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación y del Programa Renovación Generacional para el Fomento de la Investigación «La naturaleza como horizonte ético. Modernidad, crisis ecológica y experiencia del orden» (RG2020-004UM) de la Universidad de Murcia.

*I viandanti vanno in cerca di ospitalità
nei villaggi assolati
e nei bassifondi dell'immensità
e si addormentano sopra i guanciali della terra
forestiero che cerchi la dimensione insondabile.
Franco Battiato, Nomadi.*

1. Introducción

En 1991, apenas algo más de un año tras la caída del Muro de Berlín, Bruno Latour publicaba el que posiblemente sea su libro más famoso: *Nunca fuimos modernos* (Latour, 2007). En este libro, Latour pretende dar cuenta de la *excepcionalidad* de Occidente, esto es: entender aquellas cualidades que han hecho que la cultura occidental se convirtiese en la *dominante*. Es por eso que subtítulo su libro *Ensayo de antropología simétrica*, puesto que lo que pretende es aplicar sobre Occidente las mismas herramientas que nosotros desarrollamos para *entender* las culturas que nos eran ajenas. Esta mirada antropológica se emplea, principalmente, para intentar explicar cómo el éxito de Occidente ha terminado creando un mundo en el que debemos lidiar constantemente con una serie de problemas, algunos de ellos gravísimos, en los que aparecen profundamente entrelazados la ciencia y la política, la técnica y la ética. La hipótesis de Latour en este libro es la siguiente:

[...] la palabra «moderno» designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes que, para seguir siendo eficaces, deben permanecer distintas aunque hace poco dejaron de serlo. El primer conjunto de prácticas crea, por traducción, mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por «purificación», crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por otro. Sin el primer conjunto, las prácticas de purificación serían huecas y ociosas. Sin el segundo, el trabajo de traducción sería aminorado, limitado y hasta prohibido (Latour, 2007, p. 28).

Latour emplea gran parte del libro en explicar cómo se crean y funcionan ambos tipos: si con las prácticas de traducción creamos *híbridos* que permiten que nuestro mundo *funcione*, las prácticas de depuración nos permiten mantener separados aquellos elementos que consideramos que pertenecen a la *naturaleza* de los que consideramos pertenecen a la *cultura*. Es esta última práctica la que nos permite mantener la ilusión, por ejemplo, de que el trazado de un tren depende de criterios *técnicos* (las pendientes máximas del trazado) y no de criterios *políticos*. El problema, nos dice Latour, es que los *híbridos* empiezan a ser cada vez más grandes y, además, se rebelan, por lo que cada vez es más difícil mantenerlos escondidos. La *constitución moderna* empieza a romperse por las costuras y deberíamos encontrar otra forma de enfrentar esta situación.

Para ello, Latour nos propone emplear dos nuevos términos, dos nuevos conceptos. El primero de ellos, cuasi-objeto, hace referencia a seres con una *ontología variable*. No debemos pensarlos, en ningún caso, como «substancias + (o menos) algo» (substancia + accidentes), una idea totalmente ajena al pensamiento de Latour (Harman, 2009, p. 72). Los cuasi-objetos son dependientes de aquello que les ha ocurrido, de las diversas traducciones o mediaciones en las que se han visto inmersos y que hacen que se conviertan en seres *diferentes*: un ser atrapado y definido por las nuevas redes que se han creado y de las que forma parte.

El segundo término que emplea Latour es el de *cuasi-sujetos*. Latour emplea el término para reconocer el papel que los no-humanos desempeñan en la constitución de

los cuasi-sujetos. No podemos entender quiénes son los humanos si no tomamos en consideración a los no-humanos, a los cuasi-objetos. Porque forman parte de manera destacada de las redes que nos constituyen como sujetos, que son nuestra ontología variable.

La existencia, por tanto, sería algo *relativo*, relacional: para registrar cómo los seres (humanos y no-humanos) existen, debemos prestar atención a sus relaciones, mediadas por instrumentos, experimentos, otros humanos y no-humanos... o, dicho de otra forma: detectar qué les ha pasado, cuál ha sido su historia. Una de las consecuencias fundamentales de esta nueva ontología relacional, de la existencia de cuasi-sujetos y de cuasi-objetos, es que nunca sabremos si estamos ante uno u otro hasta que hayamos terminado la *descripción* de las mediaciones que ha atravesado. Como recogía Latour en un famoso aforismo: la naturaleza es siempre el resultado del cierre de las controversias, no su causa (Latour, 1992). Es decir: nunca sabremos ante qué tipo de ser estamos hasta que *cerremos* la controversia, hasta que conozcamos su historia. No será hasta entonces que podamos calificarlo como *humano* o *no-humano*, si es que esto nos resultara interesante (Barron, 2003).

La propuesta de Latour, como muchas otras que aparecieron en el periodo (Zaragoza, 2022), buscaba responder, por una parte, a lo que ya se empezaba a reconocerse como *fallos de la modernidad* (Beck, 1998). Para ello, Latour, al contrario que otros autores, plantea una enmienda a la totalidad, pero sin renunciar con ello, como veremos luego, a aquellos valores ilustrados que considera pueden ser útiles para el futuro. En segundo lugar, pretende hacerlo sin dejarse enredar en la impotencia de la *postmodernidad*, en los peligros del relativismo (Latour, 2004a). Latour entiende que estamos en un mundo post-postmoderno y que es necesario avanzar en una nueva dirección.

En este artículo nos planteamos cómo sería posible, en este mundo de cuasi-objetos y cuasi-sujetos que nos presenta Latour, pensar la fraternidad. ¿Es posible establecer relaciones fraternales entre seres híbridos que lo único que tienen en común es, precisamente, la inestabilidad de ser *relativos*? Creemos que sí, siempre que entendamos que la fraternidad es un *vínculo*, esto es: una forma más de *relación*. Para intentar analizar el papel de la fraternidad en un mundo como el que propone Latour empezaremos presentando lo que hemos llamado *escenas modernas*, y que no son otra cosa que la descripción de tres grandes *cuasi-objetos*, de tres grandes híbridos, a partir del cual enfrentaremos una serie de problemas y desafíos para la convivencia.

A continuación, analizaremos la propuesta política de Latour, tal y como se recoge en *Políticas de la naturaleza* (Latour, 2013), en la que propone sustituir la vieja distinción entre naturaleza y cultura por una nueva compuesta por cuatro esferas o *cámaras*, con las que buscaría tratar a los cuasi-objetos y sus reclamaciones de forma justa. Sin embargo, entendemos que algo falla en la propuesta de Latour, ya que no consigue explicar con claridad por qué sería necesario incluir a todos estos nuevos seres en nuestra comunidad. Por qué deberíamos escuchar sus peticiones. Es aquí cuando acudimos al análisis de la fraternidad política, en su expresión *revolucionaria*, entendida como el vínculo primero entre los ciudadanos de la República, después entre todos los miembros de la especie humana, y que permitía extender la igualdad y la libertad *universalmente*.

En las conclusiones, propondremos cómo un mundo en el que los *híbridos* ya no se esconden bajo las alfombras, sino en el que avanzan junto a nosotros, compartiendo dirección y destino, precisa de nuevas formas de comunidad que alumbren nuevas fraternidades, nuevos vínculos que nos ayuden a resistir y a sobrevivir.

2. Escenas modernas

Escena primera: El 29 de junio de 2019, aprovechando que por la noche no había trabajadores en el puerto de Lampedusa, la capitana Carola Rackete levó anclas y dirigió su barco a la bocana del puerto. Culminaba así un proceso que se había iniciado el 12 de junio, cuando el barco Sea Watch 3, propiedad de la ONG alemana Sea Watch, recogía a 52 migrantes de un naufragio en el mar Mediterráneo. Durante 14 días, la capitana Rackete había estado esperando sin éxito en aguas internacionales permiso para atracar y desembarcar a los naufragos, necesitados de atención médica y humanitaria, por lo que el miércoles 26 decidió entrar en aguas italianas. El entonces ministro de Interior de Italia, Matteo Salvini, líder del partido de extrema derecha *Lega*, declaró ese mismo día que en Italia: «No desembarca nadie, a menos que alguien se haga cargo inmediatamente de quienes desembarcan» (Europa Press, 2019).

Cuando tres días más tarde el Sea Watch 3 atracaba en el puerto de Lampedusa, la respuesta del Gobierno de la República Italiana fue contundente: la capitana, Carola Rackete, era detenida y acusada de «resistencia o violencia contra un buque de guerra» (EC/Agencias, 2019), una acusación que pronto sería desestimada, pasando a ser acusada de «favorecer la inmigración ilegal» (Melguizo, 2019). Lo que no cambió fue la visceralidad con la que el acto de la capitana alemana fue recibido por parte de la derecha italiana: ya fuera el propio Matteo Salvini —que la llamó «pirata», «asesina potencial» o «niña de papá» (Buj, 2019)—; los grupos filofascistas de extrema derecha que la saludaron en el puerto al grito de «gitana» y «espero que te violen cuatro negros» (EC/Agencias, 2019); o intelectuales como Diego Fusaro, colaborador de la neofascista *Casa Pound*, que acusó a Rackete de «odiar al pueblo» y representar una «juventud sin esperanza» (Flores, 2019; Rico, 2019).

La figura de Rackete nos permite visualizar, de forma clara y vívida, la existencia de dos redes extensas, que traspasan las fronteras nacionales, organizadas alrededor de un problema: el de la migración en las aguas del Mediterráneo. La primera, agrupada alrededor de Rackete, estaría compuesta por ONGs internacionales, partidos de «izquierdas», periodistas progresistas, barcos que patrullaban las aguas del Mediterráneo en busca de naufragios y pateras, etc. Lo que todos estos actores tienen en común es que entienden que en la llamada «frontera sur de la Unión Europea» estábamos asistiendo a una crisis humanitaria de gran escala, y que nuestra misión primera y fundamental era dar respuesta a esa crisis (Pinyol-Jiménez & Ferrero Turrión, 2015). El grupo del que formaban parte Salvini, Fusaro y los miembros de Casa Pound —a los que se unían otros grupos internacionales, como VOX (Ibáñez, 2019)—, entienden, sin embargo, que se trataba de una cuestión de soberanía nacional, control del territorio y seguridad.

Pero lo que más debería preocuparnos de este problema no está tanto la posición de un grupo u otro, sino la respuesta mayoritaria de la sociedad italiana. En agosto de 2019, Matteo Salvini lograba que se aprobase en el Parlamento italiano un decreto que la prensa calificaba como «monstruosidad» (Soumahoro, 2019), y que el ministro de interior resumía como sigue: «más poder a las fuerzas del orden, más controles en las fronteras, más hombres para arrestar a mafiosos y camorristas» (RTVE.es/AGENCIAS, 2019). La aprobación de este decreto, entendida como una victoria sobre su socio (mayoritario) de gobierno (el *Movimento 5 Stelle*), coincidía con el máximo de intención de voto de Salvini en las encuestas electorales, que pasaba del 17% obtenido en las elecciones legislativas de 2018, a cerca del 36%, superando así el 34% obtenido en las Elecciones Europeas del mes de mayo. El pueblo italiano valoraba especialmente la política de mano dura del ministro de interior con los migrantes, de la que Carola Rackete y el Sea Watch 3 eran un buen ejemplo (del Palacio, 2019). Podríamos despachar esta elevadísima intención de

voto señalando que, a fin de cuentas, la gente vota por muchos motivos, algunos de ellos contradictorios, y que no debemos darle más importancia de la que tiene.

Siendo esto cierto, entendemos, sin embargo, que la política antimigratoria de Matteo Salvini y la aceptación de esta por parte del pueblo italiano son indicios que señalan hacia un problema mayor, que tiene que ver con los límites de aquello que consideramos humano y que se muestran, de primera mano, en esta crisis del humanitarismo, que no podemos limitar únicamente a la cuestión migratoria (Perkowski, 2016; Završek, 2017), y que, entendemos, es el reflejo de la crisis de «lo humano» (Braidotti, 2015). Al final, desde las filas de Salvini lo que se propone es negar la humanidad de los cuerpos migrantes (Butler, 2002), que pasan a ser *nadies sin tierra* (Campillo, 2015), expulsados más allá de los muros de la *polis*. Si «ser humano» ya no es suficiente para que se garantice el derecho de ser salvado de un naufragio o el estatus de refugiado en una guerra, las formas de solidaridad que se sustentaban en esta condición se encuentran en entredicho¹.

Escena segunda: El 12 de octubre de 2019, Día de la Hispanidad, Fiesta Nacional en España, la playa de Villananitos, en la localidad murciana de Lo Pagán, a las orillas del Mar Menor, apareció cubierta por un manto de cadáveres que ocupaban la arena y se amontonaban en el primer metro de mar, como si fuera una suerte de chapapote. Caballitos de mar, crustáceos, doradas, chirretes, agujas, dragoncillos de arena, lubinas o lobarros, chapas, sargos, gobios, zorros, magres, mújoles, salmonetes, lagartinas, soldados, serranos... los cuerpos plateados boqueaban y se retorcían, peleando por respirar. Muertos a las pocas horas, se retiraron hasta tres toneladas de cadáveres (Moraleta, 2019). La imagen, dantesca, recorrió España produciendo un profundo impacto en la opinión pública. ¿Cómo se había producido esta masacre?

Las primeras noticias señalaban una posible causa: la DANA que, a mediados del mes de septiembre había arrojado miles de hectómetros cúbicos de agua dulce al mar (Agencia EFE, 2019; El Confidencial, D), alterando el delicado equilibrio de la laguna salada. El profesor de ecología de la Universidad Politécnica de Cartagena, Francisco Gilabert, apuntaba a esta posibilidad el mismo 12 de octubre:

Según explica en una conversación telefónica con este diario, las lluvias torrenciales provocadas por la DANA provocaron la entrada de una importante cantidad de agua dulce en la albufera, que además arrastraba fangos y materia orgánica. Esta entrada, que hizo subir sobre el medio metro el nivel del agua, al mezclarse con el agua del Mar Menor, provocó la formación de dos capas diferenciadas de agua debido a la diferencia de salinidad existente entre ambas, desplazándose hacia abajo aquella con mayor cantidad de sal, lo que conllevó una importante reducción de oxígeno en el fondo marino, situación que se agravó con la ingente proliferación de fitoplacton ocurrida los días posteriores a la tormenta (López Olmos, 2019).

Esta explicación, sin embargo, fue pronto abandonada. La DANA había influido, por supuesto, pero no era la causa última sino el desencadenante de la tragedia. El Mar Menor, un espacio ecológico frágil asediado por la especulación urbanística y la agricultura intensiva, estaba en una situación insostenible desde hacía tiempo. La DANA fue únicamente el golpe que propició su ruptura definitiva. La gran culpable, señalaban los grupos ecologistas, eran las empresas de agricultura intensiva que explotaban el llamado Campo de Cartagena, adyacente a la laguna, y que, con la connivencia y complicidad del

¹ Para una fundamentación alternativa de la «solidaridad» véase, en este mismo número, el texto de Fernando Broncano (Broncano, 2021).

Gobierno Regional, desarrollaban prácticas extractivas y poco respetuosas con el medio ambiente las cuales habían terminado afectando profundamente a un espacio tan delicado como el Mar Menor, generando, debido al uso masivo de fertilizantes y las malas prácticas agrícolas –roturar a favor de la pendiente, impermeabilización de los suelos, desaladoras ilegales, vertidos de salmuera a las ramblas, etc.–, un proceso de eutrofización² que ya había causado dos episodios de la llamada «sopa verde», en 2016 y el verano de 2019 (Gil, 2019). Esta sería, en última instancia, la auténtica causante de esta muerte masiva. Pero seguíamos sin responder a una pregunta: ¿cómo se había alcanzado este punto?

La eutrofización de un espacio tan extenso como el Mar Menor no se produce en un día. El proceso de acumulación puede demorarse años, hasta que llega un momento en que estalla. ¿Cómo había podido pasar desapercibido? Obviamente, el deterioro medioambiental de la laguna había sido objeto de denuncias por parte de los diversos colectivos ecologistas de la región desde, como mínimo, la década de los 1970 (Costa Morata, 2007), pero faltaba una imagen global del problema. No se trataba, en esta ocasión, de un problema concreto, ya fuera solicitar medidas de protección para unas salinas o demandas para detener la construcción de un canal. No, necesitábamos *convocar* a todos los agentes implicados para obtener una imagen cabal del problema que enfrentábamos. Ese mismo mes de octubre 2019 obteníamos esa imagen, gracias al trabajo de años de dos periodistas, Antonio Delgado y Ana Tudela, que publicaban el reportaje *Mar Menor: historia profunda de un desastre* (Delgado & Tudela, 2019).

Gracias a este trabajo éramos capaces de proponer una fecha: 1979. Es en ese año cuando se inaugura la que es una de las mayores obras de ingeniería desarrolladas en nuestro país: el trasvase Tajo – Segura. Un inmenso canal de hormigón que toma sus aguas en el embalse de Bolarque, entre Cuenca y Guadalajara, y recorre 292 kilómetros hasta llegar al embalse de Talave, en el Río Mundo, afluente del Segura, en la provincia de Albacete. A partir de ahí se produce lo que se conoce como *postrasvase*, toda una serie de canales y presas destinadas a distribuir el agua a toda la cuenca del Segura, entre las que se incluyen el llamado Canal del Campo de Cartagena, que proporciona agua de regadío a unos campos tradicionalmente dedicados al secano. El trabajo de estos periodistas nos permitía asistir al impacto que esta obra inmensa había tenido no sólo en la vida de los habitantes (humanos) de la Región de Murcia, sino sobre todo en los no-humanos: el cambio de la organización del territorio, la explotación del acuífero, la sustitución de cultivos tradicionales por otros más rentables, la pérdida de biodiversidad, la destrucción de los cauces tradicionales de desagües, la introducción de nuevas técnicas de cultivo y nuevos fertilizantes, el aumento de residuos en las ramblas que terminan vertiendo en el mar... todo ello acabó convertido en tres toneladas de peces muertos³.

Escena tercera: Esta historia la conocemos bien. El 31 de diciembre de 2019, la comisión de salud del municipio de Wuhan, en la provincia de Hubei, China, anunciaban la aparición de un grupo de casos de neumonía. El 5 de enero de 2020 la OMS publicada en su página web la primera noticia sobre este caso (World Health Organization, 2020b). Ya sabemos todo lo que sucedió después. Pero esta vez me gustaría dar otro enfoque. Nuevamente, la pregunta sería: ¿cómo contamos toda la historia? ¿Qué elementos deberíamos tomar en cuenta para explicar esa toma de contacto entre el coronavirus y el

² Contaminación química de las aguas, que se produce cuando hay un aporte excesivo de nutrientes. Los principales causantes de los procesos eutróficos son el fósforo y el nitrógeno, componentes, junto al potasio, ampliamente utilizados en fertilizantes industriales (Aparicio Torinos, 2012; Conley et al., 2009).

³ Y sigue siendo una historia incompleta, en tanto que no hablamos de los vertidos procedentes de las minas abandonadas en la Sierra de la Unión, situada al sur de la laguna. Se encontrará una buena síntesis del problema del Mar Menor en el primer capítulo de Rodríguez Ros 2020.

ser humano que se produjo en aquel mercado de Wuhan? ¿Hay más elementos que tomar en cuenta, además de la estructura socioeconómica china –que favorece la aparición de mercados al aire libre con escasa regulación sanitaria–, y su cultura gastronómica –que explica la venta de animales salvajes para el consumo humano?

