

RESEÑAS

AGATA BAĞ (coord.). *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia*, México & Buenos Aires: SB editorial-Universidad Autónoma del Estado de México, 244 pp.

*Giovanni Perea Tinajero**

Comprender el mundo y simultáneamente habitarlo implica preguntarse por su sentido, el sentido de la vida y el sentido de estar en él. Cuestiones que se perturban en el peor de los casos a partir de la experiencia directa o indirecta de la violencia. Una de las vivencias límite que cuestiona el sentido del mundo y nos orilla a replantear sus fronteras. En este tenor, el libro que coordina Agata Bağ ofrece una variada compilación de textos que se concentran en una meditación con distintas perspectivas sobre el fenómeno de la violencia. Al leerlo surgen preguntas como ¿qué puede decir la filosofía sobre la violencia?, ¿cuál es el sentido del mundo frente al acontecimiento violento? y en específico, ¿por qué pensar filosóficamente a la violencia?

Las fronteras del sentido es el tercer número de la serie del proyecto editorial MEDEA (Mujeres científicas, artistas, humanistas, educadoras, y académicas de Iberoamérica). Editado por los sellos SB editores y la Universidad Autónoma del Estado de México, es resultado del trabajo realizado en el Seminario de Estudios interdisciplinarios sobre Violencia Sexual. Este seminario, coordinado por Marcela Venebra, forma parte de las actividades del programa VIVAS dedicado a atender las dinámicas de violencia que se viven en México. El texto abre una reflexión variada sobre la violencia desde distintas aristas de pensamiento que se han agrupado en cuatro partes: «Estructuras de la violencia», «La vulneración del cuerpo», «Violencia y racionalidad» y «Contextos de violencia». Cada parte sugiere una tematización distinta desde la propia conceptualización del fenómeno violento. El orden de estas partes invita a pensar deductivamente tal acontecimiento; desde categorías generales, las ideas sobre el cuerpo, hasta casos y contextos muy específicos.

* Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. E-mail: gpereatinajero@gmail.com, Dirección: Av. Industrias #101-A Fracc. Talleres CP 78399, San Luis Potosí, S.L.P., México.

La primera parte ilustra las estructuras de pensamiento que permiten hacer de la violencia un problema filosófico. Aquellas que nos dejan comprender a la violencia como un fenómeno posible de ser pensado. La historia occidental en muchos casos ha puesto a la violencia como un asunto vinculado con lo irracional de la humanidad. Sin embargo, la propia historia también muestra que se trata de un ejercicio humano y en cuanto tal, racional. De ahí que el primer escrito, de Sara Henämaa y James Jardine, muestre una idea de la violencia cuestionada por la noción de lo humano. Este capítulo, traducido del texto original «Objetivation, Inferiorization and Projection in Phenomenological Research on Dehumanization» (2021)¹ por la propia coordinadora Bağ, suscita a pensar ¿cómo es que se genera el objeto de la violencia si no es a partir de la idea de la deshumanización?, y también ¿cómo pensamos o concebimos un ejercicio violento? Estas preguntas intentan sostener la posibilidad racional de pensar la violencia, es decir, marcan y cuestionan las propias estructuras de pensamiento que parecen por momentos inestables ante este fenómeno. En este sentido, una de las maneras particulares de pensar la violencia es la siguiente propuesta, en el texto de Ignacio Quepons acerca de la vulnerabilidad. Para el autor la violencia expone la situación de vulnerabilidad que aparece en una persona frente a una amenaza latente o patente. Con ello reflexiona sobre la manera en que aparecen los efectos de la violencia en una víctima. Por otro lado, el texto de Sergio Pérez Gatica, propone pensar un fenómeno violento como un ejercicio de fuerza. Para él, la violencia representa un ejercicio de correlación en el cual hay un reconocimiento de su objeto en tanto que víctima. Es decir, supone una reflexión en torno a lo que denominamos daño desde la fuerza que ejerce un agente sobre un paciente. En la violencia hay alguien que la ejerce y otro que la recibe.