En el año 2015, la *Fundación Rockefeller* y *The Lancet* formaban una comisión conjunta con el nombre *Commission on Planetary-Health*. La misión de esta comisión, tal y como expresaba su informe inicial, era analizar los riesgos para la salud que los cambios medioambientales, producto del Antropoceno, estaban originando (Whitmee et al., 2015). La comisión acuñaría el concepto de *salud planetaria* para hacer referencia a la necesaria relación entre la salud de las sociedades humanas y la salud de los ecosistemas que las acogen. Se proponía así un cambio radical en nuestra comprensión de la salud, así como una revisión profunda de la forma en que pensamos nuestro planeta y de la relación que mantenemos con él. En el informe se consignaron una serie de presiones sobre el ecosistema que podían suponer un riesgo para la salud en el futuro cercano. Estas fuentes de riesgo son:

- El cambio climático.
- La acidificación de los océanos.
- La escasez de agua potable.
- Los cambios en el uso de la tierra.
- El aumento de la polución por nitrógeno y fósforo, a través del uso de fertilizantes.
- La exposición a tóxicos peligrosos de origen químico, como los metales pesados asociados a la producción del cemento.
- El incremento de la población, que se espera alcance los 9,6 billones en 2050.
- El proceso de urbanización del planeta.

Es importante señalar que estos factores no sólo son potenciales factores de riesgo para la salud por sí mismos, sino que además interactúan con los ya existentes (pobreza, desnutrición, etc.) aumentando su impacto. En cuanto a las consecuencias, las más evidentes tienen que ver con la seguridad alimenticia y la desnutrición. La pérdida de polinizadores (pérdida de biodiversidad), la insostenibilidad de la pesca (calentamiento global, acidificación de los océanos) y la escasez de agua potable auguran un horizonte difícil en este aspecto. Además, la escasez de agua tendrá también consecuencias relacionadas con la higiene, por lo que el informe apunta a un aumento de enfermedades diarreicas (gastroenteritis) y de la esquistosomiasis⁴.

En segundo lugar, el informe menciona las enfermedades zoonóticas y vectoriales. Como ha probado la crisis de la COVID-19, el riesgo de pandemias de rápido desarrollo es una de las grandes amenazas sanitarias que deberemos enfrentar en nuestro mundo globalizado. Lo que el informe de la comisión señala es que la frecuencia de estos sucesos puede incrementarse en el futuro (Whitmee et al., 2015, p. 1991). El problema de fondo es el cambio en las relaciones entre humanos y naturaleza acaecido en los últimos doscientos años: cambios en el uso de la tierra, en las prácticas agrícolas o de producción alimenticia. El informe resulta taxativo en este punto: no poseemos la capacidad predictiva necesaria para hacer frente a las posibles enfermedades en humanos resultado del cambio climático.

⁴ «[...] una enfermedad parasitaria aguda y crónica causada por duelas sanguíneas (trematodos) del género *Schistosoma*. Se estima que al menos 206,5 millones de personas necesitaron tratamiento en 2016» (World Health Organization, 2020a).

En tercer y cuarto lugar, el informe incluye la polución atmosférica y la exposición a tóxicos de origen químico. En quinto lugar, se señala la mayor frecuencia de eventos climáticos extremos (inundaciones, tormentas, ciclones, fuegos...) y, en sexto lugar, el aumento de los conflictos asociados al clima y de los desplazamientos forzados de población por causas climáticas: los ya conocidos como *refugiados climáticos*. El séptimo aspecto que menciona el informe es el impacto del cambio climático en la salud mental. Estos aspectos, riesgos o vulnerabilidades están también recogidos en el informe anual que, desde 2018 y hasta 2030, publica *The Lancet Countdown on Health and Climate Change* (Watts et al., 2018). Los resultados de este informe, del que ya contamos con dos ediciones (Watts et al., 2019), no son precisamente esperanzadores. Los impactos para la salud del aumento de la temperatura son cada vez más evidentes, y el fracaso en reducir el calentamiento global no augura nada bueno de cara al futuro⁵.

Nuevamente, cuando abrimos la caja negra del virus encontramos una multiplicidad de actores, de híbridos, que no éramos capaces de percibir a primera vista. El drama de los migrantes secuestrados a bordo de Sea Watch 3 y el sainete orquestado por Salvini en contra de su capitana, nos oculta las profundas cicatrices producidas por el neocolonismo extractivista de Occidente que arrasa las tierras del continente africano en busca de maderas preciosas (Habel et al., 2017) o minerales como el coltán o el litio. Estos son necesarios para construir los móviles y las baterías de los coches eléctricos que, nos dicen, garantizarán un futuro «más verde» (Ryan, 2017).

Atrapados por la visión hipnótica de los cadáveres plateados de miles de peces, no nos percatábamos de la política de infraestructuras que el franquismo hereda de los gobiernos de la República, a través del Plan Nacional de Obras Hidráulicas de 1933. Este, a su vez, era la continuación del Plan General de Canales de Riego y Pantanos de 1902 (Gil Olcina, 2001), un capítulo más en la larga historia de las políticas hídricas que son una herramienta en la configuración del Estado nacional durante el siglo XIX (Calatayud, 2013; Santos, 2012). Como tampoco de los intereses económicos que la reconversión de los terrenos de secano a regadío había generado, dando lugar a una inmensa compraventa de terrenos que termina con la actual concentración de la explotación en manos de grandes operadores globales (Delgado & Tudela, 2019).

Y ocupados en vislumbrar cuándo tendríamos una nueva vacuna, no nos percatamos de cómo el SARS-CoV-2 no es más que uno de los muchos coronavirus con potencial pandémico a los que nuestra acción predatora nos expone. Acción predatora que tiene como resultado directo la aparición de refugiados climáticos y migraciones forzadas, lo que lo relaciona con el Sea Watch 3 y nuestra primera escena; pero también con el incremento de fertilizantes, que generan riesgo de polución por fósforo y nitrógeno, exactamente como en el Mar Menor. Porque esta ha sido, siempre, la manera en que ha funcionado la modernidad: multiplicando sin control los híbridos (estas cadenas de acontecimientos participados por diversos actores) hasta que, de repente, estalla una crisis. Migratoria, ecológica o sanitaria, da igual. Y, entonces, siempre la misma pregunta: ¿cómo ha podido pasar esto? Por no prestar atención, por ignorar y ocultar bajo la mesa las vinculaciones que se establecen entre los diversos agentes, entre la esfera de «lo humano» y la de la «naturaleza». Unas relaciones asimétricas, basadas en la explotación y la presión extrema sobre los ecosistemas (Moore, 2020).

En este artículo queremos plantearnos cómo podemos dar una salida a esta situación que no sea *inhumana* (Braidotti, 2015; Stengers, 2017; Zaragoza, 2021). Entenderemos que todos estos *híbridos*, todos estos *actantes*, no son sino peticionarios que llaman a la puerta de nuestra comunidad con una única solicitud: formar parte de ella. De lo que se

⁵ Una versión de este análisis similar a la aquí expuesta aparece en una publicación previa, de carácter divulgativo (Zaragoza, 2020).

trata, por tanto, es de crear los mecanismos y garantías necesarias para que esa petición sea tomada en cuenta y que, como el caso del Sea Watch ponía de manifiesto, ya no pueden reposar en la supuesta *humanidad* o *inhumanidad* de los solicitantes. El resultado será una nueva forma de *comunidad* que limita un nuevo adentro y un nuevo afuera. Pero también una nueva definición de *ciudadano* y de los vínculos existentes entre sus miembros. En lo que resta de artículo expondré la teoría de Latour, tal y como se recoge en su libro *Políticas de Naturaleza* (1999/2013), para, a partir de ella, hacer una propuesta acerca del papel que debe desempeñar la *fraternidad política* dentro de esta nueva comunidad. Concluiré señalando cómo los últimos trabajos de Latour plantean nuevas formas de pertenencia no excluyentes que pueden favorecer la aparición de nuevas formas de fraternidad.

3. Una nueva república.

En *Políticas de la Naturaleza* Latour busca responder a la siguiente pregunta: ¿qué tipo de mundo en común, que tipo de *cosmos*, podemos construir? (Latour, 2001). La respuesta, nos dice, la encontraremos si prestamos atención a una práctica política concreta: la de la ecología. Para ello, parte de una paradoja a primera vista insoluble: es imposible hacer ecología política, nos dice, y, sin embargo, tenemos la *necesidad* de practicarla. No hay otra alternativa: «lo único que podemos hacer es practicarla subrepticamente, *distinguiendo* las cuestiones de la naturaleza de las de la política, o tratándolas *explícitamente* como una sola cuestión que se plantea a todos los *colectivos*» (Latour, 2013, p. 17). No se trata, dice Latour, de lograr que la naturaleza sea tomada en cuenta por la política, que pase a formar parte de las preocupaciones de los políticos, que *irrumpe* en el espacio y en el quehacer de la política, sino empezar a ser conscientes de que *siempre estuvo ahí...* y romper con ello. Como nos mostró en *Nunca fuimos modernos*, la naturaleza y la política se crean para ser mutuamente excluyentes... ¡pero se trata de una ficción!

Estamos ante dos esferas creadas para excluirse y controlarse mutuamente, pero cuyos componentes, los no-humanos de la primera y los humanos de la segunda, nunca han dejado de mezclarse, dando lugar a nuestros peces muertos en el Mar Menor, pero también a nuestro coronavirus pandémico y a nuestros migrantes retenidos en el Sea Watch 3. Es por eso que no podemos superar la dicotomía, no podemos «reconciliar» al *hombre* con la *naturaleza*. El objetivo, nos dice Latour, es cambiar el terreno de juego, y para ello debemos ralentizar el paso. Frente a la urgencia de una crisis climática que demanda soluciones inmediatas, Latour nos pedía, en 1999, una pausa. Disminuir la velocidad para crear un nuevo espacio que nos permita acelerar luego, pero sobre un nuevo terreno y una vez cambiados los neumáticos.

La palabra clave de este libro es, sin lugar dudas, ecología política. Pero no debemos confundirla con la ideología de los diversos movimientos medioambientales existentes o con la de los partidos políticos «verdes». Esta ideología, nos dice Latour, sigue compartiendo el dualismo modernista naturaleza/cultura, que es precisamente con el que quiere acabar. Ecología, para Latour, quiere decir exactamente lo contrario que «modernismo». Sería, en realidad, su opuesto. «Ecologizar» no significaría, por tanto, apartar las sucias manos de los humanos de la prístina y virginal naturaleza, sino componer un mundo en común capaz de aglutinar a los actores naturales, culturales, reales, imaginarios, animados, inanimados, y todos los que podamos imaginar, siempre que se haga «de la forma correcta», esto es: no asumiendo que conocemos por adelantado lo que los actores son (¿Son humanos o no humanos? ¿Existen o son el producto de

nuestra imaginación?), en esta suerte de ignorancia metodológica (y socrática) tan importante en Latour.

Esta ignorancia, además, hace que la ecología política se diferencie de la modernidad en que desvía su atención desde la certidumbre de la producción de objetos «libres de riesgo» (con su clara distinción entre humanos y no-humanos), hacia la incertidumbre de establecer relaciones cuyas consecuencias inesperadas amenazan con perturbar todos los programas, todos los planes. Y es ahí, en esas relaciones, que la sorpresa es posible, que los actores son capaces de sorprendernos al conjugarse en nuevas e inesperadas combinaciones. Y en esto, precisamente, consiste la política según Latour, en la composición progresiva del mundo en común. En el ensamblaje de nuevas conexiones, las más de las veces inesperadas, entre actores desconocidos. Su preocupación, por tanto, se centra en cómo podemos sostener, acompañar y participar de la frágil composición de un espacio común para todos. De ahí que, para Latour, la política sea siempre un *experimento*. La sorpresa, que deriva de la ignorancia como método, es lo que convierte a la política en experimental, de una forma en que jamás lo serán ni la política de la verdad ni la del poder (Latour, 2007, p. 55).

La propuesta de Latour, de forma resumida, consiste en abandonar lo que llama la «estructura bicameral», en la que tendríamos a un lado la sociedad (entendida como el conjunto de los humanos) y al otro la naturaleza (entendida como el conjunto de los no-humanos), para empezar a pensarnos como un colectivo inmanente (es decir, sin posibilidad de recurrir a un «exterior» para cerrar las disputas), en un continuo proceso de exploración. Esto es, exactamente, lo que nuestras escenas modernas nos han presentado: disputas donde la diferencia humano/inhumano, naturaleza/sociedad no son el argumento que las resuelve, sino el resultado de las mismas. A partir de aquí, la tarea consiste en repensar la política de forma que los no-humanos también puedan hablar en nuestra República a través de sus portavoces (Latour, 1983, 1992). Lo que nos queda por componer, por tanto, es la institución que otorgue un papel político a los no-humanos. Una institución que todavía no existe y que necesitamos urgentemente.

¿Cómo sería la constitución de esta nueva República? Debe afirmar, en primer lugar, que el único modo de componer un mundo un común consiste en *no* dividir de entrada y fuera de todo procedimiento lo que es común de lo que es particular. La cuestión sobre *el bien común* se encontraba separada de la cuestión física y epistemológica sobre *el mundo común*, pero Latour afirma que es preciso reunir las para retomar de nuevo la que concierne al *buen* mundo común, al *mejor* de los mundos posibles, al *cosmos*. Para ello, una de las primeras tareas a emprender es cuestionar la diferencia *hecho/valor*. No podemos desprendernos de ella totalmente, nos dice, ya que contiene elementos valiosos que nos permiten protegernos de los peligros del relativismo, pero sí podemos cambiarla por otra que, cumpliendo sus funciones y manteniendo algunos de estos elementos, no cargue con sus servidumbres (Latour, 2013, p. 131).

¿Cómo podemos abandonar la confusa distinción entre hechos y valores conservando el núcleo de verdad que parece contener la exigencia de una distinción capaz de evitar que el colectivo mezcle todas las proposiciones? Reorganizando sus propiedades, de forma que, en vez de distinguir entre hecho y valor, aparezcan dos nuevos «poderes»: el *poder de consideración* y el *poder de planificación*. Ambos se reparten las funciones que antes contenía la división hecho/valor pero sin heredar sus fallos:

En lugar de la antigua partición entre hechos y valores, pretendemos que este nuevo reagrupamiento, mucho más lógico, permita hacer emerger dos poderes nuevos. El primero responde a la pregunta «¿Cuántos somos?», y el segundo, a «¿Podemos vivir juntos?» (Latour 2013, 170).

El poder de consideración parte de una pregunta implícita: ¿cuántos somos? Su función es detectar las entidades que están excluidas del colectivo para incluirlas en él. Un buen ejemplo de esta función es la ciencia, que está constantemente trayendo nuevos «seres» a la luz. El poder de consideración viene acompañado por dos exigencias. La primera, correspondiente con la antigua división de los hechos, es la de perplejidad. La segunda, correspondiente con la de los valores, es la de consulta.

Algo similar ocurre con el segundo poder, que responde a la pregunta, ¿podemos vivir juntos? Su primera exigencia es la de jerarquización. La segunda, la de institución. De esta forma, lo que logramos es una nueva estructura bicameral que sustituye a la anterior, al tiempo que identificamos una nueva exterioridad que no sirve para cerrar disputas. ¡Todo lo contrario! Interpela constantemente al colectivo, ya sea porque algunas entidades quieren entrar, o porque otras son expulsadas del mismo. Latour resume estos *poderes* y las exigencias que le acompañan de la siguiente forma:

PODER DE CONSIDERACIÓN: ¿CUÁNTOS SOMOS?

Primera exigencia (antiguamente en la noción de hecho): no simplificarás el número de proposiciones a considerar en la discusión. *Perplejidad.*

Segunda exigencia (antiguamente en la noción de valor): te asegurarás de que no se haya desoído arbitrariamente el número de voces que participan en la articulación de las proposiciones. *Consulta.*

PODER DE PLANIFICACIÓN: ¿PODEMOS VIVIR JUNTOS?

Tercera exigencia (antiguamente en la noción de valor): discutirás la compatibilidad de las nuevas proposiciones con las que ya están instituidas, de manera que se puedan mantener todas en un mismo mundo común que les proporcionará su lugar legítimo. *Jerarquización.*

Cuarta exigencia (antiguamente en la noción de hecho): una vez que las proposiciones se hayan instituido, no discutirás su presencia legítima en el seno de la vida colectiva. *Institución.* (Latour, 2013, p. 169)

Como vemos, en ningún momento del proceso se garantiza que el *afuera* que nos interpela termine formando parte de la comunidad. Lo único que garantiza el poder de consideración es que vamos a escuchar (siempre) a todos los peticionarios que acudan a nuestra puerta y que lo haremos, además, respetando una serie de «garantías», consistentes básicamente, en concederles *voz*, sea de forma directa o mediante sus portavoces. Latour continúa identificando las «habilidades» que son necesarias para el mantenimiento del colectivo, algo que no nos interesa explorar en este momento. Lo que sí resulta interesante, pues tiene consecuencias para el tipo de relaciones que podemos establecer con ese «afuera» en constante construcción (conforme definimos los nuevos límites de nuestra comunidad), es el tratamiento que Latour ofrece a los «enemigos».

La modernidad siempre ha intentado eliminar lo que no era capaz de asimilar: brujas, piratas, esclavos, sanguijuelas... todo debe ser arrojado a la papelera de la historia, a la oscuridad del no-ser. En parte esto es normal, ya que una de las funciones de los colectivos es negar la realidad de algunos agentes, es decir, negarles un lugar en el colectivo. Pero la diferencia entre la propuesta de Latour y la narrativa modernista del progreso lineal es que Latour no «tira» nada. Los agentes pueden volver una y otra vez a reclamar un

espacio. Esto es así porque simplemente los hemos excluido del colectivo. No los hemos humillado o borrado su existencia. Pueden volver una y otra vez, en un bucle.

Esta idea nos conduce a otro lugar: a la necesidad del colectivo de estar en continuo movimiento. En tanto que toda República es un «apaño» inestable siempre amenazado por el exterior, el político debe estar en todo momento intentando organizar ese conjunto, aceptando nuevas demandas y abandonado las viejas. [...] a partir de ahora, es el colectivo entero quien se define como una experimentación colectiva. Pero, ¿experimentación sobre qué? Sobre las vinculaciones y las desvinculaciones que le permitirán, en un momento dado, localizar a los candidatos a la existencia común y decidir si pueden situarse en el interior del colectivo o si deben, en el transcurso de un procedimiento bien formado, pasar a ser enemigos provisionales (Latour 2013, 280-281)⁶.

Ahora sí estamos en condiciones de atender las peticiones de los que llamaban a nuestra puerta. Las de los inmigrantes recogidos en el Mediterráneo, las de los peces muertos en el Mar Menor, las del virus global que nos golpea, exigiendo ser considerados para formar parte del *oikos*, parte de la casa común. Y es en ese momento cuando las cámaras entran en funcionamiento, cuando, a través de la perplejidad, los dotamos de palabra; cuando consultamos la composición más adecuada del jurado que tomará en consideración su requerimiento; cuando podremos crear una jerarquía óptima que los incluya; y, finalmente, cuando institucionalicemos el resultado, creando un nuevo interior y un nuevo exterior del colectivo. Pero antes, debemos plantearnos una pregunta: ¿por qué deberíamos hacerlo?