En la segunda parte se exponen ideas sobre el cuerpo que se cuestionan cuando entran en relación con ideas sobre la violencia. ¿Qué es el cuerpo frente a la violencia?, ¿qué cuerpo concebimos en tanto que objeto de violencia?, son algunas preguntas que emergen al leer el texto de Elizabeth A. Behnke, desde un análisis fenomenológico de la conciencia cinestésica. La autora hace una reflexión a partir de un esbozo sobre los efectos de la violencia en el cuerpo y su duración. ¿Cuánto duran los efectos de la violencia? y ¿cuánto dura el daño en una víctima? Behnke nos permite pensar en el daño irreparable, en la cicatriz o el trauma que constituyen la consumación de un ejercicio de violencia. Siguiendo el hilo de esta reflexión está el texto de Debra Bergofen quien piensa el caso de la violación

¹ En Kronfeldner, M. (ed.). *The Routledge Handbook of Dehumanization*, Abingdon-On-Thames: Routledge [N. E.].

y el daño que deja en el cuerpo. El cuerpo aparece expuesto a la violencia, bajo ciertas circunstancias que condicionan su vulnerabilidad ante la violación. En esta misma línea de pensamiento, la reflexión de Marcela Venebra profundiza el sentido del cuerpo como *carne* frente a la violencia. ¿Cuál es el límite del cuerpo?, ¿qué es y cómo aparece un cuerpo que padece daño? Final y atinadamente se cierra esta parte con el texto de Agata Bał, sobre la permanencia de la herida. Se cuestiona ¿cuándo cicatriza una herida? y ¿cuánto dura el daño en ella? La reflexión que presenta Bał evidencia que algunas consideraciones axiológicas o jurídicas no hacen justicia a la herida o daño que permanece en una víctima después de padecer violencia. En ocasiones los daños y heridas son irreparables frente a los castigos y sentencias de los victimarios.

La tercera parte del texto anuda las reflexiones anteriores, desde una perspectiva fenomenológica, en dos reflexiones y propuestas interesadas en el aspecto racional de la violencia. Por un lado, el capítulo de Rosemary Rizo-Patrón hace una interpretación fenomenológica de la historia para indagar en los efectos de ejercicios de violencia justificados o apoyados en argumentos históricos sobre el género y el instinto. Con ello, parece haber una deconstrucción de estos aspectos que, a la luz de la fenomenología, muestran los efectos adversos cuando se vinculan con un ejercicio concreto de violencia. Por otro lado, está el capítulo de Esteban Marín quien escribe sobre la racionalidad de confiar y de cómo la confianza se sostiene en función de ciertos argumentos, llegando a preguntar ¿qué es y cómo se construye la confianza? El texto se relaciona con el problema de la violencia porque es esta la que desestabiliza las bases en los lazos de confianza.

Finalmente, la cuarta parte del libro aterriza las reflexiones sobre la violencia en casos específicos abordados desde una perspectiva social. Aquí se encuentra el texto de Sarah Patricia Cerna, que muestra a partir de un estudio cuantitativo los efectos de las violencias culturales asentadas en estereotipos de género y misógina, así como la relación con dinámicas lucrativas como la venta o trata de personas. La relevancia de dicho tema intenta evidenciar que estas prácticas se sostienen en gran medida por el *consumo de mujeres* justificado por una cultura del machismo. El texto logra vincular datos y estadísticas con una reflexión profunda, que se traducen en una comprensión ética del papel del consumidor en el proceso de daño en ciertas víctimas. Finalmente, el último texto, escrito por Arturo Aguirre es una aproximación a la propuesta teórica denominada como *filosofía forense* asentada en el caso de las fosas clandestinas, lamentablemente, recurrentes en México. El capítulo muestra un análisis de la fosa desde una perspectiva espacial. ¿Qué espacio configura una fosa clandestina?, ¿cómo pensar ese espacio de

muerte masiva e indiferenciada? La relación de este paradigma de violencia con la filosofía forense está en el abordaje teórico, el testimonio y una reflexión sobre el cuerpo violentado, que nos hace comprender el espacio en el que vivimos de una forma particular: como un espacio violentado.

En suma, el libro que coordina la autora Agata Bał, aglutina una serie de reflexiones sobre la violencia en clave filosófica. Un texto necesario desde la fenomenología pues ayuda a la comprensión de ejercicios de violencia que, cercanos o lejanos, alteran y en algunas ocasiones condicionan nuestro modo de ser en el espacio. Modifican y cambian la idea del mundo que habitamos y en casos más lamentables, reducen la vida a la mera supervivencia. De ahí la pertinencia del libro, un texto de filosofía para pensar la violencia de nuestro contexto actual.

Recibido: 24/01/2022

Aceptado: 04/02/2022

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



CHARLES TAYLOR, *El futuro del pasado religioso*, introducción y traducción de Sonia E. Rodríguez, Trotta, Madrid, 2021, 300 pp.

Ignacio Díaz Hernández*

A lo largo de la trayectoria de Charles Taylor, *La era secular*, publicada en 2007, se puede considerar como su obra cumbre. En ella este pensador introdujo importantes aportaciones a un debate que, lejos de estar concluido, se halla en plena efervescencia. “¿Qué significa afirmar que vivimos en una era secular?”, se plantea Taylor en la primera frase de la introducción a *La era secular*. Y esta pregunta le conduce a otros interrogantes del estilo: ¿por qué razón es tan difícil la creencia en Dios en muchos círculos del Occidente moderno, mientras que en el año 1500 era prácticamente imposible no creer? Pero no es esta obra la única en la que ofrece respuestas a estas cuestiones, y *El futuro del pasado religioso* es buena muestra de ello.

Charles Taylor cuenta entre una de sus más logradas investigaciones filosóficas la que se centra en el análisis de los procesos que en la modernidad se han descrito bajo el nombre de secularización. Las teorías clásicas de la secularización, a las que en muchos aspectos se las podría calificar de ingenuas, parten de un principio cuestionable y muy condicionado por el prejuicio cientificista ilustrado: que en la modernidad se inicia un proceso irreversible que conduce a una pérdida definitiva de influencia de lo religioso en el resto de esferas de la vida social. Como consecuencia de ello, habría surgido el desencantamiento del mundo moderno, descrito y anunciado por Weber como colofón de la visión científica de la naturaleza y de los modos de organizar burocráticamente la vida social y racionalmente el mundo económico. Taylor se halla entre aquellos pensadores que, como P. Berger, Th. Luckmann o J. Casanova, han tratado de deshacer estas teorías de la secularización que no se corresponden con las observaciones sociológicas que empíricamente muestran, en las últimas décadas, una tendencia creciente hacia una búsqueda de experiencias religiosas, bien sea de tipo reglado,

* Licenciado en Física y en Filosofía, Doctor en Historia de la Ciencia por la Universidad de Valencia, ignacio-diaz@telefonica.net

dentro de la religión institucionalizada, o bien de tipo sincrético, como pueden ser las cada vez más extendidas prácticas espirituales del movimiento *New Age*. Por otro lado, no es exagerado decir que el pensamiento de Taylor se haya situado en el centro de los actuales debates en torno a las conexiones entre religión y política. Tan solo cabe mencionar que la noción de secularismo que desarrolla Taylor, despojada de todo residuo del mito de la Ilustración, le permite disputar con Habermas y Rawls (ciertamente influidos por una visión muy condicionada por la concepción ilustrada del fenómeno religioso) aspectos cruciales de dichas conexiones, que son abordadas minuciosamente en el capítulo 6, “*Die bloße Vernunft*”, de *El futuro del pasado religioso*.

Unos años después de *La era secular*, en 2011, Charles Taylor publica *Dilemmas and Connections*, cuya tercera parte, *Themes from A Secular Age*, ha encontrado una tan esmerada como atractiva traducción en este libro que, acertadamente, toma el título de uno de los ocho ensayos que lo componen: *El futuro del pasado religioso*. Este ensayo vertebrado todo el libro y parece anunciar, a primera vista y de manera un tanto críptica, una especie de retorno o, más bien, la pervivencia de algo que no se fue, sino que ha permanecido en el seno de las sociedades surgidas al albur secularizador de la modernidad, pero transformándose silenciosamente. La lectura deshará la incógnita en un sentido tal vez inesperado.