4. El papel de la fraternidad política

Latour nos dice: porque ya no podemos ignorarlos. Porque no hay forma de cerrar los ojos a los miles de migrantes. A la extinción de las especies. A la multiplicación de enfermedades. Porque el pacto que mantenía a las grandes cadenas de híbridos escondidas, fuera de nuestra vista, pero sosteniendo nuestra vida, se ha roto. Porque hemos multiplicado hasta tal punto su producción que ya no es posible no verlas. Y si las vemos, debemos darle una respuesta.

Esto es, desde luego, cierto. Una de los grandes cambios de la segunda década del siglo XXI ha sido la aceptación, por una mayoría de la población del planeta, de encontrarnos ante una emergencia ecosocial potencialmente devastadora causada por la acción del hombre. Sin embargo, este reconocimiento no conduce en la dirección que Latour parecía esperar cuando oponía «ecologismo» a «modernidad». Más bien al contrario: los intentos por enfrentar la crisis ecosocial sin abandonar el marco de la modernidad son, a día de hoy, el fundamento de la mayoría de propuestas (pero no todas) que se recogen bajo la etiqueta del Green New Deal. Por no hablar de que es el núcleo del *Manifiesto Ecomodernista* (VV.AA., 2015), un escrito firmado en 2015, que basa sus propuestas en el optimismo tecnológico, y que tiene una gran influencia en ciertos sectores cercanos o, al menos, interesados en el ecologismo⁷. En todo caso, y más allá de

⁶ La influencia de Carl Schmitt en la propuesta de Bruno Latour ha sido ampliamente comentada, y parte de la convicción compartida de que no existe una trascendencia moral *previa* que permita calificar al *enemigo* como seres demoníacos a los que es preciso aniquilar (Harman, 2014, p. 3), sino simplemente como contrincantes a los que es necesario *vencer* (Schmitt, 2014) y que, añade Latour, pueden convertirse en aliados mañana, cuando en una nueva iteración del colectivo vuelvan a ser considerados para su incorporación.

⁷ En España, el libro de Zamora Bonilla, *Contra apocalípticos*, podría ser un buen ejemplo de esta corriente de pensamiento (Zamora Bonilla, 2021).

las consideraciones estratégicas que pueden aconsejar una aproximación gradual a objetivos más audaces (relacionados, o no, con planteamientos decrecentistas), lo cierto es que parece difícil lograr un cambio de dinámica sin abandonar la distinción de naturaleza y sociedad como esferas estancas.

Y no, no es que la propuesta latouriana fuese marginal. El ecofeminismo, que defiende una imbricación de las diversas opresiones (desde una perspectiva interseccional) y que incluye la dupla cultura/naturaleza, se ha movido en posiciones similares. Así, en un conocido texto de 1997, Greta Gaard, siguiendo a Val Plumwood, señalaba:

Western culture's oppression of nature can be traced back to the construction of the dominant human male as a self fundamentally defined by its property of reason, and the construction of reason as definitionally opposed to nature and all that is associated with nature, including women, the body, emotions, and reproduction (Gaard, 1997, p. 118).

Desentrañar esta opresión de la naturaleza implica, por tanto, un proceso de desmontaje de diversas *opresiones*, incluyendo aquella que implica definir algo como *humano*. Sin embargo, y pese al creciente peso del ecofeminismo en el influyente movimiento feminista, nada de esto ha sido suficiente. En parte porque la propuesta interseccional (Crenshaw, 1990; Carbado et al., 2013), que había generado cierto consenso durante las décadas anteriores, empieza a ser puesta en cuestión a raíz de la disputa sobre el papel de las mujeres *trans* dentro del feminismo (Morrison, 2020), en un movimiento de confrontación que se venía gestando desde hace, como mínimo, una década (Núñez Puente, 2016) pero que explota en los últimos años. Así, una parte del feminismo, que rechaza la inclusión de *los trans* en sus filas, se refugia en una definición biologicista de mujer que niega *de facto* la propuesta de Gaard y hace muy difícil cualquier desarrollo interseccional. El feminismo, como antes el ecologismo, se ve atravesado por las controversias sin que en ningún caso se vislumbre un *cierre*.

Vemos por tanto que la proliferación de *híbridos* no nos conduce a su reconocimiento, sino a un terreno *en disputa*, donde la cuestión no es cómo podemos valorar de forma justa la petición que recibimos, sino si de hecho la hemos recibido, de parte de quién y con qué derecho. Es aquí cuando las palabras de Marat resuenan con más fuerza:

Ya vemos perfectamente, a través de vuestras falsas máxima de libertad y de vuestras grandes palabras de igualdad, que, a vuestros ojos, no somos sino la canalla⁸.

Porque el problema fue, siempre, qué hacemos con la masa. Qué hacemos con *la canalla* que, más allá de toda razón, reclama *derechos*. Que reclama ser *ciudadanos* de la nueva república. Qué hacer con ellos, con los que comen con las manos, se suenan la nariz en público, escupen en las calles, se rascan el culo, se despiojan y se ventosean y eructan. Con aquellos que, de tan distintos, casi no merecen ser calificados como *humanos*. Qué hacemos, en definitiva, con la *muchedumbre* (Macsoy, 2021). Y es en este momento, nos dice Toni Domènech, que aparece la *fraternidad* como respuesta:

Y esa pretensión de universalizar la libertad republicana [...] esa pretensión de elevar también a la «canalla» a la plena condición de ciudadanos, es lo que desde 1790 se expresó en Europa y en la América que había heredado el tipo

⁸ Discurso de Marat, 1790. Citado en Domènech, 2019, p. 19.

de sociedad viejeuropea de la colonización española y portuguesa con la metáfora de la «fraternidad» (Domènech, 2019, p. 19).

Así, señala Domènech, la *fraternidad* no es otra cosa que la necesaria extensión de los principios de libertad e igualdad a todos aquellos que lo reclamen, porque en tanto que lo reclaman, en tanto que quieren *emanciparse* (nuevamente una metáfora *familiar*), son nuestros *hermanos*. Se impone así la fraternidad no como una *emoción*, no como un *sentimiento*, sino como «núcleo del programa emancipatorio ilustrado» (Domènech, 2019, p. 21) o, tal vez, más que un «núcleo», más que un nodo, la fraternidad sea un *vínculo*, una *conexión*:

[...] the public idea of fraternity is defined as a specific *bond* and *relationship* between the members of a community that compels them to live as *equals* and to provide *mutual aid* in case of need. The ideal of fraternity became political when it has political implications, that is, when it becomes something that directs and guides different political institutions, laws and practices (Puyol, 2019, p. 59)

Angel Puyol identifica tres elementos constitutivos de la *fraternidad*. El primero, el de ser un vínculo relacional. El segundo, que contiene el valor de la igualdad. Y el tercero, y último, la práctica de la ayuda mutua (Puyol, 2018). Estos tres factores sirven a Puyol para definir la fraternidad no cómo un sentimiento o virtud moral de los miembros que componen una sociedad, sino como un principio político. A nosotros nos interesa, sobre todo, el primero de ellos: la fraternidad como un vínculo relacional entre los miembros de una comunidad. En este sentido, lo que se recogía en la forma ilustrada, revolucionaria, de la fraternidad era que el vínculo que nos unía a todos, lo que nos permitía entendernos como parte de una misma comunidad, era «their common humanity, which by its very nature makes them all equal» (Puyol, 2019, p. 61). Por eso podíamos incluir a *la canalla* entre los ciudadanos de la República, porque eran *seres humanos*. Esta es la forma *moderna* de la fraternidad, aquella que daba sentido a la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros (United Nations, 1948).

Pero esta formulación es estéril. La historia del Sea Watch 3 (y otras tantas que podríamos contar ocurridas en el Mediterráneo) nos muestra que *pertenecer a la comunidad de lo humano* no nos obliga a ningún tipo de comportamiento fraternal. De hecho, lo que hemos visto es cómo lo que se cuestiona es la *definición misma de humanidad*. Si, como señalaba Puyol, el ideal de la fraternidad se convierte en principio político cuando impregna las instituciones políticas, las leyes y las prácticas, a lo que asistimos es al vaciamiento de una idea de fraternidad basada en la humanidad de los miembros de la comunidad ¿O alguien es capaz de sostener sin sonrojarse que *Frontex* (la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas) es una institución *conformada* de acuerdo a los principios de *fraternidad universal*? (Abolish Frontex, 2021).

En conclusión, no podemos ser fraternales porque, en realidad, ya no nos creemos parte de una misma comunidad: la humana. La crisis del humanitarismo, a la que hacíamos mención, no es más que otra muestra de la *crisis de la modernidad*. Pero esto, que vivimos como problema, ofrece, también, una oportunidad:

[...] what makes a society truly fraternal, however, is not whether its origin is natural, mythical or voluntary, but freely recognizing and accepting the common fundamental feature that make us equal as if we were sisters and brothers [...] *one of the characteristics of fraternity as a political idea is that fraternal bonds can be chosen* (Puyol, 2019, p. 62. Énfasis nuestro).

Y este es el aspecto fundamental. Porque si, como señala Puyol, la fraternidad es aquello que nos une, aquello que nos hace ser una *comunidad*, lo que está en juego no es si la filosofía política ha tomado en consideración de forma suficiente a la fraternidad o no. Tampoco es qué tipo de encaje encontramos en las democracias liberales al tercio excluido de la tríada revolucionaria (Puyol, 2018). No. Lo que está en juego es qué tipo de comunidad vamos a ser una vez que hemos dicho, de forma clara, que el ser humano no «nace» sujeto de derechos, como proclamamos en 1948, sino que somos *nosotros*, desde nuestra posición de poder, los que decidimos si los cuerpos migrantes, los cuerpos transexuales, las lagunas saladas, los virus, los animales o cualquier otro que llame a nuestra puerta es digno de ser escuchado. ¿Qué nuevos vínculos fraternales vamos a *escoger* una vez que hemos desechado los antiguos?

O, dicho de otra forma, qué vamos a hacer con nuestra «canalla» una vez que hemos descubierto que *ya no somos modernos*, si es que acaso lo fuimos alguna vez. ¿Seremos capaces de crear nuevos vínculos fraternos? ¿Seremos capaces de crear comunidades nuevas? ¿Y cómo serán? Profundizar un poco más en el análisis de la *fraternidad* política llevado a cabo por Ángel Puyol puede ayudarnos a responder estas preguntas.

Si, como señalábamos anteriormente, la fraternidad no es —necesariamente—, una emoción que «surja de nuestros corazones», ¿qué es lo que hace que exista la fraternidad? ¿Cuál es el elemento mínimo necesario que puede hacer aparecer la fraternidad política? Puyol lo tiene claro:

For fraternity to exist, the individuals must be conscious of sharing an indivisible end, and of the fact that such a shared common end binds together in a very special way, to the point that they identify with it (Puyol, 2019, p. 63)

Necesitamos una nueva comunidad y, para lograrla, necesitamos un objetivo compartido. Esa es la respuesta que la fraternidad escondía para nosotros. No seremos fraternos sin comunidad, y no seremos comunidad sin un objetivo común. Será entonces cuando podamos empezar a tejer otros vínculos (fraternos) entre nosotros, cuando creemos nuevas instituciones, nuevas leyes y nuevas prácticas basadas en este renovado sentido de fraternidad. La pregunta que queda por responder es: ¿qué tipo de objetivo podemos compartir con los migrantes del Mediterráneo, la laguna salada del Mar Menor y el virus SARS-CoV-2?

5. Conclusiones

La modernidad lo tenía claro. ¿Cuál era la misión compartida por la comunidad que conformaba la humanidad? «[...] el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo» (Kant, 2013, p. 87). Ese era el objetivo del hombre moderno, emanciparse de todo aquello que lo constreñía: del pasado, de la naturaleza, del rey, de Dios. Y gracias a esta tarea emancipadora era capaz de generar vínculos de fraternidad entre aquellos a los que consideraba embarcados en la consecución de ese mismo objetivo. Pero la búsqueda de este ideal ha producido resultados dramáticos.

Por un lado, nos ha conducido al actual estado de crisis ecosocial, entendido como la conjunción del proceso de desregularización globalizado, que produce un aumento vertiginoso de las desigualdades y todo ello en el contexto de una «mutación climática» (Latour, 2019, p. 11). Si a estos tres elementos unimos el desarrollo tecnológico nos encontramos en medio de lo que Braidotti llama *la confluencia posthumana* (Braidotti, 2019, pp. 6-40). Por otro, el abandono (si es que alguna vez fue adoptada) de la idea de comunidad *moderna* entendida como *el conjunto de todos los seres humanos* nos ha dejado inermes ante el desafío al que debemos enfrentarnos como consecuencia de la producción descontrolada de *híbridos* que caracteriza a la modernidad. Ya no se trata de que seamos incapaces de pensar al Mar Menor como sujeto de derechos, es que somos incapaces de reconocer como miembros de nuestra comunidad —esto es, *como humanos*—, a los migrantes que se hacían en el Sea Watch 3, por lo que únicamente somos capaces de ofrecer respuestas *inhumanas* a la crisis migratoria (Braidotti, 2015, p. 131).

Es aquí, en este espacio en disputa, donde localizamos la aparición de una «nueva economía política de los afectos» resultado de una serie de procesos históricos que han «embrutecido nuestros síes morales, en un aumento del cinismo moral entre los humanos» (Braidotti, 2015, p. 132). Este endurecimiento es el que encontramos entre aquellos que aprobaban la acción de gobierno de Salvini, un endurecimiento que la apelación a «lo humano» no consigue ablandar, pero que tampoco debemos considerar como algo inmutable. Como el resto de *híbridos*, este también depende de la resistencia de las redes en que se insertan. La disputa por el sentido está, por tanto, abierta y la tarea a realizar se despliega con claridad meridiana: «redefinir, en este nuevo contexto, la empatía y el cuidado hacia los otros humanos y no-humanos, es decir, una nueva democracia eco-igualitaria» (Braidotti, 2015, p. 133). Definir, en otras palabras, una nueva *propuesta cosmopolítica* que nos permita reintegrar de forma novedosa lo que la constitución moderna había separado (Latour, 2004b; Stengers, 2010).

Para ello, debemos reconocer cuál es la experiencia que *compartimos*: la angustia que produce el sentir que nos estamos *quedando sin suelo* que nos sostenga. Ese debe ser nuestro punto de partida. Porque hasta hace relativamente poco esta experiencia pertenecía únicamente a aquellos que habíamos considerado «víctimas de la modernidad». Pero ahora, en este mundo post-postmoderno, en la sociedad que Beck llamó *del riesgo* (Beck, 1992), ha pasado a ser la experiencia que *todos* compartimos. Lo que todos (migrantes, Rackete, Salvini, Mar Menor, peces, crustáceos, murciélagos, coronavirus, comunidades humanas, especies compañeras, etc.), tenemos *en común*. Y en esta situación en la que *ya no hacemos pie* sólo hay una tarea posible, un objetivo *compartido*: «descubrir entre todos qué territorio es habitable y con quién compartirlo» (Latour, 2019, p. 23). Tal vez en este proceso de búsqueda seamos capaces de generar nuevos vínculos fraternos que nos ayuden a resistir y a sobrevivir.

6. Bibliografía

- Abolish Frontex. (2021, junio 16). Acabemos con Frontex, pongamos fin al régimen de fronteras de la UE. *ctxt.es | Contexto y Acción*.
- Agencia EFE. (2019, septiembre 13). La DANA se ceba con Murcia que anota las mayores acumulaciones de lluvias de España. *Última Hora*.
- Aparicio Torinos, R. (2012, septiembre 27). Eutrofización: Causas y efectos. *TRIPLENLACE*.
- Barron, C. (2003). A Strong Distinction between Humans and Non-Humans is no Longer Required for Research Purposes: A Debate Between Bruno Latour and

- Steve Fuller. *History of the Human Sciences*, 16(2), 77-99.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Grupo Planeta (GBS).
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano* (J. C. G. Vitale, Trad.; 1.ª ed.). Gedisa Editorial.
- Braidotti, R. (2019). *Posthuman Knowledge*. Polity Press.
- Broncano, F. (2021). Fraternidad/sororidad y hegemonía. *Pensamiento al Margen*, 14.
- Buj, A. (2019, julio 12). Carola Rackete denuncia a Salvini por su campaña de difamación. *La Vanguardia*.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- Calatayud, S. (2013). *Antes de la política hidráulica. La gestión del agua bajo el Estado liberal en España (1833-1866)*. <http://repositori.uji.es/xmlui/handle/10234/73326>
- Campillo, A. (2015). *Tierra De Nadie. Cómo Pensar (En) La Sociedad Global*. Herder Editorial.
- Carbado, D. W., Crenshaw, K. W., Mays, V. M., & Tomlinson, B. (2013). INTERSECTIONALITY: Mapping the Movements of a Theory. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 10(2), 303-312.
- Conley, D. J., Paerl, H. W., Howarth, R. W., Boesch, D. F., et al. (2009). Controlling eutrophication: Nitrogen and phosphorus. *Science*, 323(5917), 1014-1015.
- Costa Morata, P. (2007, diciembre 8). El Mar Menor y el «crimen del Estacio». *La Verdad*, Costa.
- Crenshaw, K. (1990). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, 1241.
- del Palacio, J. (2019, agosto 10). El momento de Matteo Salvini. *ELMUNDO*.
- Delgado, A., & Tudela, A. (2019, octubre). Mar Menor: Historia profunda de un desastre. *eldiario.es*.
- Domènech, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad: Una revisión republicana de la tradición socialista*. Akal.
- EC/Agencias. (2019, junio 29). Detienen a la capitana del Sea Watch tras entrar en el puerto italiano de Lampedusa. *El Confidencial*.
- El Confidencial. (D). La DANA activa en Murcia el nivel 1 de emergencia: Aviso especial de la AEMET. *El Confidencial*.
- Europa Press. (2019, junio 26). Salvini advierte a Sea-Watch de que en Italia «no desembarcará nadie». *Europa Press*.
- Flores, F. (2019, octubre 11). El rojipardismo tiene nuevo filósofo. *La Vanguardia*.
- Gaard, G. (1997). Toward a Queer Ecofeminism. *Hypatia*, 12(1), 114-137.
- Gil, M. J. (2019, agosto 23). La “sopa verde” reaparece en el Mar Menor. *La Opinión de Murcia*.
- Gil Olcina, A. (2001). Del Plan General de 1902 a la planificación hidrológica. *Anales de la Universidad de Alicante*, 52.
- Habel, J. C., Casanova, I. C. C., Zamora, C., et al. (2017). East African coastal forest under pressure. *Biodiversity and Conservation*, 26(11), 2751-2758.
- Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. re.press.
- Harman, G. (2014). *Bruno Latour. Reassembling the political*. Pluto Press.
- Ibáñez, S. S. (2019, junio 29). VOX celebra que Italia haya detenido a la capitán del Sea Watch 3 por llevar inmigrantes ilegales. *Diario Patriota*.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?: Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza Editorial.

- Latour, B. (1983). Give me a laboratory and I will move the world. En K. D. Knorr-Cetina & M. Mulkay (Eds.), *Science Observed* (pp. 141-170). SAGE.
- Latour, B. (1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Labor.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora*. Gedisa.
- Latour, B. (2004a). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30, 225-248.
- Latour, B. (2004b). Whose Cosmos, Which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge*, 10(3), 450-462.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Latour, B. (2013). *Políticas de la naturaleza: Por una democracia de las ciencias*. RBA.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar*. Taurus.
- López Olmos, F. (2019, octubre 12). Aparecen miles de peces muertos a orillas del Mar Menor en Lo Pagán. *La Opinión de Murcia*.
- Macsotay, T. (2021, junio 16). *La muchedumbre*. <https://www.youtube.com/watch?v=W4IHewEsfHc>
- Melguizo, S. (2019, julio 2). La capitana del Sea Watch, Carola Rackete, queda en libertad. *ELMUNDO*.
- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida*. Traficantes de Sueños.
- Moraleda, A. (2019, octubre 18). La tragedia evitable del Mar Menor: Los tres millones de peces no murieron por la DANA. *El Español*.
- Morrison, J. (2020). Invoking intersectionality: Discursive mobilisations in feminism of the radical left. *Social Movement Studies*, 0(0), 1-17.
- Núñez Puente, S. (2016). Activism Trouble: Transfeminism and Institutional Feminism in Spain. *Feminist Formations*, 28(2), 73-93.
- Perkowski, N. (2016). Deaths, Interventions, Humanitarianism and Human Rights in the Mediterranean 'Migration Crisis'. *Mediterranean Politics*, 21(2), 331-335.
- Pinyol-Jiménez, G., & Ferrero Turrión, R. (2015, mayo 5). Crisis humanitaria en el Mediterráneo: Voluntad política y más Europa como solución. *eldiario.es*.
- Puyol, A. (2018). Sobre el concepto de fraternidad política. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 91-106
- Puyol, A. (2018). Libertad, Igualdad, ¿y Fraternidad? (Presentación del suplemento 7 (2018) de Daimon-Revista Internacional de Filosofía). *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 5-9.
- Puyol, A. (2019). *Political Fraternity. Democracy beyond Freedom and Equality*. Routledge.
- Rico, S. A. (2019, julio 1). Carola Rackete y la defensa de la tradición. *ctxt.es | Contexto y Acción*.
- RTVE.es/AGENCIAS. (2019, agosto 6). *ITALIA: Decreto antiinmigración consolida el poder de Salvini*. RTVE.es.
- Rodríguez Ros, Pablo (2020). *Argonauta. Peripecias modernas entre el océano y el cambio climático*. Raspabook.
- Ryan, K. (2017). Environmental change: The rainforests of Africa, coltan and gorillas. *Interaction*, 45(2), 27.
- Santos, A. O. (2012). De aguas, tierras y políticas hidráulicas en la España contemporánea. *Vínculos de Historia*, 0(1), Article 1.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político: Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza Editorial.

- Soumahoro, A. (2019, octubre 7). I decreti sicurezza di Matteo Salvini sono una mostruosità che crea fame e sfruttamento. *l'Espresso*.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene*. Ned Ediciones.
- United Nations. (1948). *La Declaración Universal de Derechos Humanos | Naciones Unidas*. United Nations; United Nations.
- VV.AA. (2015). *Un manifiesto Ecomodernista*. An ECOMODERNIST MANIFESTO. <http://www.ecomodernism.org/espanol>
- Watts, N., Amann, M., Arnell, N., et al. (2018). The 2018 report of the Lancet Countdown on health and climate change: Shaping the health of nations for centuries to come. *The Lancet*, 392(10163), 2479-2514.
- Watts, N., Amann, M., Arnell, N., et al. (2019). The 2019 report of The Lancet Countdown on health and climate change: Ensuring that the health of a child born today is not defined by a changing climate. *The Lancet*, 394(10211), 1836-1878.
- Whitmee, S., Haines, A., Beyrer, C., et al. (2015). Safeguarding human health in the Anthropocene epoch: Report of The Rockefeller Foundation-Lancet Commission on planetary health. *Lancet (London, England)*, 386(10007), 1973-2028.
- World Health Organization. (2020a). *Esquistosomiasis*. Organización Mundial de la Salud. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/schistosomiasis>
- World Health Organization. (2020b, enero 5). *WHO | Pneumonia of unknown cause – China*. WHO; World Health Organization. <http://www.who.int/csr/don/05-january-2020-pneumonia-of-unknown-cause-china/en/>
- Zamora Bonilla, J. (2021). *Contra apocalípticos. Ecologismo, animalismo, posthumanismo*. Shackleton.
- Zaragoza, J. M. (2020). El cambio climático y su incidencia en la salud: Un reto que no podemos obviar. *Actuarios*, 46, 28-32.
- Zaragoza, J. M. (2021). Refugio o trinchera: Reflexiones sobre el hogar durante la pandemia. *Eikasía. Revista de filosofía*, 98, 139-162.
- Zaragoza, J. M. (2022). Porque nunca fuimos modernos. La ontología relacional de Bruno Latour. *ALPHA. Revista de artes, letras y filosofía*, 55.
- Zaviršek, D. (2017). The humanitarian crisis of migration versus the crisis of humanitarianism: Current dimensions and challenges for social work practice. *Social Work Education*, 36(3), 231-244.

Discusión

Paseemos, pues, por el bosque: a propósito de «En la senda del olvido: ¿el mundo se olvidó de llorar?» de Vanesa Gourhand

Saulo Alvarado Martinsanz

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)*

Fundación del Sector Público Centro Nacional del Vidrio (UCO)[†]

Recibido: 06/04/2021

Aceptado: 07/05/2021

Resumen*: Este texto se articula como un inicio de conversación con el ensayo de Vanesa Gourhand «En la senda del olvido: ¿el mundo se olvidó de llorar?» En un primer momento metodológico, nos acercaremos al concepto de demora, para poder analizar en un segundo momento las condiciones de posibilidad de una poética del olvido y de la verdad, siguiendo las referencias de Gourhand a los conceptos de poesía y olvido de Heidegger. En su ensayo, Gourhand expone algunas ideas sobre «la poética del habitar» heideggeriana y cómo ésta se relaciona con una consideración ontológica. En un tercer momento, se darán claves para la interpretación ética y política de las últimas obras de Heidegger. Este análisis concluirá con una cuestión fundamental para nuestro tiempo: ¿qué hacer con los olvidados del progreso y de la historia?

Palabras clave: Poética, Olvido, Verdad, Ontología Estética

Let's Walk into the Woods: On Gourhand's text «On the Path to Oblivion: did the World Forget to Mourn?»

Abstract: This paper is articulated as the beginning of a conversation with Gourhand's essay «On the Path to Oblivion: did the World Forget to Mourn?». In a first methodological moment, it approaches the concept of delay, to be able to analyze in a second moment the conditions of possibility of a poetics of oblivion and truth following Gourhand's references to Heidegger and his concept of poetry and oblivion. In her essay, Gourhand exposes some ideas of Heidegger's «poetics of dwelling» and how them are linked to an ontological consideration. In a third moment, it gives clues for the ethical and political interpretations of Heidegger's last works. This analysis concludes with a fundamental question for our time: what to do with those forgotten by progress and history?

Keywords: Poetics, Oblivion, Truth, Aesthetic Ontology

Sumario: 1. ¡Andémonos por las ramas! 2. ¿Qué se puede decir en el olvido? ¿Se puede llorar la verdad? 3. Al hilo o en el filo de una copla. 4. Referencias.

* salvarado3@alumno.uned.es

[†] saulo.alvarado@realfabricadecristales.es

1. ¡Andémonos por las ramas!

Esta respuesta exige una explicación. Más que una respuesta pretende ser un inicio de conversación con el texto de Vanesa Gourhand: «En la senda del olvido: ¿el mundo se olvidó de llorar?» (Gourhand, 2021). Pero antes se torna necesario agradecer este estar reunidos en torno a lo que merece la pena ser pensado en Heidegger. Pero, ¿por qué perder el tiempo en agradecer? Por favor, ¡no se ande por las ramas! Lo que aquí se propone, o se pone en juego es el realizar un ejercicio de rememoración a través del arte y del hermoso texto de Vanesa Gourhand «En la senda del olvido: ¿el mundo se olvidó de llorar?»; siguiendo las señales dejadas por Heidegger en sus escritos. Agradecer como señala Gourhand (2021, p. 192).

Habría que agradecer la oportunidad de poder escribir aquí. Es un honor tener la posibilidad de poder estar en vuestra compañía celebrando este número sobre Heidegger. Agradecimiento, porque Heidegger ha puesto en juego conceptos que se han ido marginando en el pensamiento occidental. Podría parecer que son conceptos sospechosos y pasados de moda. En definitiva intempestivos. O, como bien puntualiza Vanesa Gourhand (2021, p. 185), se conciben como un desvío por el cual no transitar. Sin embargo, lo intempestivo, para Heidegger tiene comienzo (como todo lo extremo) en el rehusamiento y en la renuncia. Significa reconocer que en la distancia más lejana hay una cercanía inconmensurable. Surge así un margen, una fisura de espacio y tiempo, que Heidegger en Reflexiones VIII, parágrafo 49 (Heidegger, 2017, p. 149), señala que es la verdad de la diferencia de ser. Pero lo intempestivo, señalado por Heidegger en Reflexiones XI, parágrafo 49 (Heidegger, 2017, p. 341), tiene un peligro y una salvación, para evitar la confrontación dialéctica. Ese peligro es el de quedar cubierto por su férrea oposición a la época. Al estar tan sumergido perdería conexión con la época, perdiendo su carácter de intempestividad y convirtiéndose en atemporal, es decir, sin poder conocer su época y sin ser capaz de aguardarla. Lo *salvífico* del encubrimiento es que la obra puede quedar preservada del desgaste de la habladuría historiográfica (Heidegger, 2019, p. 146). Sin embargo, insistimos en que es oportuna y pertinente su llegada. Para poder resolver esta aporía, tendremos que sumergirnos en el análisis de cómo se pueda cobijar al indefenso en la obra de arte, en la poesía. Esta situación puede sacarnos de quicio, pero precisamente es eso lo que hace la obra de arte: desquiciar, como señalaba Derrida (2003), nuestro mundo de conceptos metafísicos y sacar a la luz, desvelar, que hay algo más de lo dicho y visto. El arte no tiene que obrar o repercutir, tiene que descolocar, producir el espacio intermedio, como indica Heidegger en Reflexiones VIII, parágrafo 29 (Heidegger, 2017, 119-122). Por lo tanto, este desquiciamiento (léase inoportunidad) es una apertura al Kairos (tiempo oportuno).

Actualmente, nos conformamos en tratar al arte como mera mercancía. De este modo es posible legitimar obras como el tiburón embalsamado de Damien Hirst. La crítica se basa en el criterio de marca. Es decir, es acrítica. Tal como señala Heidegger en Reflexiones V, parágrafo 82 y Reflexiones IX, parágrafo 36 (Heidegger, 2015, p. 283 y 2017, p. 179-180); gracias a este apoyo historiográfico, surgen multitud de artistas que tienen que producir cosas y más cosas que puedan ser objeto del mercado y de la investigación historiográfica que los legitime.

Nos hemos andado por las ramas, con esta pequeña ceremonia de gratitud. Estarán pensando, que corre el tiempo, que no se ha dicho nada, en definitiva, que nos hemos ido por las ramas. Permitan una explicación. Lo primero, el porqué del título de este epígrafe. Pareciera que desde 2014, cuando apareció el volumen 94 de las obras completas de Heidegger, solo se pueda hablar del Heidegger nazi, lo demás, podría ser calificado de complicidad, falta de ética, fascismo encubierto de sus seguidores. No hay que andarse

por las ramas, hay que ir al meollo de la cuestión. Pero, ¿está tan claro que el meollo de los cuadernos negros, o de la obra de Heidegger, sea el antisemitismo? Se intentará mostrar en este intento de conversación con Vanesa Gourhand, que a veces, el demorarse, el andarse por las ramas, el dar vueltas en torno a un lugar, puede resultar más provechoso que el no perder tiempo, que el investigar continuo sobre diversos temas, saltando de uno a otro, de publicación en publicación. ¿Merece la pena pensar en el arte, en la poesía? ¿Merece la pena dedicarle tiempo a la naturaleza? ¿Merece la pena reflexionar sobre la relación que pueda existir entre arte y naturaleza? ¿Qué tiene que ver la verdad en todo esto? Ante las preguntas, ¿se puede llorar la verdad?, y ¿qué se puede decir en el olvido? Gourhand nos sugiere que estas preguntas solo las pueden responder los seres vivos en proceso de aniquilación, los seres humanos agredidos y violentados, los excluidos, los poetas, en definitiva, el olvido mismo (Gourhand, 2021, p. 191). Demasiadas ramas, demasiados frutos que saborear como para no dedicarles aunque sea solo un momento. Un breve, pero infinito momento de tiempo. Para dedicarles nuestra piedad y amor. Siguiendo a Heidegger en el parágrafo 22 de *Señas y Reflexiones II* (Heidegger, 2015, p. 18-19), habrá que incidir en si los tiempos están ya maduros, para poder acometer entre otras cosas las posibilidades de la existencia, por ejemplo, el arte, la fe y la naturaleza. Vanesa Gourhand, ante esto, propone un llorar el olvido del llorar (2021, p.184).

2. ¿Qué se puede decir en el olvido? ¿Se puede llorar la verdad?

La potencia del conocimiento del olvido contra el poder económico, el poder metafísico o el poder tecnológico que están al servicio de las tecnologías del olvido para mayor gloria de nuestro actual señor, es analizada por Gourhand con gran delicadeza y meticulosidad (2021, p. 189). Nos recuerda que estamos instalados en el olvido del Ser y se nos olvida lo sencillo. «Ser hombre es recordar lo no advenido / que se escapa en el sueño a cada instante», como diría Rufino Velasco (Movilla, S. et al., 2003, p. 130) Se ha olvidado el Ser. Como señala el poeta (Gamoneda, 1977, p. 9): «El olvido entró en mi lengua y no tuve otra conducta / que el olvido, / y no acepté otro valor que la imposibilidad».

Porque lo sencillo si leemos *Reflexiones VII*, parágrafo 54 es «lo incomprensible y lo que se sustrae a todo cálculo, lo que más a menudo se vela que se ofrece» (Heidegger, 2017, p. 50). ¿Cómo es posible que estos versos nos sigan interpelando y no se hayan sumido en el olvido? No podemos renunciar a leerlos, a las primeras de cambio, por muchas dudas o trampas que se perciban en el camino. La respuesta podría estar tanto en el pensamiento meditativo que propone Heidegger, como en la obra de arte y el poema, ya que «El ser se hace poema y por eso se vuelve finito» (Heidegger, 2015, p. 20). Se dona. ¿Cuánta belleza puede caber en esta fragilidad? Y esto sucede así, porque «los poetas siempre poetizan *solo* lo ente, y sin embargo, haciendo eso, poetizan también el ser» (Heidegger, 2015, p. 20). Veámoslo con un ejemplo, de mano de Rufino Velasco: «Tan breve es la memoria de las flores / de sólo un día que, entre bastidores, / alguien pregunta por lo que se olvida» (Movilla, S. et al., 2003, p. 129). Pero, ¿por qué se ha olvidado el Ser? Safo, la poetisa griega nos da la clave de este olvido: «Como la dulce manzana rojea en la rama más alta, / alta en la más alta punta, y la olvidan los cosechadores. / Ah, pero no es que la olviden, sino que alcanzarla no pueden» (Safo, 1990, p. 171).

Y para poder empezar a andarnos por las ramas hay que hablar del error, el extravío y el llanto. Como señala Heidegger en *Señas y Reflexiones II*, parágrafo 23, «solo cuando realmente erramos, es decir, cuando vamos extraviados, podemos toparnos con la verdad» (Heidegger, 2015, p. 19). Y es lo que podría parecer al principio estos cuadernos, una serie de tentativas para encontrarse a la vera de un camino con la verdad. Por lo tanto,

caminos que han de ser andados, puesto que y siguiendo a Reflexiones IX, parágrafo 43: «arriesgarse al extravío consume la admisión del espacio que estos extravíos intentan instaurar» (Heidegger, 2017, p. 184). Esto es, casi en el comienzo, antes de comenzar, no tengamos miedo de Fracasas. Uno de los verbos más temidos por el pensamiento occidental. Se prefiere el término crisis porque de ella parece ser que se puede salir. Sin embargo, el fracaso, además de implicar el error, el extravío, supone el final de la aventura; el resquebrajamiento de la nave tras encallar. El hacerse trizas. ¡Cuánto tenemos que aprender de Japón y su arte del Kintsugi! Así, este errar en el segundo Heidegger tiene un matiz positivo. Pero sin fracaso, sin error no puede darse la verdad y esto es así porque el Ereignis, que para Heidegger es sincronía de las diferencias.

¿Pueden las lágrimas, mientras caen, contar una historia? ¿Podrían estas palabras expresar un sentimiento? ¿Se puede llorar una historia? Llorar, sentimiento, poesía, ¿qué tiene eso que ver con el pensamiento? Eso es pura sensiblería, no exige trabajo, es «cosa de mujeres...» ¿Seguro? Los primeros versos que se conservan del Mío Cid (ejemplo de poesía épica, *varonil*) rezan así: «De los sos oios tan fuertementre llorando, / tornava la cabeça e estávalos catando» (Michael, 1991, p. 75). El Cid llorando por una injusticia, vuelve la cabeza y mira. ¿Hacia dónde mira? Como él, como Heidegger, es momento de mirar atrás. ¿De dónde proviene el prejuicio del pensamiento sobre el saber de la poesía (arte)? La situación sobre la que se quiere reflexionar queda expresada en la obra de Chéjov, *Tío Vania*. En ella Elena Andréievna dice lo siguiente: «Hace tiempo que no he abierto el piano. Ahora voy a tocar y a llorar, a llorar como una tonta» (Chejov, 2003, p. 189).

El llorar se ha convertido en un tema manido, manoseado. Pura sensiblería, dirá el pensamiento occidental. Sin embargo, el llanto es capaz de enarbolar quejas soterradas, olvidadas; batiéndolas contra la tempestad del pensar avasallador. Con eso consigue seguir –y que sigamos- surcando el mar. Como se decía en Castilla, *toca a temporal para avisar*, a todos los vecinos del pensamiento, que se avecina tormenta. Lyotard lo expresó de esta manera: «Escribir es gritar alerta o esbozar los restos» (Lyotard, 1996, p. 118).

No llegan las palabras, más bien se ha llorado un intento de respuesta. «De lo que ha visto y oído, el escritor regresa con los ojos llorosos» (Deleuze, 1996, p. 14-15). O como dijo Casaldáliga: «Y el llanto y la risa en la mirada / Y la mano extendida y apretada / Y la vida a caballo dada» (Movilla, S. et al., 2003, p. 22).

3. Al hilo o en el filo de una copla

En los pueblos de la montaña de León (de donde proviene parte de mi familia) existe la tradición de «La hila». Las puertas de las casas están siempre abiertas, por si alguien necesita ayuda o cobijo. Durante las oscuras y largas noches de invierno (pues al estar rodeados de montañas anochece hacia las 16:00 horas), los vecinos se reunían en una casa del pueblo (se iba rotando por semanas) y se contaban como había transcurrido el día y leía libros para los más pequeños mientras se preparaba el día siguiente. Normalmente los varones tallaban o reparaban las madreñas (zuecos de madera para andar por el barro o la nieve) y además utensilios y las mujeres hilaban con los niños. Y durante la tarde se hilaban las conversaciones. Hay un texto de Derrida que se refiere a la misma tradición en Argelia, que él vivió de pequeño (Cixous y Derrida, 2001, p. 35). En él hablaba de cómo el tejer no consistía siempre en aumentar (lógica del capitalismo), sino en disminuir...