A grandes rasgos, el texto trata del papel de lo religioso y de la creencia en la modernidad, que tras el erróneo pronóstico ilustrado que proclamaba su ineludible e irreversible desaparición de la esfera pública y su consiguiente dilución en la esfera privada, tornan vigorosamente en las últimas décadas, manifestándose en formas de religiosidad de diversos tipos. “El futuro del pasado religioso” (cap. 3) sugiere la necesidad de una reflexión acerca del porqué de ese resurgimiento que falsea la previsión secularizadora derivada del ideal ilustrado que arroja lo religioso al baúl de las supersticiones. Pero es eso, en parte, y mucho más, porque Taylor, tras analizar diversos procesos de evolución religiosa del pasado, trata de explicar el *revival* actual y extrapolar a partir de ahí alguna tendencia futura. Esa excursión histórica le lleva a adentrarse en la religiosidad de la era preaxial (previa al periodo que Jaspers denominó era axial, y en el que aparecen figuras que producirán un vuelco en las concepciones religiosas, sociales y políticas como Sócrates, Confucio y Buda) y, continuando el hilo del tiempo, enhebra un fino análisis comparativo con la era posaxial, la reforma luterana, la era moderna y el momento actual.

Suscita este libro, de igual forma, la reflexión acerca de los rasgos de mentalidad colectiva derivados de las creencias (Cap. 1. “¿Una modernidad católica?”) y su interacción con la organización social y la legitimación del poder político en cada uno de esos períodos históricos (Cap. 5. “¿Qué significa el secularismo?”). En ese sentido es muy esclarecedor el análisis que muestra Taylor acerca de por qué antes de la modernidad era imposible la increencia en una trascendencia y esta se hace efectivamente posible en la modernidad. Son cuestiones que exigen un análisis en el que se imbriquen con la precisión de un mecanismo de relojería aspectos sociológicos, históricos-religiosos y políticos, además de los estrictamente filosóficos. Y dicho reto es logrado con creces por Taylor en los ensayos que conforman este libro.

Por otro lado no hay que olvidar las innovaciones terminológicas introducidas en el análisis, tales como el yo-poroso y el yo-taponado, íntimamente conectados con la reflexión acerca del desencantamiento del mundo (Cap. 4. “Desencantamiento-reencantamiento”). Son minuciosos los análisis que diferencian un yo taponado —el surgido en una modernidad que desprovee a todo aquello fuera del sujeto de cualquier atribución anímica— de un yo poroso —el yo previo a la modernidad, que no encuentra discontinuidad entre su yo y el exterior—. Taylor consigue así desgranar las consecuencias religiosas, sociales y políticas de la matematización de la naturaleza (hecho que supuso la entrada en la ciencia moderna con el estudio del movimiento en la obra de Galileo), al transformarse radicalmente la visión de la misma naturaleza y quedar despojada esta de los atributos que hasta ese momento la vivificaban o animaban, surgiendo así una imagen puramente mecánica, inerte, que posibilitará la emergencia del yo taponado y apto para la increencia.

Y se retrotrae, para llegar a esta conclusión, a la religiosidad de la era preaxial (Cap. 8. “¿Qué fue la revolución axial?”). Taylor concluye que las religiones pre-axiales anclaban el ser humano de tres modos fundamentales: en la sociedad, en el cosmos y en una determinada comprensión del bien humano, entendido como florecimiento o prosperidad. En esta era el ser humano se halla enteramente sumido en el ente social, la sociedad se concibe al modo como está organizado el cosmos y las entidades transcendentales o divinidades se comportaban con los humanos de un modo arbitrario: tanto para beneficiarles como para perjudicarles; y, en consecuencia, el máximo perfeccionamiento o plenitud humana se alcanzaba en esta vida (no era concebible una plenitud humana que implicara una renuncia al florecimiento humano en sentido biológico: la plenitud humana por vía racional estaba excluida). La era axial inició la ruptura con estas tres

formas de anclaje. Este proceso es denominado por Taylor el *Gran Desanclaje*. Hay que tener en cuenta la aportación de pensadores de corte platónico: el bien humano, en cierto modo, ya no se puede hallar en la vida terrena y empírica; y lo que existe fuera de este mundo solo puede estar caracterizado por atributos como la pura bondad: un dios no podría actuar malévolamente sobre la esfera humana. Esa nueva visión implica una transformación básica, la del nexo entre el hombre y la sociedad, entre otras cosas porque la sociedad ya no refleja el orden cósmico y se ha descubierto la individualidad. Se introduce así la comprensión del individuo extirpado del ente social, se revela su subjetividad, y, además, surge la creencia de que la plenitud humana es alcanzable en un tiempo posterior a esta vida.