Esta bella copla, que nos propone Gourhand (2021, p. 192-193), en el que se trata el tema de la hila y el del talar y asolar bosques tiene su paralelo en un breve texto de Heidegger en sus *Holzwege*. Dice así:

«*Holz*» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [«*Wege*»], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «*Holzwege*» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»].

Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque. (Heidegger, 1997, p. 8)¹

Heidegger concibe el pensar como un caminar, como recorrer un camino: «[...] transitar un camino extraordinario [...], fuera de, más allá de la senda que los hombres usualmente recorren. Eso significa que por este camino se mostrará al pensador algo diferente, [...]» (Heidegger, 2005b, p. 86-87). *Pathos* en griego. Andar, ser un extranjero, ser un nómada (*nomás*), un pastor (*noméys*). El nómada, el que pasta errante en los distintos caminos del pensar. El que busca el pasto (*nomé*), el alimento del pensar (*noéo*). El lugar de pasto en Grecia tenía el mismo nombre que provincia (*nomós*). El pensamiento neoliberal pasa por alto este juego etimológico al analizar la obra de Heidegger.

Heidegger vuelve a andar el camino del pensar el Ser, tras la bancarrota que supuso la Segunda Guerra Mundial. Intenta encontrar, aunque se le acuse de ajeno a la ética, un límite a la brutal voluntad de poder y libertad que caracteriza al pensamiento occidental. Busca un *nomos*, es decir, una costumbre, una ley, una melodía, un modo musical. Por eso en su obra (como veremos más adelante) abundan las referencias a lo musical, al arte, a la poesía.

Una de las metáforas más querida a Heidegger, es la de *Holzwege* (sendas, trochas que se pierden en el bosque). Volvemos a lo rural. Pero, es preciso concebir el bosque no sólo como metáfora que remita a un más allá (arte como representación). El bosque, la Naturaleza (*Physis*), es lo que da que pensar, al igual que la técnica y el arte. Este fragmento de *Holzwege* da que pensar. Si es algo fructífero o no, no se puede decir en este momento. El bosque es lo que ha de ser vivido. Tiene relación también con la extrañeza que provoca el arte o la poesía. Mientras se piense que representa algo, seguirá sin ser recibido. No permitiremos que se nos dé. Este arte se mostrará válido o no cuando se deje de ver como representación de tal o cual cosa.

Como si siguieran el pensamiento neoliberal, en contra del *conservador* heideggeriano, millones de personas han abandonado ya su tradicional forma de vida rural. Se podría decir todo de ella: imperfecta, sacrificada, frágil... Pero en ella todavía se hacía espacio a la alegría: la fiesta. A las coplas. Este concepto de fiesta echa por tierra la imagen de un Heidegger angustiado que se suele caricaturizar. Es hora de preguntar si esa vida citadina, utópica, esa tierra prometida, tecnificada ha logrado calmar la añoranza de estos peregrinos forzosos. El concepto de fiesta (Gadamer, 1998, p. 99 y ss.) que parece tan cogido por los pelos, tan infantil, tiene un largo recorrido en el pensamiento heideggeriano. Se relaciona con la danza, el arte y con el bosque, como señala Heidegger, (Heidegger, 2001a, p. 100-101).

¹ «*Holz* lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. Sei heißen Holzwege.

Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint es, als gleiche einer dem anderen. Doch es scheint nur so. Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein.» (Heidegger, 1977, p. 3)

Tampoco aquí se ha profundizado lo suficiente en el señalar heideggeriano y el guiño que hace a la tradición heredada. El bosque en latín se decía *saltus* como también el salto, el brinco. El guardabosques era el *saltuarius* y el que danzaba *saltatio*. El bailarín (*saltator*, *saltatrix* y *salticus*). Mientras que representar por medio de la danza o la pantomima era *salto*. La pregunta que surge es si se puede mantener todavía el Heidegger de la angustia, sobre todo si leemos pasajes como el dedicado a la danza (Heidegger, 2001a, p. 132) El pensamiento de Heidegger vaga por los bosques (*nemorivagus*), es el que se adentra en la espesura del pensamiento, en lo nemoroso. En el lugar sagrado, en el bosque sagrado (*nemus*), concibiendo, con Hölderlin según Heidegger, la naturaleza como lo sagrado (Heidegger, 2005a, p.63-64) Este tipo de pensamiento es para el pensamiento calculador, cuando menos, cómico. Por una vez habrá que darle la razón. Cómico, proviene del griego y según relata Aristóteles (Poética, 3, 1448a, 34-35) se relaciona con el saltar, danzar, celebrar fiestas (*Komázo*). Y señalaba el *estagirita* que algunos decían que provenía de *Kóme*, es decir, de villorrio, aldea, barrio. Heidegger sería el comediante, el pensador de la alegría. Alegría que se vislumbra en una nueva forma de pensar. En sus críticas contra Heidegger, Adorno parece erigirse en un dios que es capaz de decidir lo que es bueno y lo que es malo. Ante este tipo de pensamiento avasallador, sólo caben dos posturas *políticamente correctas*: o bien, se acata todo lo que nos dice este pensamiento, o se es revolucionario. Ambas posturas caen dentro del sistema: acatar/atacar. Nos apartan de lo sencillo, de lo todavía por pensar, de ser capaces de disfrutar de lo que se considera pequeño, frágil... De esas cosas de las que sólo se ocupan los tontos, los *arbolarios*, los patanes (aquellos que andan torpemente, como si tuviesen patas), de los que se ocupa tan bellamente Vanesa Gourhand en su texto (2021, p. 191). Es este tipo de pensamiento el que nos alejaría de los fascismos venidos o por venir. Pero la acusación es peor, puesto que si no se es un loco, o un niño, entonces se te acusará de falta de ética.

Deberemos profundizar un poco más en el guiño que nos hace Heidegger con su uso/abuso de las etimologías. Adorno fue muy crítico con esta forma de pensar, más próxima, según él, a la jerga de una secta. Otros, como Levinas, que alababan *Ser y Tiempo*, criticaron la *caída* de Heidegger en el abuso de la poesía y la etimología (Levinas, 2000, p. 39). La defensa de este pensamiento se puede observar, entre otros, en Gadamer:

Heidegger investiga [...] en los fondos mismos del lenguaje como un buscador de tesoros, y extrae de oscuras minas cosas que destellan y relampaguean a la luz del día.

(Esto) no se puede encontrar en las pistas familiares de palabras y giros desgastados en los que depositamos nuestra experiencia del mundo (Gadamer, 2002, p. 70 y ss.).

Habría que señalar que posiblemente se ha pasado por alto, con demasiada rapidez, el porqué de esa obstinación heideggeriana. Para poder explicar esto hay que recurrir a la jerga. Etimología proviene de *ètymon* y de *logos*, es decir, el íntimo, verdadero significado de la voz que está siendo en el lenguaje (por simplificar). La relación que establece Heidegger entre *Andenken* (rememorar), *Denken* (pensar) y *Danken* (agradecer) no nos resultaría tan *patética* si nos fijásemos que entre *timáo* (honrar), *ètimon* (se honra) y *ètymos* (verdadero), se puede establecer una relación profunda. Un pensamiento (*denken*) rememorante (*an-denken*) que diese las gracias (*danken*). Un pensamiento que honrase lo que hay de bueno en la tradición heredada. Y dedicarse a ese pensamiento es la tarea del poeta. (Heidegger, 2005a, p. 139) Lo que se puede intuir es que para Heidegger arte (poesía) y memoria remiten a cosas similares: «El pensar que rememora el buen diálogo habla el lenguaje poético [...]. Lo contrario al buen diálogo, desde el punto de vista de la

esencia, es la charla sin poesía» (Heidegger, 2005a, p. 139-140). Adorno criticaba de Heidegger esa jerga ingobernable que tan pronto pasaba del tecnicismo a la glorificación del término pueblerino. (Adorno, 1987, p. 11-12) No se dio cuenta de que Heidegger seguía a Aristóteles en su Poética, a Grecia, al hacer esto:

Lo que necesita entonces es cierta mezcla de estos diversos elementos. En efecto, las palabras extrañas, las metáforas, los términos ornamentales, impedirán al lenguaje tornarse vulgar y prosaico, mientras que los vocablos corrientes le asegurarán la requerida claridad (Aristóteles, 22, 1458a, 30).

La claridad para no ser confundido con un lenguaje esotérico. Volvemos a la conclusión del apartado anterior: memoria, juego y poesía están relacionados. El tipo de pensar que propone Heidegger, está relacionado con la rememoración, con la lectura y relectura permanente de la tradición. Como señal.

En Heidegger hay una nueva manera, directa, de dialogar con los filósofos y de requerir enseñanzas absolutamente actuales a los grandes clásicos. Por supuesto que el filósofo del pasado no se entrega a la primera de cambio al diálogo; hay todo un trabajo de interpretación que lleva a cabo para volverlo actual. Pero en esa hermenéutica no se manipulan vejestorios; se vuelve a traer lo impensado al pensamiento y al decir (Levinas, 2000, p. 40-41).

El pensamiento que propone no es el de retroceso a un pasado más feliz, todo lo contrario:

Esto no significa una vuelta atrás, a los tiempos pretéritos, con la intención de devolverles su vigor de un modo artificial. Este atrás nombra en este caso la dirección hacia ese lugar del que la metafísica ya obtuvo y sigue obteniendo su origen (Heidegger, 2000a, p.341).

Pero este pensamiento, mejor dicho, este ir hacia esa forma de pensar, este camino de bosque, exige dedicación, quizá más que el pensamiento calculador, como lo insinúa Vanesa Gourhand (2021) con esta maravillosa frase: «Pensar en términos de orden es cálculo» (p. 186). Heidegger considera que al igual que el campesino, el ser humano debería «saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar» (Heidegger, 1988, p.19). Fuera prisas. Centrémonos en el texto. Si de verdad Heidegger quería decir algo, ¿qué es lo que quería decir? O, ¿qué es lo que dice este texto a su lector? Habrá que acotar el tema. Este texto habla, tras una lectura superficial de bosques y de caminos. Pero, ¿qué era para Heidegger un bosque? Quizá un parque como el Retiro (un bosque a la mano del ciudadano), quizá un bosque como los del Guadarrama, fruto de una repoblación del siglo XIX (todo orden y colocación), o quizá, un bosque de álamos híbridos, de esos que crecen rectos y sin nudos, listos para su explotación.

Hoy en día, el guardabosques que en el bosque mide con exactitud la cantidad de madera cortada y que, a juzgar por lo que se ve, recorre los mismos caminos forestales que su abuelo, y del mismo modo como los recorría éste, tanto si lo sabe como si no, está emplazado y solicitado por la industria del aprovechamiento de la madera.(Heidegger, 2001a, p. 18).

O, más bien el bosque metafórico, ese bosque que se desarrolla en la tradición medieval: grandioso, ominoso, salvaje, refugio de marginados sociales. ¿Y el camino? Podremos acercarnos a la respuesta leyendo el prólogo al libro *Conferencias y artículos*:

Un autor que ande por los caminos del pensar, lo único que puede hacer, en el mejor de los casos, es señalar (weisen), sin que él mismo sea un sabio (weiser) [...]. Los caminos del pensar [...] esperan a que, en algún momento, los que piensan anden por ellos. Mientras que el representar corriente y, [...] el representar técnico está siempre queriendo avanzar y arramblar con todo, los caminos que señalan liberan de vez en cuando una perspectiva sobre una única cadena montañosa (Heidegger, 2001a, p. 7).

Tanto el bosque como el camino son metáforas que de tan utilizadas, aparecen sin brillo, son incapaces de emocionar, de maravillar, de producir deseo. Incapaces de provocar. Y, sin embargo, surge Heidegger intentando dar brillo a antiguas metáforas. De restaurarlas, de traerlas de nuevo a la vista. ¿Quizá de desocultarlas a la vez que las oculta con un significado nuevo y oscuro? Por lo que, si nos conformamos con leer este texto tal y como aparece en su traducción castellana, más pronto que tarde, llegaremos a una serie de aporías. Veámoslo.

La primera frase nos informa que para los alemanes antiguos la madera también podía significar bosque. ¡Iluminación! Podemos establecer las conexiones y, ¡oh, maravilla!, lo que Heidegger pretendía era que nos diésemos cuenta de que el bosque hace referencia al Ser y a la *Sammlung, recogimiento*. Estaríamos ante una lectura o una comprensión reunidora, la lectura en la que prevalece el juntar. (Heidegger, 2001a, p. 154-155) Sin embargo, madera hace referencia a la disgregación, a la desunión. Con la parte designa al todo. Estaría ante un texto clásico (árbol-raíz) tal como los designa Deleuze. (Deleuze, 1996, p. 11) Pero, ¿podría la desunión significar reunión?, ¿por cuál se decanta Heidegger? ¿Se mantendrá en un equilibrio de fuerzas, en la tensión del umbral?

Sigamos leyendo. En el bosque existen caminos que normalmente son sendas o veredas impracticables y perdidas. ¿Se estará refiriendo a que existen diferentes caminos (pensamiento calculador, meditativo, arte...) para internarse en el Ser, pero que muchos de ellos están ahogados por la tradición, otros terminan en aporías y otros simplemente se pierden en el bosque? Todos estos serían los caminos de bosque. Tendrían distintos recorridos, pero siempre intentando aprehender el Ser. Serían distintas modalidades del Ser. Podrían parecerse iguales, si no estamos atentos, y lograr confundirnos (vivir una existencia inauténtica), dispersarnos y hastiarnos. Porque lo igual había. (Heidegger, 2003b, p. 37) Pero, si estamos atentos, podemos observar que muchos de estos caminos están dictados por modas, por tradiciones anquilosadas, por formas inauténticas de existencia. ¿Cómo saber cuál es el camino correcto? (No entenderlo como una búsqueda de la salvación). Habrá que preguntárselo a los leñadores o a los guardabosques. Pero, ¿quiénes son estos personajes? Leñador tiene un carácter negativo: es el que destruye el bosque. Mientras que el guardabosques, si seguimos el significado ancestral, era el delegado real que vigilaba tanto a leñadores, furtivos, marginados y demás gentes que se refugiaban en los límites (márgenes) de la civilización. Justo en el umbral, donde la tensión es máxima y produce un gran dolor. El dolor de los excluidos. De lo otro, de lo diferente.

¿Cómo salvar esta aporía? ¿Quería decir Heidegger que la destinación del ser humano es acudir solícitamente a la llamada del Ser, dejarse pastorear? Nos encontraríamos, entonces, ante el pensamiento del primer Heidegger. El ser humano, el *Dasein*, existente de modo inmediato. Del Heidegger que pensaba que la pregunta sobre el Ser había que hacerla referida al ente, al Heidegger de *Ser y Tiempo*, no como en su segunda época (pensar el ser sin el ente). ¿Hace referencia, a la hora de seguir al guardabosques, al *Dasein* colectivo?, ¿reconoce el valor supremo de la técnica (el leñador)?, ¿serán ambos referencias claras al nazismo?, (Izuzquiza, 2000, p. 42) ¿estaremos ante una repetición velada de su polémico discurso de toma de posesión del cargo de Rector, en Friburgo, en

1933? Este texto está derivando a un texto de goce, como lo denominaría Barthes. Además de tener múltiples estratos, provoca displacer. ¿Nos encontraríamos ante un texto displicente, que huye del mundo, esteticista y además del peor esteticismo, ese que hace arte o contemplación estética del sufrimiento de los demás?

El texto castellano es un buen acicate para malpensados; pero deberíamos también recurrir a la fuente, al texto en alemán, para acercarnos un poco más al pensamiento de Heidegger. Centrémonos, en un primer momento, en los núcleos semánticos. El primer verbo que nos encontramos es *Lauten*: decir, llamar, nombrar. Es decir: desde leña se dice (o se decía antiguamente) el bosque. El bosque se dejaba decir por la leña. El ser se deja interpelar, o decir por el ente. Estamos, sin duda, ante el primer Heidegger. Lo que podamos saber del Ser, lo sabremos por el existente, por el *Dasein*. Desde lo múltiple llegamos a lo uno. Como podemos observar este método, que Heidegger aplicaba en sus análisis, es muy agresivo para con el texto, ¿hasta qué punto estoy forzando el texto para hacerle decir lo que quiero que diga?

Sein (verbo fundamental en Heidegger) aparece ya en la segunda frase. Los traductores han traducido como que «en el bosque hay caminos». Pero, quizá lo que Heidegger quería decir era que cada *Dasein* (cada trozo de leña), cada existente, cada modalidad del Ser (bosque) es un camino (*wege*), una respuesta en sí mismo. Nos volveríamos a encontrar con el primer Heidegger. Retornaríamos al lema griego: *conócete a ti mismo*. Cada uno de nosotros nos podríamos preguntar por cómo se da el Ser, como cada uno podría ser artista, pero el caso es que no suele suceder eso. Cada existente podría preguntarse por el Ser. Y como preguntarse por el Ser es preguntarse por el existente en particular (en el primer Heidegger), que es finito (la muerte tiene una gran presencia en el pensamiento de Heidegger), entonces al preguntarnos por el ser, nos preguntamos también por la relación que pueda existir entre el Ser y el Tiempo. Buena prueba de ello es que al ser finitos, mortales, aplicamos al Ser esquemas finitos, mortales y recurrimos a metáforas, como en el caso del bosque, para poder decir lo indecible. O, para decirlo con Deleuze: «Siempre se necesitan expresiones anexactas para designar algo exactamente» (Deleuze, 1996, p. 25). El *Dasein* temporaliza todo cuanto aborda.

De todas formas, no todos los existentes se preguntan por el Ser; porque enfrentarse a la muerte y a la angustia que ésta genera no es un plato de gusto. Pero esto condiciona la forma de estar en el mundo: se puede estar frente al bosque, a la espera, frente a eso que lo reúne todo, eso que viene a la contra, la *contrada*: «la libre amplitud» (Heidegger, 1988, p. 46). Tal como hace el guardabosques. O el hacer claros (*lichtung*), como el leñador. Nos encontraríamos ante el segundo Heidegger. Estos modos de existencia, estas formas de ocuparse y preocuparse por el mundo, por lo otro, serían las maneras auténticas de existencia. O, en palabras de Heidegger, «[...] Lo sereno salva de modo originario. Es lo sagrado» (Heidegger, 2005a, p. 22). Por lo tanto, el olvido de la cuestión del Ser, tal como lo ha hecho la metafísica y bien señala Vanesa Gourhand en su artículo, o el olvido que acaece con el pensamiento calculador (el del máximo rendimiento en el mínimo plazo de tiempo), o la pedante erudición de la conciencia histórica que ciega, (Heidegger, 1989, p. 32) que entierra al existente y a la pregunta por el Ser, sería un modo inauténtico de estar en el mundo. Podemos observar que la distinción entre el primer y segundo Heidegger no era tan clara como creíamos. En este texto, ambas etapas se entremezclan. Demos un paso más.