En este periodo se establecerán nuevos vínculos del individuo con la sociedad, determinados ahora por el orden moral moderno (racionalidad cartesiana, criticismo kantiano...) y el imaginario social y ciudadano derivado. Este orden moral moderno implicará la redefinición de la identidad, y además la naturaleza ya ha sido despojada de toda connotación anímica: ahora se concibe de modo puramente matemático. En cuanto a la divinidad, solo cabe un cierto deísmo que fundamente el lazo individuo-sociedad, tesis que impregna la obra de autores de los siglos XVII y XVIII, inspirados en la imagen del mundo elaborada por la mecánica newtoniana.

El colapso de estas dos formas religiosas dará paso a lo que Taylor denomina *era de la autenticidad*, caracterizada por el individualismo atomizador y la pérdida de la prevalencia del vínculo social. En este nuevo panorama, algunos individuos sentirán una especie de malestar ante la situación puesto que a ese crudo individualismo se añade una sensación de desencantamiento del mundo y una carencia de respuestas ante el sentido de la vida (que no puede ofrecer la ciencia, por ser una pura descripción de hechos y por ello ajena por completo a la esfera de la valoración; ni se puede encontrar ya en una naturaleza desencantada), lo cual finalmente desembocará en la situación actual, donde se observa una eclosión de espiritualidades *New Age*, que parecen responder, en mayor o menor medida, a la urgente necesidad de reencantamiento del mundo.

De este modo Taylor explica las líneas del desarrollo religioso hasta nuestro presente para realizar a partir de ahí una conjetura sobre su continuación en el futuro: de algún modo esa es la tarea de este magnífico e imprescindible libro que Sonia E. Rodríguez ha traducido magistralmente. Hasta un total de ocho ensayos —a los ya citados, habría que añadir Cap. 2. “Notas sobre las fuentes de

la violencia: perennes y modernas” y Cap. 7. “Peligros del moralismo”— giran en torno a estas y otras cuestiones que el autor de algún modo ya trató en su esclarecedora obra *La era secular*. Pero, lejos de constituir una redundancia, los ensayos de *El futuro del pasado religioso* completan algunos aspectos allí tan solo apuntados. Por todo ello, este libro permite una introducción a la filosofía de la religión de Taylor de manera, si se quiere, más amena, permitiendo una lectura del texto que se puede realizar de una forma no lineal, siguiendo el orden que el lector prefiera según su interés, sin perder el hilo general.

Recibido: 07/02/2022

Aceptado: 20/04/2022

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



JEAN BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 2019, 178 pp.

Max Mazoterías Miras*

El espejo de la producción (1973) es, fundamentalmente, un desarrollo de las tesis que Jean Baudrillard había desplegado ya en su *Crítica de la economía política del signo* (1972). *El espejo de la producción* marca la ruptura definitiva del autor con los postulados del marxismo de su tiempo, así como una profundización en su búsqueda de un punto de partida más radical que el que este marxismo podía ofrecer.

Concretamente, el argumento de la *Crítica de la economía política del signo* que Baudrillard retoma y pone en el centro de *El espejo de la producción* es que el marxismo traiciona las exigencias metodológicas de la misma dialéctica al subrayar la realidad o sustancialidad del valor de uso frente a la condición abstracta del valor de cambio: la utilidad no es, dice Baudrillard, algo que el objeto o la mercancía tiene naturalmente, de forma inherente, sino que ella misma es también «una relación social fetichizada» (2009, 149). A su vez, las necesidades que las mercancías, con su utilidad, cubren, son también una instancia ideológica sustentada sobre la ficción del valor de uso. Las necesidades no serían, pues, algo que el sujeto tiene en tanto que tal: así como el hombre, visto desde el polo del valor de cambio, aparece como fuerza de trabajo social abstracto, visto desde el polo del valor de uso, aparece, de forma igualmente ficticia para Baudrillard, como consumidor, como “necesidad social abstracta”.