Todo existente es un camino, hay distintas maneras de pensar y de olvidar el Ser. Y el olvidar el Ser significaría una forma de velamiento, de ocultamiento. (Derrida, 1981, p. 97) Con la forma verbal *Verwachsen*, Heidegger nos querría mostrar el desocultamiento. Es más, *Verwachsen* se asemeja demasiado a *Verwahren*, como para dejar pasar la oportunidad de analizarlo. *Verwahren*, resguardar en verdad, defender esa

verdad ocultándola a la vez que se desoculta (habría que señalar que si se protege, se admite que ya se está perdiendo, es decir, se da un ocultamiento/desocultamiento sincrónico). (Heidegger, 2000b, p. 12). Son esos caminos, pensamientos-existentes que se atreven a adentrarse en ese bosque (a la vez protector y amenazante, indicador de placer/goce *à la Barthes*), no promocionados, no públicos, sin favores del pensar oficial, del pensar político. Son los caminos-existentes audaces que muestran «su trasero al Padre Político» (Barthes, 1974, p. 68). Pasamos de pensar que estamos ante un texto de un *burgués* trasnochado, a un texto de denuncia. Un tipo de «subversión sutil (que) no se interesa directamente en la destrucción, esquivo el paradigma y busca otro término: un tercer término que no es de síntesis sino excéntrico» (Barthes, 1974, p. 68). Que en definitiva era lo que buscaba Heidegger una destrucción construyendo, no asolando. Pues son estos caminos los que cesan con brusquedad en lo no hollado. En lo no pensado por el pensamiento Occidental. En la pregunta por el Ser y también por lo otro.

Merece la pena fijarse en el verbo concluir (*Aufhören*). El pensamiento al que da prevalencia Heidegger es aquel que se adentra en la escucha (*Hineinhören*), el que permanece atento al rumor del bosque. (Barthes, 1974, p. 11). Estar atentos a ese rumor, a ese silencio. (Heidegger, 2002, p. 23) Pero, ese murmullo, esa serenidad sonora suele aburrir, exasperar al existente moderno. Se considera una pérdida de tiempo. Se pasa por alto (*Überhören*) sin más. Sin embargo, si nos mantenemos atentos (*Hören*) podremos adentrarnos en la escucha (*Hineinhören*) de la llamada del Ser; es decir, la conclusión (*Aufhören*) en lo no hollado (*Unbegangenen*), el pensamiento sobre el Ser. (Derrida, 1998, p. 341-410 y Gadamer, 1998, p. 69-81). Ese tipo de «pensar sería entonces el llegar-a-proximidad de lo lejano» (Heidegger, 1988, p. 50). Estamos tornando hacia el Heidegger que señala que se ha olvidado el Ser en nuestra epocalidad. Sería necesario recuperar el pensar sobre el Ser. Nos acercamos, gracias a la frase *die meist verwachsen* (traducida por «medio ocultas por la maleza»), y la similitud entre *verwachsen* y *verwahren*, al concepto de verdad que tanto preocupó a Heidegger en su segunda etapa: la verdad entendida como *alethéia*, como desvelamiento velador o velamiento desvelador. (Heidegger, 2001b, p. 19-44 y Heidegger, 2001a, p. 191-208) Es este tipo de pensamiento al que Heidegger llama *Holzweg*.

Ante el callejón sin salida –la aporía– al que sucumbe el pensamiento calculador y el pensamiento cotidiano (del estar ocupado en el mundo), debería ser andado el camino hacia la llamada del Ser, por medio del pensamiento meditativo, como señala Vázquez (Heidegger, 1989, p. 17). Estaríamos en este caso, ocupando mundo, abriendo espacios, espaciando (Heidegger, 1992, p. 149-153). Pero espacios en el sentido de abrir claros (*Lichtung*), según Amoroso (Vattimo y Rovatti, 2000, p. 192-228) como los leñadores. Es lo que en el segundo Heidegger podemos llamar existencia. La existencia auténtica consistiría en una apertura a la luz del Ser y también como la «necesidad de dejarse interpelar por la luz del Ser» (Izuzquiza, 2000, p. 46). De existencia pasaremos en esta etapa a *ek-sistencia*. De lo no hollado (*Unbegangenen*) pasamos a lo abierto (*Aufgegangen*), (al manifestarse, hacerse la luz sobre algo). (Heidegger, 1989, p. 51) Los caminos a los que se refiere Heidegger son el arte, la poesía y el pensar meditativo. Y aunque parece que siguen (*Verlaufen*) trazados diferentes, se encuentran en el mismo bosque; es decir, en camino hacia el pensar el Ser sin el ente. Son los mismos caminos pero no iguales. Llegamos en este punto a las etimologías y a otra posible contradicción. Al analizar los términos *Holzmacher* (leñador) y *Waldhüter* (guardabosques) tendré que recurrir a un método muy querido para Heidegger. Tendré que recurrir al diccionario y a ese «extraño retorno a la ideología tradicional de la burguesía, inmovilizando la lengua en el clasicismo de los siglos XVII-XVIII». (Derrida, 1981, p. 87) Es significativo que Heidegger para decir leñador no recurra a *Holzfäller*, que es el término actual y, sin

embargo, recurra al término *Holzmacher*. El hacedor de leña no el talador. Heidegger se decanta aquí por la *Sammlung*, por la reunión. El leñador, para él, no es el leñador que esquilma el bosque, que lo considera un medio para conseguir un fin. Heidegger recurre a un arcaísmo, al hacedor de leña, al que reúne montones de leña, como los estéreos de leña, provenientes del común del pueblo, que antaño se distribuían entre los más pobres. (Heidegger, 2003b, p. 20-21)

Además, yo admito que se talen árboles por necesidad; pero, ¿por qué exterminar los bosques? Los bosques rusos gimen bajo el hacha, los árboles perecen a millones, los habitáculos de las aves y los animales son devastados, los ríos pierden caudal y se secan, desaparecen sin remedio maravillosos paisajes [...]. Y todo porque el hombre perezoso no tiene sentido común suficiente para agacharse y recoger el combustible del suelo (Chéjov, 2003, p. 170).

El leñador del que habla Heidegger es el que trabaja reuniendo leña y abriendo claros en el bosque, señalado por Amoroso (Vattimo y Rovatti, 2000, p. 194-195) ¿No estaremos ante la figura del pensador, del filósofo? *Holzmacher* remite a una técnica humanizada a un construir «destruyendo» (¿la deconstrucción derridiana?). No al desolar del *Holzfäller*. *Fallen* como muerte en vida. *Machen* como hacer, reparar. Es una recolección de madera. Estamos ante un lector que lee (*Legen*), que recolecta (*Legen*) el texto del Ser.

Algo similar ocurre con *Waldhüter* y *Förster*. *Förster* es el nombre del técnico que vigila el bosque como objeto que ha de ser vigilado. Sin embargo, el término *Waldhüter* hace referencia a un guardar, a un custodiar, a un cuidar (*Sorge*). Un preocuparse por lo que le pase al bosque, o por lo que pase en el bosque. El guardabosques es aquel que está en vigilante espera, presto a corresponder a la llamada del Ser. Creo que nos enfrentamos ante la figura del poeta, al pastor del Ser, en el pensamiento heideggeriano. Esta parte también señala hacia la *Sammlung*, hacia una especie de recogimiento, de concentración. El poeta corresponde al bosque porque le concierne en sí. Ellos, los pensadores y los artistas/poetas, saben lo que es enfrentarse a la naturaleza. A aquello que viene al encuentro pero que a la vez se repliega. Eso que a la vez es presencia y ausencia. Ahondando en esto y siguiendo la Reflexión 88, parágrafo 123: el poeta es futuro que adviene y llegada de una indigencia que arranca a la diferencia misma de ser llevándola a lo ente. Tanto el pensador como el artista están abiertos (*auf sein*) a la llamada del Ser. Pero la puesta en camino hacia la verdad (no apofántica, sino como desvelamiento velador, como *alethéia* (Heidegger, 2017, p. 114-118), hacia el Ereignis, no es un camino exento de riesgos, implica constantes caídas, constantes pérdidas de rumbo. Pero hay una cosa que diferencia al pensador del poeta, como vemos en la Reflexión IV, parágrafo 284: el pensador reflexiona posteriormente sobre aquello que el poeta ha anticipado poetizándolo.

Antes de terminar este apartado, habría que analizar la última frase «[...] auf einem Holzweg zu sein». Traducida como «[...] en un camino que se pierde en el bosque», en un ir hacia. *Auf sein* significa estar abierto. *Auf dem Holzweg sein* es equivocarse. Mientras que *Auf einem Holzweg zu sein* es ir hacia un camino de bosque. Tanto el pensador como el artista están abiertos (*auf sein*) a la llamada del Ser. Pero la puesta en camino hacia la verdad (no apofántica, sino como desvelamiento velador, como *alethéia*), hacia el Ereignis (acontecimiento apropiador/desapropiador), no es un camino exento de riesgos, implica constantes caídas, constantes pérdidas de rumbo (*auf dem Holzweg sein*).

Esperar significa aquí estar al acecho -y esto en el seno de lo ya pensado- de lo no pensado que todavía se oculta en lo ya pensado. Con una espera así, pensando, estamos ya andando por el camino que lleva a lo por-pensar. En

este caminar podríamos extraviarnos. Sin embargo seguiría siendo un caminar orientado sólo a responder a aquello que hay que tomar en consideración (Heidegger, 2001a, p. 103).

El *Ereignis*, que para Heidegger es sincronía de las diferencias, es el «y» de Tiempo y Ser; no es relación extrínseca ni intrínseca. Es un acontecimiento a la vez apropiador y desapropiador. Y es así porque la *alethéia* no puede darse sin algún resto de misterio, de diferencia. La *alethéia* no supone un misterio y luego su desocultamiento, el alfa privativa no es temporal, como señala Teresa Oñate. Es un velo desvelador. Existe verdad porque a la vez hay encuentro y también desencuentro. Algo que nos recuerda nuestra finitud. El darse el Ser es un donar finito. «[...] el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada» (Heidegger, 2003a, p. 53).

Habría que señalar que con ello se recuperaría el tacto: La caricia que proviene de querido y la memoria, puesto que cariño antiguamente significaba nostalgia, ya que posiblemente provenga de cariñar, es decir, de carecer. Puesto que para Heidegger, el arte no consiste en mostrar maestría, ni seriedad, ni brindar consuelo, diversión o asidero. No basta con eso, la obra de arte tiene que mostrar la indigencia primordial (Heidegger, 2017, p. 237). Volvemos de esta manera al comienzo, agradecer a la comunidad porque se sabe uno carente de algo. Según Heidegger, la pobreza consistiría en eso, en carecer de lo no-necesario. (Léase aquí, lo no-necesario para el capital). Eso no-necesario provendría de lo Libre, lo que se sustrae a toda utilidad. Ese exceso, esos olvidados, ese llorar la verdad que nos sugiere con gran profundidad Vanesa Gourhand. Liberar, por lo tanto, para Heidegger sería proteger, dejar reposar algo, cuidarlo.

4. Referencias

- Adorno, Th. W. (1987). *La ideología como lenguaje*. Madrid: Taurus
- Amoroso, L. (2000). La *Lichtung*, de Heidegger, como *lucus a (non) Lucendo*. En Vattimo, G. y Rovatti, P.A. (eds.). *El pensamiento débil*. (pp. 192-228). Madrid: Cátedra
- Aristóteles (1999). *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos
- Barthes, R. (1974). *El placer del texto*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Cixous, H. y Derrida, J. (2001). *Velos*. Madrid: Siglo XXI
- Chéjov, A. (2003). *Tío Vania*. Madrid: Cátedra
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama
- Derrida, J. (1981). *Espolones*. Valencia: Pre-textos
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta
- Derrida, J. (2003). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta
- Gadamer, H-G. (1998). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós
- Gadamer, H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder
- Gamoneda, A. (1977). *Descripción de la mentira*. León: Diputación Provincial León
- Gourhand, V. (2021). En la senda del olvido: ¿el mundo se olvidó de llorar? *Pensamiento al Margen*. *Revista Digital de Ideas Políticas*, Número especial. Heidegger revolucionario: Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser, 181-199. https://pensamientoalmargen.com/especial_Heidegger/10_VANESA_GOURHAND.pdf
- Heidegger, M. (1977). *Gesamtausgabe. Vol. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5: Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (1988). *Serenidad*. Barcelona: Serbal
- Heidegger, M. (1989). *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial

- Heidegger, M. (1992). Arte y espacio. *Revista de Filosofía*. Universidad de Chile, nº XL, 149-153.
- Heidegger, M. (1997). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial
- Heidegger, M. (2000a). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial
- Heidegger, M. (2000b). *Zur sache des Denkes*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Heidegger, M. (2001a). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal
- Heidegger, M. (2001b). *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, Barcelona
- Heidegger, M. (2003a). *¿Qué es metafísica?* Sevilla: Renacimiento
- Heidegger, M. (2003b). *Camino de campo*. Barcelona: Herder
- Heidegger, M. (2005a). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial
- Heidegger, M. (2005b). *Parménides*. Madrid: Akal
- Heidegger, M. (2015). *Reflexiones II-VI. Cuadernos Negros (1931-1938)*. Madrid: Trotta
- Heidegger, M. (2017). *Reflexiones VII-XI. Cuadernos Negros (1938-1939)*. Madrid: Trotta
- Heidegger, M. (2019). *Reflexiones XII-XV. Cuadernos Negros (1939-1941)*. Madrid: Trotta
- Izuzquiza, M. (2000). *Caleidoscopios: La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial
- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Visor
- Liotard, J. F. (1996). *Moralidades posmodernas*. Madrid: Tecnos
- Michael, I. (ed) (1991). *Poema de Mio Cid*. Madrid: Castalia
- Movilla, S.; Boff, L.; Velasco, R.; Vigil, J.M.; Villar, E. y Forcano, B. (2003). *Pedro Casaldáliga: Homenaje en su jubilación episcopal*. Madrid: Nueva Utopía
- Safo (1990). *Poemas y fragmentos*. Madrid: Hiperión

Paseemos, pues, por el bosque: respuesta a Saulo Alvarado a propósito de algunas de las cuestiones planteadas en diálogo con el artículo «En la senda del olvido: ¿El mundo se olvidó de llorar?»

Vanesa Gourhand

Hercitia – Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)¹

Esperando que un mundo sea desenterrado por el lenguaje, alguien canta el lugar en que se forma el silencio. Luego comprobará que no porque se muestre furioso existe el mar, ni tampoco el mundo. Por eso cada palabra dice lo que dice y además más y otra cosa.

(Alejandra Pizarnik, 2003, *La palabra que sana*)

Repicar. Religar. Resamblar: Oír-repicar, escuchar-recolectar, Resamblar-hablar. Religar, escucha atenta a lo Dicho, demanda. El hablar del habla del diálogo o del esenciarse del diálogo exige ese oír del habla que habla en-voz, en la voz de un compañero del pensar, un compañero de andanzas, los que danzaban en el bosque, los antiguos *Akeralle* -invocación, *la danza en corro es el anillo que hace anillo al jugar al juego de los espejos* (Heidegger, 2001, p.132). Repicar. Religar. Resamblar.

Recordaras este texto: «El lenguaje, hablado desde su prevalecer y su esencia, es en cada caso el lenguaje de una tierra natal... El lenguaje es habla en cuanto lengua materna. El hablar unos con otros en el que dicha lengua es hablada, se dice en griego *διαλέγεσθαι*. Se trata de hablar unos con otros -y esto quiere decir escucharse unos a otros- selecto y en cada caso especial. Seleccionar es el sentido originario del verbo *διαλέγειν*... En el dialecto radica el esencial del lenguaje. En él radica también, cuando el habla es la lengua de la madre, lo familiar del hogar, la tierra natal» (Heidegger, 2014, 99-100).

Hay diálogo, es decir, hay reunión, *caer bajo la esencia del mundo*, ser-ahí en el replicar del juego de espejos de la Cuaternidad. Esta escucha atenta nos en-camina a un lugar pensado, ensoñado: «A fondo de cada palabra asisto a mi nacimiento» (Henri Bosco en Bachelar, 2013, p.49) y un lugar selecto, esto es «escogido, separado o distinguido», por tanto, de algún modo aun sin porqué. Dialecto-diálogo se dice, así, en un doble sentido y debemos atender al Habla en tanto *legere* que al castellano nos llega como: leer, reunir, recolectar. Ya lo habías dicho «...Lo que sustenta y dirige en el leer es la colecta. ¿En qué dirección colecta? En dirección a lo escrito, a lo dicho en el escrito» (Heidegger, 2014, p.73)

En el leer también tiene lugar el oír, la escucha de la palabra escrita [el escribiente deja en obra su pensar, su palabra, inscribe su voz] y deja en poder del lector su decir. Y, así, lo Dicho es un injerto vivo en el alma del que lee, en el pensar que reflexiona y poetiza.

De un modo extraño [aun por ser pensado] en la lengua madre como en las obras escritas hay legado un cierto «dejar-en-poder», un dar al cuidado. En la colecta esto se vislumbra mejor: en todo recolectar se presupone ese poner al resguardo o a cobijo, para ello se recolecta [es el fin de la colecta, poner al resguardo la fruta o semilla que está en su tiempo -madura-]. Quizás, lo que llamamos lengua madre, sea más fácil de comprender

¹ gourhand@gmail.com

como «cobijo» y Hogar (Hestía). Otra seña en el camino del pensar: «El hogar y el fuego del hogar, el hogar como ese dejar- morar-reuniendo y el fuego, contenido en ese orden, que ilumina hace brillar lo bien dispuesto. Lo que se retira a favor del don. El fuego del hogar se inserta en la tierra y eleva su aliento al cielo». (Heidegger, 2008, p.37).

Hestia, Mnemosyne, Artemis. Imaginar es abrirse a lo sagrado y *¿para qué poetas?*

tu voz
 en este no poder salirse las cosas
 de mi mirada
 ellas me desposeen
 hacen de mí un barco sobre un río de
 piedras
 si no es tu voz
 lluvia sola en mi silencio de fiebres
 tú me desatas los ojos
 y por favor
 que me hables
 siempre
 (Alejandra Pizarnik, 2003, Presencia)

Quizás, son ellos los capaces de escuchar el son del silencio. Pura injerencia, palabra encarnada.

Repicar.

El dialecto en-tona, templa la Voz, melodía y ritmo de una lengua, aliento que surge con fuerza del puro inflamarse [soplo] desde la tierra en el que crecen y habitan los mortales. ¿Algo se abre en-tiempo (*el tempo*)? El tiempo propio del habla que Dice *es*. Lo Dicho: indica y sitúa el lugar, entonces, adentrarse en el hablar del pensar la verdad del Ser y dejarnos apropiar por su decir es, quizás, el acto más revolucionario.

Dices, hay una fisura en el espacio-tiempo, una trisura, se piensa en y gracias a la localidad de la *tritura* en que todo es ahora convocado, se hace necesario un pararse, un reflexionar, un holgar en la *tritura*. (Peidro y Alvarado, 2021, pp. 6-7).

Ser desde su originario esenciarse en pleno quiebre (fisura). Ser en tiempo, tiempo espaciado: se da ser y se da tiempo. El disponer ensamblante de este acaecer es el espacio-tiempo que de él surge (fundación de sentido), así, el entre, el pensar del ser, es posibilitado por el despliegue del ser mismo.

Al pensar solo le queda el más simple decir de la más sencilla imagen en el mas puro callar. El primer pensar venidero tiene que ser capaz de ello (Heidegger, 2006, #32).

¿Somos capaces de ello? No aún, no permaneciendo desvinculados de todo límite: «sin límite ni pertenencia al lugar de la tierra y al espacio-tiempo del devenir del ser» (Oñate, 2021, p. 79).

Es necesario hacer sitio a la alteridad y al límite: asumiendo la mortalidad, estando abiertos a lo sagrado -lo indisponible, lo que no se da a favor de los que se da-, salvar la tierra -la permanencia-, y asumir el cielo -lo eterno- y la vida misma, el amor, el deseo, la gracia. Dejar ser en la diferencia, en lo propio desde la Diferencia misma, pero donde no hay límite no hay diferencia (Oñate, 2021, p. 80). Y el mundo se olvidó de llorar.

No se puede pensar el ser sin pensar la esencia del hombre, en la copertencia de la verdad del ser y la esencia del hombre. Pensar la diferencia de ser y ente, o preguntarse por la verdad del ser: Ser-límite, ser-espacio, ser-finitud, *Ereignis*. Estas son algunas de las cuestiones del pensar. Pensar que, cuando acaece, nos tumba y transforma: «Hacer una experiencia con algo –sea una cosa, un ser humano, un dios– significa que algo nos acaece, nos alcanza; se apodera de nosotros, nos tumba y transforma ... hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar.» (Heidegger, 2002, p.119)

Decíamos el olvido del ser y su donación y, que Pensar es religar, recordar y agradecer. Así, en esta co-relación y co-ligar [y –desde la Diferencia–], quizás, podamos pensar en la memoria y la imaginación creadora (poetizante), o, el recordar y poetizar, como topologías (*Ort*) del espacio-tiempo del lenguaje del ser. Un recordar, *reconocer que en la distancia más lejana hay una cercanía inconmensurable*, y poetizar, como el modo de habitar-cuidar (aun por ser descubierto). El esencia del hombre se apropia de su destino en el espacio-tiempo del lenguaje del Ser, se esencia en el pensar y poetizar, *es decir*, en el *entre* o en el despliegue de la verdad del Ser (*Seyn*). Un decir silente, ahí somos al son del silencio: *y me dejo hacer/ me dejo beber/ me dejo decir*².

Gracias amigo,

Madrid, 3 de junio 2021.

Bibliografía Selecta

- Alvarado, S. & Peidro, D. (2021). HUELGA. La heterodoxia en trisura en Pandemia, Globalización y Pandemia, eds. Olga Millón y Teresa Oñate. Edición Digital: [<https://www.catedradehermeneutica.org/pandemia-globalizacion-y-ecologia/>]
- Bachelard, G. (2013). La poética de la Ensoñación. Edición Digital: FCE.
- Heidegger, M. (2001). Conferencias y Artículos, trad. Eustaquio Barjau. Del Serbal.
- Heidegger, M. (2002). De Camino al Habla, , trad. Ives Zimmermann. Del Serbal.
- Heidegger, M. (2006). Aportes a la filosofía: cerca del Evento, trad. Diana V. Picotti. Biblos.
- Heidegger, M. (2008). Estancias, trad. Isidoro Reguera. Pre-textos.
- Heidegger, M. (2014). Experiencias del pensar (1910-1976), trad. Francisco de Lara. Abada.
- Oñate, T. (2021). *Escuchar a Heidegger hoy: la cuestión judía, la cuestión griega y la revolución espiritual del futuro anterior* en “Heidegger revolucionario: Crítica al capitalismo, Arte y Políticas del Ser”, Pensamiento al Margen. Edición Digital: [<https://pensamientoalmargen.com/2021/03/01/heidegger-revolucionario/>]
- Pizarnik, A. (2003). Poesía completa, ed. Ana Becciu. Lumen.

² cfr. Pizarnik, 2003, p.143.

silencio
yo me uno al silencio
yo me he unido al silencio
y me dejo hacer
me dejo beber
me dejo decir

Reseñas

Broncano, Fernando (2020). *Conocimiento expropiado. Epistemología política para una democracia radical*. Madrid: Akal. ISBN: 978-84-460-4995-1.

Reseñado por: Juan Manuel Zaragoza Bernal. Universidad de Murcia.

Recibida: 08/04/21. Aceptada: 08/04/21

Hay veces que, al leer un libro, creemos entrar en un pequeño jardín, donde todo está organizado de forma tal que nunca perdamos de vista el horizonte. Otras veces, sin embargo, la escritura se torna salvaje y, en vez de un jardín, lo que encontramos es un bosque. Con sus sendas umbrías, que transcurren entre los árboles, atravesadas por las trochas del ganado o de los animales salvajes que lo pueblan. Esta última es la sensación que tiene el lector del último libro de Fernando Broncano, la de encontrarse, repentinamente, en medio de una arboleda, persiguiendo una presa escurridiza y apenas vislumbrada. Sin embargo, y este es el mérito del autor, cuando lo terminas descubres que ninguno de los pasos que has dado para alcanzar tu destino ha sido innecesario. Y esto, en un libro de más de 400 páginas, es todo un logro.

El libro se divide en tres partes. En la primera, compuesta de cuatro capítulos, el autor nos presenta su tesis principal: el conocimiento es una parte central de la estructura social y la epistemología un aspecto fundamental de la modernidad. Una idea que ya se encuentra en el libro de Steven Shapin y Simon Schaffer *Leviatán y la bomba de vacío* (Shapin & Schaffer, 2005), fundamental para los estudiosos de la ciencia, pero mucho menos citado en el área de la filosofía política.

Broncano presenta la modernidad como un proyecto epistémico nacido de un fracaso: el del humanismo, cuyas ansias de libertad se ahogan en la sangre derramada durante las Guerras de Religión. A partir de este descalabro se originaría una «reacción a la derrota del posibilismo», que resultaría revolucionaria. Es lo que conocemos como modernidad o pensamiento ilustrado.

Una modernidad articulada alrededor de una promesa que tendría dos caras: por un lado, se garantiza la seguridad gracias al pacto político (este es el papel de Hobbes), y por otro se garantiza la posibilidad de conocimiento cierto (este sería el papel de Descartes), que nos emanciparía de la sujeción a los designios de la naturaleza. Esto es lo que Broncano llama, de forma muy certera, la *anomalía de lo humano*.

Las consecuencias de este descubrimiento, de esta anomalía, conforman toda la modernidad y atraviesan las filosofías de Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche... hasta el punto de que casi podríamos decir que el proyecto moderno no es otra cosa que el intento de «hacerlo funcionar». De que todo encaje con esa *anomalía*: que sólo el ser humano tenga capacidad de agencia. Si se atreve, eso sí –y esta es la provocación kantiana–, a conocer. Es por eso, señala Broncano, que toda epistemología es política, ya que el proyecto moderno se derrumbaría como un castillo de naipes si no fuera por esta *división del trabajo*.

La segunda parte del libro se centrará, durante tres capítulos, en explorar las implicaciones de esta propuesta. Para ello, tras dedicar los últimos dos capítulos de la primera parte a hacer un recorrido por los últimos cincuenta años de historia de la epistemología analítica, introduce los conceptos de injusticia epistémica y el de epistemología de la resistencia. Traer este debate a España es, posiblemente, uno de los grandes méritos del libro. ¿De qué hablamos cuando hablamos de injusticia epistémica? El término, acuñado por Miranda Fricker en 2007, designa aquellas situaciones en las que «a wrong [is] done to someone specifically in their

capacity as a knower» (Fricker, 2007, p. 1). Se aleja así de quienes la interpretan como una forma más de injusticia distributiva, esta vez respecto a bienes epistémicos como la información o la educación.

Fricker se centra en dos tipos concretos de injusticia: la injusticia testimonial (aquella en la que el oyente pone en duda, debido a sus prejuicios, la capacidad del hablante de dar un testimonio cierto) y la justicia hermenéutica (previa a la anterior, consiste en la existencia de un vacío en los recursos interpretativos de un colectivo que pone a alguien en una posición de desventaja a la hora de interpretar sus experiencias sociales). Broncano no sólo da cuenta del análisis de Fricker, sino que explica de forma exhaustiva el tránsito producido desde una epistemología analítica de corte tradicional a esta nueva corriente que, sin abandonar las herramientas desarrolladas por la generación previa, sí han introducido un interés por la justicia y la política que en ellos se encontraba ausente. Y, sobre todo, un cambio en el objeto de atención, que ya no es el sujeto individual sino una comunidad de individuos (Broncano, 2020, p. 207).

Broncano complementa las tesis de Fricker con las contribuciones del libro *The Epistemology of Resistance*, cuyo autor, José Medina, introduce conceptos tan influyentes como los de *héroe epistémico*, *ignorancia activa* o *resistencia epistémica* (José Medina, 2013). Broncano hace buen uso de esta obra, resultando especialmente brillante su análisis de la producción organizada de ignorancia como una de las formas de injusticia epistémica que tiene, además, una finalidad concreta al servicio del sistema: garantizar su reproducción.

Estas lagunas de conocimiento son dispositivos componentes estructurales de la sociedad que tienen funciones sistémicas: ayudan a reproducir la sociedad existente y sus formas de dominio (Broncano, 2020, p. 290).

La tercera parte del libro, dedicada a exponer la idea de una democracia epistémica, resulta, con mucho, la más vibrante. La propuesta de Broncano, con claras resonancias mertonianas, pasa por entender el conocimiento como un bien común y la democracia como la mejor forma de gestionarlo. Su defensa contundente y razonada de ambos principios no deja a nadie indiferente, y si el análisis del primero es pormenorizado, la exposición del segundo es apasionada y brillante. El último capítulo del libro es de largo el mejor de todos, al menos en mi opinión. Posiblemente el más corto, pero también el más certero, Broncano nos lleva desde la antigua Grecia, donde asistimos a ese acto fundacional de la filosofía occidental que fue la condena de Sócrates, hasta las críticas actuales a la democracia realizadas por aquellos que entienden que países con sistemas autoritarios tienen una ventaja competitiva respecto a las democracias. Y lo hace, además, trazando la continuidad existente entre ambos: sabemos que Platón (y tal vez Sócrates) estarían de acuerdo con los segundos, ya que las raíces de la *epistemocracia* se encuentran en la propuesta platónica del *rey filósofo*. No me cabe duda de que Platón estaría del lado de los que reclaman, hoy mismo, la necesidad de un capitán para un país que, según dicen, va a la deriva.

Frente a esta tradición autoritaria, Broncano rescata la que, coincido con él, es la propuesta democrática más interesante y radical de la filosofía del siglo XX: la democracia como un experimento inacabado, de John Dewey. Y es en la propuesta del filósofo de Vermont donde Broncano toma impulso para realizar una defensa de la democracia vinculada a las ideas de experiencia y comunidad. No sólo como algo con un valor «en sí mismo», sino como *la mejor forma posible* de gestionar el conocimiento, ese bien

común. Y aquí vuelve a ser relevante el ejemplo de la democracia ateniense, que fue capaz de detener al mayor de los imperios (el persa) y de influir en su contexto geopolítico durante años, gracias a su capacidad de gestionar innumerables saberes. Que Temístocles, el vencedor de Salamina, fuese hijo de un inmigrante no es una casualidad. Atenas, con sus muchos fallos e imperfecciones, sigue presente en todas nuestras reflexiones sobre la democracia.

El libro de Broncano resulta fundamental, sin lugar a dudas, por esta defensa radical de la democracia, pero aporta otros muchos aspectos llamados a formar parte de nuestros debates en los próximos años. Al mismo tiempo, sin embargo, no dejo de tener la sensación de que, posiblemente, el libro hubiera sido mucho más efectivo si se hubiera centrado más, si se hubieran desbrozado los caminos y marcado las sendas. Si se hubieran cubierto las trochas y reconfigurado el terreno. Resulta difícil, muchas veces, seguir al autor y partes del libro resultan redundantes. Se echa aquí en falta una labor de edición más exhaustiva, que también resulta evidente en las múltiples erratas que pueblan el texto. No se trata de corregir algunos errores ortotipográficos, sino de casos en

que una misma cita se repite de una página (240) a otra (242) y que, como añadido, repite la misma frase dos veces dentro de la misma cita. Estos errores deberían corregirse de cara a una segunda edición.

Nada de esto resta valor, en todo caso, a la obra de Fernando Broncano, a la que seguro recurriremos más de una vez a la hora de defender la mejor forma de cuidar lo común que hemos sido capaces de darnos, aunque sea, también, la más frágil. Para defender la democracia, en definitiva, de una forma radical.

Referencias

- Broncano, F. (2020). *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*. Akal.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing / Miranda Fricker*. Oxford University Press.
- José Medina. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press.
- Shapin, S., & Schaffer, S. (2005). *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Universidad Nacional de Quilmes.

Fernández-Savater, Amador (2020). *Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política*. Editorial NED (Nuevos Emprendimientos editoriales). ISBN: 9788418273032

Reseñado por: María García Pérez. Universidad de Granada.

Recibida: 08/04/21. Aceptada: 08/04/21.

Hay, al menos, dos modos de leer un libro. Uno, claro, es el modo tradicional: leemos de inicio a fin esperando que en el principio se nos ofrezca una introducción al tema, una especie de idea premisa que guíe la lectura posterior; luego, un desarrollo de la misma en el grueso del texto donde, además, se exploran los matices y las implicaciones; y, por fin, un último capítulo a modo de conclusiones en el que aquella idea primera queda, por así decirlo, reforzada. Este modo de lectura constituye una suerte de esquema axiomático por el cual se parte de una especie de verdad afirmada de antemano que posteriormente se va demostrando a través de diversos argumentos en torno a ella, con el objetivo de extraer un resultado en que dicha máxima introductoria alcanza su confirmación. ¡Un primer principio del que derivar todo lo demás! ¡la jerarquía de la Idea! ¿No es este el modo de pensar que ha atravesado toda la Historia de Occidente desde Platón? Gilles Deleuze puso nombre a esta estructura que nos organiza de forma soterrada: un árbol, un sistema arborescente en el que de la Idea crecen filiaciones que dan la falsa impresión de multiplicidad, de diferencia. Frente a esta jerarquía preñada de identidad, Deleuze sitúa el rizoma: germinación masiva en horizontal que tiende líneas de fuga y que, así, genera verdadera diferencia. Este es el modo de acceder que creo más adecuado para la obra de Amador Fernández-Savater que aquí

reseñamos. Como quien tira una piedra a las aguas mansas para hacer crecer círculos concéntricos en torno al primer impacto, la idea principal se encuentra en el medio del libro. Una idea que es idea-fuerza en un sentido muy preciso: quiere crear ondas expansivas, hacer vibrar, propagarse. Ondas que, ellas mismas, constituyen nuevas «pedradas» que crean más y más ondas hasta perder ese centro en una multiplicidad de agitaciones que valen por sí mismas, de elementos diferenciales que se conectan disyuntos afirmando una potencia que altera a quien lee: imágenes, situaciones, historias, acontecimientos, conversaciones, pensadores (Benjamin, Agamben, Badiou, Foucault, Gramsci, Rancière, François Jullien, Rozitchner, Glucksmann o Segato), etc.

Amador siempre ha pensado la tarea filosófica de forma situada, esto es, respondiendo a problemas concretos, a problemas que nos afectan y nos afectan colectivamente. En este sentido, para Savater la Filosofía no es o no debería ser una colección de ideas abstractas que no tocan el suelo del presente, que se habrían dado a lo largo de la Historia y que se repiten desde una suerte de erudición elitista engordando currículums académicos. Esto es lo que produce la arborescencia: de un lado, coloca a cada pensador en el lugar propicio de un canon académico y de una jerarquía en la institución filosófica; de otro, hace que las ideas cobren una abstracción que no llega a morder la

realidad (o la realidad a morderlas a ellas para hacerlas germinar y crecer). La Filosofía debe ser *Filosofía pirata*: una actividad que, a su juicio, se inicia por fuera de la filosofía ya constituida, de sus conceptos canónicos. Un modo de pensar que ha de arrancar desde problemas extrafilosóficos o previos a su conceptualización filosófica. De ahí que se proceda a su abordaje: abordar la filosofía como los piratas abordaban un barco cargado de tesoros, es decir, por la fuerza, en este caso, por la fuerza de los problemas que nos afectan y nos mueven, que mueven el pensamiento, pero también a los cuerpos. Por eso, en este libro los filósofos se mezclan con las situaciones y con los amigos, con las conversaciones y con las experiencias vividas.

Filósofo pirata, Amador golpea el árbol para crear ese centro centrífugo, centro descentrado o urdimbre rizomática que nos hace transitar por una multiplicidad de lugares inesperados, pivotando al rededor de los matices de lo que él denomina *paradigma de gobierno* y *paradigma del habitar*. Gobernar o habitar, poder estabilizante o potencia dislocadora: ahí se juega la posibilidad de dotarnos de una nueva mirada en torno a la *revolución* y, por tanto, en torno a un nuevo *nosotros*, una nueva forma de entender al *enemigo*, la *organización*, la *estrategia*, las *tácticas* o el *conflicto*, términos que dan nombre a los capítulos del libro. Pero, para ello, Fernández-Savater tiene que proceder, como decimos, trastocando la mirada, también la suya. Devenir *niño perdido* y colocarnos en ese enfoque. Niños perdidos que parten de la más absoluta de las vulnerabilidades, de la impotencia y del desconcierto. Niños que, por serlo,

nada pueden, pero que, también por serlo, están en condiciones de inventar, de crear nuevos juegos, nuevas reglas. De desorganizar y romper, de llorar hasta acabar riendo, de reír hasta contagiar a los demás con sus risas. Niños que, por serlo, nada saben pero que, por eso mismo, están en condiciones de reinventar el saber, de reinventarlo todo. ¿Quiénes son? Es otra forma de nombrar ese 99% del que hablaba el 15M.

La cuestión de los niños perdidos concuerda además con otra característica de la obra. Porque se podría decir que no hay ahí un sólo autor, un sujeto-autor, un padre-escritor hablando desde un púlpito-libro a los lectores. Al contrario, el libro es absolutamente abierto, una invitación a revolver las piezas del tablero y a reinventar los caminos previstos, los movimientos dispuestos. En concreto, el tablero compuesto y organizado por el *paradigma de gobierno*, por la representación del poder político y por el pensamiento en torno a la revolución que sólo encuentra en ella la ganancia de eso precisamente, de representación y de poder. Habitar no es gobernar en la medida en que no se pretende ahí que las fuerzas confluyan y se acomoden a un modelo y una meta predeterminadas. Habitar no es gobernar porque no se trata de encontrar identidades que representen, porque no se trata de volver a establecer jerarquías de mando. Porque, en definitiva, no se sustituye un poder por otro dejándonos, de nuevo, en la impotencia. Al contrario, habitar es acompañar y devenir con una fuerza destituyente capaz de hacer emerger una nueva forma de relación, de concepción y de praxis de lo político.

Para profundizar en la posibilidad de ese nuevo *paradigma del habitar*, en la obra se propone una valiosa reflexión en torno al tiempo y la memoria. *Reimaginar* supone allí recrear el pasado encontrando en él fuerzas vivificantes que sirvan para el presente y el futuro: pretéritos que se des-congelan para traernos porvenires abiertos. En este sentido hay algo de Walter Benjamin atravesando todo el libro: *Iluminaciones*, palabra para interrumpir el ciclo de la dominación impuesta en el *paradigma de gobierno*. Ese Benjamin que influyó fuertemente en algunas ideas centrales de Giorgio Agamben, por cierto, citados ambos en el libro. Y de ahí esa *potencia destituyente*, así como la distinción entre poder y potencia. Desplazamiento del *gobernar* hacia el *habitar* en el que Savater perfila la articulación entre una afirmación creadora, primera y gestante respecto de lo instituido, y una negación, un dique o *veto* que Raquel Gutiérrez describió con ocasión del 25S, y que se establece frente al poder ensimismado y sus dinámicas de exclusión, violencia y desigualdad.

Ahora bien, ese *nosotros* sublevado, que afirma y que frena, que crea y destituye, esos niños-99%, es distinto al «sujeto revolucionario» clásico, siempre delimitado frente a un «ellos», a un otro-enemigo. Encontramos, así, otro nudo de encuentros disyuntos en el que destaca la entrevista a Juan Gutiérrez, de la Asociación 11M Afectados por Terrorismo y de la Red Mundial de Afectados por Violencia Política. Gutiérrez pone sobre la mesa la posibilidad de «políticas sin construcción del enemigo» para que sea «posible afectar, tocar al otro, hacer un

engarce con él» (p. 171). Siguiendo esa línea, la entrevista a Ali Abu Awwad, palestino implicado en el Círculo de Padres y que, con una historia durísima a sus espaldas, es capaz de hablar de la «fuerza de la resistencia no violenta» (p. 181) como única vía eficaz para la construcción y la consolidación de la paz y la libertad más allá del odio y las armas, de las víctimas y los victimarios.

A esta altura es inevitable referirse también al análisis de Amador sobre Lawrence de Arabia, un general inglés que deviene, que se transforma a su contacto con la multiplicidad de tribus árabes, todas ellas heterogéneas entre sí, para hacer frente a los turcos. Se trata de dejar a un lado la lógica guerrera para asumir las propias debilidades como palanca, es decir, convirtiéndolas en fuerzas: la fuerza de la dispersión, del cuidado de los otros y de la aspiración a la libertad. Esto último resulta importante porque, como dijimos, no se trata de ganar para sustituir un mando por otro (en el caso de Lawrence, el de los turcos por el de los ingleses), sino de alcanzar una afirmación de la propia vida, de una vida feliz donde las decisiones que afectan al común se toman en común, parafraseando al historiador Valerio Romitelli, otro de los entrevistados en el libro a propósito, esta vez, de la experiencia de los partisanos.

Todo esto tiene que ver, desde luego, con esa *fuerza vulnerable* de la que Amador ha hablado en otros lugares. Los árabes aplastados por los turcos o los partisanos en medio de la ocupación nazi son imagen, renovada en las letras del libro, actualizada en su (im)potencia, de un malestar que, en lugar de victimizarse, planta cara. *Fuerza*

vulnerable que propicia lo que Jacques Rancière, también entrevistado en el libro, llama otro «reparto de lo sensible» (p. 148), en el cual al otro-enemigo no se le vence por oposición hostil, a base de golpes estratégicos, sino «privilegiando la diferencia de formas de pensamiento, de vida y de acción» (p. 143), esto es, en la acción que hace emerger procesos subjetivadores que trenzan lo individual y lo colectivo en el horizonte de la igualdad. Por tanto, proceso de subjetivación que las más de las veces no pasa por la espectacularidad de los grandes tumultos. Aquí, otra línea de fuga más, esta vez por boca del sinólogo y filósofo François Jullien, quien, a través de una perspectiva oriental, expone su idea de las «transformaciones silenciosas» (p. 243), esas microtransformaciones o desplazamientos menores que se producen en cada uno, en su forma de mirar el mundo y en su forma de actuar y de vivir en él, y que son condición de posibilidad de cualquier transformación mayor.

En suma, Amador, en este crisol, pone en valor *lo menor*, aquello menor que, decía Deleuze, no tiene que ver con el número, sino con la diferencia, con un deseo otro no apresado por el neoliberalismo capitalista ni por los dispositivos de poder generados en el vínculo entre aquél y las democracias contemporáneas. Un deseo otro para una revolución también otra, donde las derrotas no sean fuente de angustias, impaciencias y frustraciones depotenciadoras, sino lugares para detenerse a cuidar aquello que se abrió en el acontecimiento emancipador, aquello que nos hizo devenir otros, allá donde «somos y no somos lo que somos» (p.

384). Apertura permanente a posibles alternativos que nos hace imaginarlos y experimentarlos en el común, de forma colectiva y, a la vez, situada.

Cierra a modo de epílogo, si es que se puede hablar de cierre en este libro, una bellísima entrevista de Amador a Rita Segato. Reflexión en torno al feminismo, la revolución y la pandemia. Términos que Segato conecta en el colofón de una «ética de la insatisfacción» para «ir pisando completamente a tientas en el terreno radicalmente desconocido que se llama futuro» (p. 377). A tientas, esto es, parafraseando al propio Savater, sin el recurso a vanguardias que planifiquen de antemano algún supuesto futuro ideal y completo. Pero armados en la retaguardia de los cuidados al acontecimiento, habitando sus grietas respecto de lo real impuesto, de los posibles acotados y convertidos en cárcel. Grietas de las que está plagado este libro difícil de reseñar, caleidoscópico y heterodoxo. Exquisito desborde, alboroto incontenible que parece urdido entre tiendas de campaña y asambleas, como recién sacado de la Puerta del Sol del Madrid de hace 10 años o de cualquier otra plaza de aquella *Spanish Revolution* que aún nos interroga y nos subvierte.

Angel, Katherine. (2021). *El buen sexo mañana. Mujer y deseo en la era del consentimiento*. Barcelona: Alpha Decay. ISBN: 978-84-122901-7-2

Reseñado por: Maria Medina-Vicent. Universitat Jaume I.

Recibida: 15/06/2021. Aceptada: 15/06/2021

Después de *Daddy Issues. La figura del padre en la cultura contemporánea* (Alpha Decay, 2020), Katherine Angel vuelve a lanzarnos un tema provocativo con su obra *El buen sexo mañana. Mujer y deseo en la era del consentimiento*, donde pone en duda el potencial de la cultura del consentimiento como fuente de satisfacción sexual, liberación y empoderamiento de las mujeres. Tomando como título de su última obra las palabras de Michel Foucault en *La voluntad de saber*, Angel trata de ponernos sobre aviso de una asunción generalizada: la certeza de que hablar sobre sexo equivale a liberación y que el silencio al respecto equivale a represión. En su obra, dicha autora tratará de poner en duda esta lógica discursiva tan presente en las sociedades contemporáneas, reflexionando sobre conceptos como el consentimiento, el deseo, la excitación y la vulnerabilidad.

Su primera parada se centra en los discursos «Sobre el consentimiento» (pp. 13-58), donde abre su reflexión exponiendo la que será la cuestión central a pensar en su obra, esto es, las contradicciones y riesgos que se derivan de una cultura del consentimiento basada en el autoconocimiento y la expresión verbal del deseo femenino. Parte pues de la identificación de los dos requisitos que se han establecido en el imaginario cultural actual para la consecución del sexo satisfactorio de las mujeres: consentimiento y autoconocimiento (p. 19), y aborda cómo estos dos requisitos se entretajan para configurar una realidad arriesgada para las mujeres en el campo sexual. Veamos cómo define Angel la cultura del consentimiento, eje central del libro:

En lo que llamaré «cultura del consentimiento» –la extendida retórica

que afirma que el consentimiento es la clave para transformar los males de nuestra cultura sexual–, la verbalización explícita de la mujer sobre sus deseos se exige tanto como se idealiza, se reclama impertinentemente como señal de progresismo político (p. 20).

En la cultura del consentimiento la mujer debe saber lo que quiere, pedirlo a su pareja sexual y consentirlo de forma explícita y verbal. Algo que a primera vista puede parecer sencillo y una pieza clave en el camino hacia la igualdad sexual entre mujeres y hombres, se nos muestra como un complejo constructo sobre el que cabe reflexionar, y que contiene tanto potenciales, como riesgos. Y es que, tal y como apunta Angel, verbalizar el deseo sexual no es una garantía del placer, y en muchos casos, no resulta sencillo saber qué es lo que se desea en cada momento, además de que esto puede cambiar repentinamente en función de la situación. Sumada a estas cuestiones, cabe tener en cuenta que el deseo de la mujer la hace vulnerable, porque en muchas ocasiones se utiliza en su contra. Por ejemplo, en los casos de violación, donde el historial sexual de la mujer y la expresión de su deseo son frecuentemente utilizados para «demostrar» que la violencia y la coacción han sido justificadas.

En este sentido, Angel enmarca la cultura del consentimiento dentro de la cultura de la confianza, y tomando algunas de las apreciaciones de Rosalind Gill y Shani Orgad (2015), apunta a los núcleos conflictivos de los que se nutre esta idea de la expresión del deseo femenino como vía para el empoderamiento. Y es que en dicha cultura, se alientan las cualidades

individuales de las mujeres y su asertividad, la capacidad de expresar, de hablar alto y tener coraje, cualidades que también son indispensables para el feminismo actual. Pero son estos mismos llamamientos para la expresividad los que pueden tener consecuencias en la vida y los cuerpos de las mujeres, algo que se deja de lado en estos discursos, demasiado centrados en una visión entusiasta, y poco consciente de las estructuras de dominación, del empoderamiento sexual. De hecho, «muchas veces las mujeres son castigadas por las mismas actitudes sexuales asertivas que se las anima a encarnar» (p. 32). Porque dicho empoderamiento y asertividad sexual a las que se empuja a las mujeres en la cultura del consentimiento, puede volverse en su contra, si no se atiende a la dimensión estructural y colectiva de la violencia y la desigualdad de género.

En este marco, Angel señala que antes de que se extendiese el discurso del consentimiento positivo, prevalecía el lema «no es no». Con el consentimiento positivo, el énfasis se situó en el acuerdo a la hora de mantener relaciones sexuales y en la importancia del sí. Cabe señalar que este discurso emerge y arraiga en la década postfeminista, centrada en el autoconocimiento y la aserción femeninas (McRobbie, 2009). En relación, autoras como Katie Roiphe y Laura Kipnis y Weiss ponen en duda el carácter progresista de una cultura sexual femenina que niega la capacidad de expresar sus deseos. Subrayan la fortaleza y la capacidad de las mujeres para negarse a realizar prácticas sexuales que no deseen. Estas autoras proponen el tema del «sexo insatisfactorio» y entienden que las mujeres deben aprender a asumir que esto les puede suceder de forma frecuente a lo largo de su vida sexual. No obstante, Angel apunta que estas posiciones tienden a situar la gestión de los riesgos que entraña cualquier relación sexual,

casi exclusivamente sobre los hombros de las mujeres, pasando por alto cuestiones estructurales como la mayor violencia que padece dicho grupo o el hecho de que en nuestra cultura ha existido un énfasis en la satisfacción del placer masculino. Falta, por tanto, determinar y explicitar qué condiciones son las promotoras de ese «sexo insatisfactorio», y es que, como apunta Angel: «El sexo insatisfactorio surge de unas normas de género en las que la mujer no puede buscar el sexo de forma igualitaria y en las que el hombre tiene derecho a la gratificación a toda costa» (p. 43).

Para terminar este capítulo, nuestra autora concluye en la necesidad de reconocer que no siempre sabemos lo que deseamos y que, si lo sabemos, este deseo no es inalterable ni inmutable. Además, apunta a una cuestión clave, y es que el problema del consentimiento entendido como un contrato puede llegar a ignorar el hecho de que las relaciones entre las personas no son equitativas, y que el consentimiento como única fuente de discernimiento de si el sexo es satisfactorio o no, puede llevar a una concepción completamente neoliberal del mismo. Por eso es necesario distinguir de forma fundamental el consentimiento del entusiasmo.

Una vez abordado el consentimiento, Angel se adentra en el segundo capítulo titulado «Sobre el deseo» (pp. 59-90). Parte de la concepción evolutiva que se le ha dado a las sexualidades masculina y femenina, situando en los hombres el impulso sexual frustrado que justifica la coacción a las mujeres (p. 60). Para comprender el inicio del camino hacia la búsqueda de la igualdad sexual entre mujeres y hombres, la autora nos retrotrae a la sexología de posguerra (años 50 y 60 del siglo XX en EEUU), cuando los sexólogos Williams Masters y Virginia Johnson se encargaron de estudiar las semejanzas entre la sexualidad de mujeres y hombres. Identi-

ficaron así un ciclo de actividad sexual supuestamente universal con diferentes etapas: excitación, meseta, orgasmo y resolución. Detectaron, además, analogías explícitas en el campo fisiológico y el deseo para hombres y mujeres. De este modo, se oponían en cierta medida a las lecturas neo-freudianas que pug-naban, por ejemplo, la represión del clítoris y la búsqueda de la maduración vaginal como cimientos de una femi-nidad correcta. Pero uno de los pro-blemas centrales que se derivó de la identificación del HRSC (siglas en inglés del ciclo) fue el hecho de que aquellas mujeres que no desarrollaban o interrumpían las diferentes etapas de las que se compone el ciclo, se las diagnós-ticaba como disfuncionales sexuales.

En este marco de investigaciones que trataban de demostrar una cierta igualdad entre la sexualidad de mujeres y hombres, cabe introducir el tema del deseo, en concreto, la idea de que el deseo es menor en la mujer debido a las diferentes necesidades o inquietudes que esta tiene respecto al hombre. En este sentido, son muchas las lecturas que se han elaborado sobre esta premisa, entre ellas, a destacar la de Rosemary Basson, quien apuntó a la posibilidad de que, en el caso de las mujeres, se experimente primero la excitación y después el deseo, y no al revés (como se suele atribuir a los hombres). Es decir, es posible que las mujeres atiendan más a las condiciones sobre las que se da la relación, la seguridad, la confianza, la dinámica de poder, etc. que a otras cuestiones. Este componente contextual del deseo resulta, desde el punto de vista de Angel, vital para activar el deseo sexual en las mujeres. En cierto modo, la autora está atacando el modelo del deseo receptivo que ha sido asignado a las mujeres y proponiendo una reflexión importante, y es que, si la hetero-sexualidad masculina encaja mejor con la idea del impulso biológico es porque se dan las

condiciones culturales para su promoción, mientras que la sexualidad femenina se fiscaliza y castiga de forma reiterada, teniendo que atender las mujeres de una forma mucho más concisa al contexto y las condiciones en que se producen las relaciones sexuales.

En el tercer capítulo de la obra titulado «Sobre la excitación» (pp. 91-118), Angel introduce la cuestión de la excitación sexual femenina y cómo es leída socialmente. Así pues, parte de la siguiente premisa: si las mujeres no son capaces de expresar de forma clara su deseo sexual, entonces, ¿cómo se sabe que tienen dicho deseo? La respuesta se encuentra en las reacciones físicas y corporales de dichas mujeres, por ejemplo, en la lubricación vaginal. De hecho, tal y como apunta la autora, el hecho de que una mujer tenga dicha reacción fisiológica en el momento de una agresión, se ha utilizado en juicios por violación para invalidar a la víc-tima. Por tanto, podemos identificar fácilmente que se produce una asociación irremediable entre las reacciones físicas del cuerpo y el deseo sexual de las mujeres, de forma ciertamente reduccionista. Angel trata de ampliar esta cuestión, aludiendo que las reaccio-nes físicas son solamente esto, «reaccio-nes». Es decir, que hay una diferencia y distancia entre la excitación genital y la sensación subjetiva de excitación que pueda tener una mujer: «las reacciones de sus cuerpos no se corresponden con lo que dicen sentir» (p. 94). Así pues, la excitación genital no aporta información completa sobre la sensación subjetiva de las mujeres respecto a su excitación y deseo sexual, inferir lo contrario resultaría equivocado y puede ser utilizado con fines violentos y coactivos contra dicho grupo.

Angel termina su reflexión con un alegato «Sobre la vulnerabilidad» (pp. 119-144). En la última parte de la obra, la autora trata de subrayar una visión del

sexo, no solamente como algo excitante y satisfactorio, sino como algo que atañe a nuestros miedos más profundos, a nuestras inseguridades. Algo que nos vuelve vulnerables, porque el miedo y la amenaza también forman parte del sexo y del erotismo, ignorar esto puede resultar contra-productivo. Al mismo tiempo, apunta que resulta más que lógico que tengamos a poner límites y que, como mujeres, tengamos reparos hacia la vulnerabilidad y la receptividad, esto es debido a las numerosas experiencias de violencia que hemos sufrido. Y es que renunciar a tener el control en el seno de una relación sexual es algo arriesgado en el marco de las relaciones de poder actuales.

La autora pone en valor las negociaciones, las conversaciones, más allá del consentimiento, la apertura hacia los demás, a su deseo, y al nuestro: «Recibir el deseo de otro, sorprenderse ante el deseo de otro, es un ejercicio de confianza mutua y negociación del miedo» (p. 126). También señala que resulta igualmente necesario reivindicar la vulnerabilidad de los hombres en el sexo, ya que, en su caso, el fracaso sexual también se evidencia de forma clara en dos cuestiones: la capacidad de mantener una erección y la eyaculación. La presión también está presente para ellos a la hora de mantener una relación sexual, por tanto, resulta necesario para ambas partes subrayar que la falta de poder no es un fracaso, y que en el sexo, todos estamos a merced de alguien, esto implica reconocer su y nuestra vulnerabilidad, los deseos que tenemos de reconocimiento por parte del otro. Porque, tal y como apunta el teórico Leo Bersani (1987), resulta imposible controlar el mundo más allá del yo, en el sexo, nos volvemos infantiles, dependemos del otro, estamos indefensos en la búsqueda del goce mutuo.

En conclusión, Angel afirma que el deseo sexual femenino es, en cierta medida, incognoscible. Pero afirmar esto

puede acarrear problemas, ya que podemos sentirnos coaccionadas a hacer algo que realmente no deseamos, por no saber con certeza qué es, o por miedo a las sanciones sociales que el reconocimiento de lo que realmente deseamos pueda traernos más tarde. En este sentido, la reivindicación de unas relaciones sexuales donde se acepte que somos seres vulnerables puede ser un paso para poner el acento en las conversaciones y negociaciones, en afirmar que nuestros deseos remiten a los de las otras personas, o adquieren sentido en las relaciones que con esta/s establecemos. Comprender qué es lo que queremos y estar dispuestas a responder a los cambios que se den en dicho deseo, porque por lo que se refiere al sexo, nada es inalterable.

Referencias

- Angel, Katherine (2020): *Daddy Issues. La figura del padre en la cultura contemporánea*. Barcelona: Alpha Decay.
- Bersani, Leo (1987): "Is the Rectum a Grave?", *October*, 43, 197-222.
- Foucault, Michel (2002): *La voluntad de saber*. México DF: Siglo XXI.
- Gill, Rosalind y Shani Orgad (2015): "The Confidence Cult(ure)", *Australian Feminist Studies*, 30(86), 324-344.
- McRobbie, Angela (2009): *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture, and Social Change*. London: Sage.