Así pues, la crítica marxista del *modo* de producción no afecta al *principio* de producción mismo (Baudrillard, 2019, 9). Esto puede deberse a que no sea de hecho posible pensar fuera del esquema producción-valor o, por otro lado, a que esta crítica no sea tan radical como se pretende, y que sea, en cambio, un desarrollo alternativo de los principios de la misma economía política. Baudrillard entiende que el problema de la crítica de la economía política es este segundo: en ella se da una naturalización, una convención arbitraria que codifica la totalidad

* Universitat de Barcelona. Correo: mazoterasmx@gmail.com.

del mundo en términos de valor, finalidad y producción. El discurso de la producción (que incluye tanto a la economía política como a su crítica) es el reflejo del sistema de la economía política en lo imaginario; es *el espejo de la producción* (Baudrillard, 2019, 9-13).

Visto esto, Baudrillard emprende una crítica del concepto de trabajo concreto (que el marxismo había opuesto al de trabajo social abstracto), por ser este, dice, la base de la economía política (2019, 22). Este concepto de trabajo *en general*, que denota a todos los trabajos concretos, tendría sus orígenes en el siglo XVIII. El proceso histórico relevante en este momento no es tanto el de reducción del trabajo cualitativo concreto a la idea cuantitativa de trabajo abstracto, como el de establecimiento de este binomio trabajo concreto-trabajo abstracto. Ahora, cualesquiera actividades humanas reales pueden ser comparadas entre ellas en tanto que trabajo concreto; fuera del trabajo no hay, pues, nada que pueda hacer el hombre (Baudrillard, 2019, 22-27). Es porque la producción es entendida como la esencia del hombre –una esencia, en todo caso, que debe ser liberada de las constricciones del modo de producción capitalista– por lo que el «marxismo, a largo plazo, ya no suministra alternativa real al capitalismo» (Baudrillard, 2019, 25) y, sin saberlo, al considerar al hombre alienado en tanto que vende su fuerza de trabajo –sin pensar en la posibilidad que el hombre puede estar alienado, precisamente, *en tanto que fuerza de trabajo*– «colabora con la astucia del capital» (Baudrillard, 2019, 28). Habiendo desplegado todo esto, Baudrillard ataca ciertas posiciones que representan este «marxismo» objeto de su crítica, como las de Herbert Marcuse (2019, 31ss) o Julia Kristeva (2019, 39ss).

En todo caso, ¿qué hay detrás de todas estas ficciones que el marxismo reivindica como reales, frente a las abstracciones ideológicas de la economía política? ¿Cuál es la realidad fundamental aquí enmascarada? ¿Qué hay «más allá del valor»? Esta es la única pregunta verdaderamente revolucionaria (Baudrillard, 2019, 45). Para responderla, es necesario dejar atrás la crítica de la economía política para pasar a hacer una *crítica de la economía política del signo*, que despliegue en el nivel del intercambio simbólico, y constituya una crítica de la metafísica del significante y del código (Baudrillard, 2019, 50).

Este proyecto había sido parcialmente desarrollado en la *Crítica de la economía política del signo* (2009, 8ss) y, especialmente, en *El sistema de los objetos* (1968). En *El espejo de la producción* sólo se muestra la necesidad de dicha crítica, según hemos visto, sin llegar a desplegarla. Todo esto ocupa el capítulo I.

En el capítulo II, Baudrillard muestra cómo el concepto de naturaleza es «reescrito», en el siglo XVIII, conforme al código de la producción: la naturaleza, como referencia ideal, gana sustancialidad a medida que la capacidad para explotarla aumenta (Baudrillard, 2019, 55), y justo porque debe su realidad a esta explotación, la utilidad, la finalidad (que es el sentido en el que la explotación técnica se relaciona con sus objetos), queda inscrita en este concepto moderno de naturaleza, camuflada como algo que le es inherente.

En el capítulo III encontramos una refutación de la posibilidad de aplicar categorías económicas y sociológicas, engendradas en las sociedades burguesas modernas, a sociedades en que impera el modelo de intercambio-don, que «no especula precisamente con la evaluación o la equivalencia de los bienes intercambiados, sino con la reciprocidad antagónica de las personas» (Baudrillard, 2019, 79). Además de no permitir su debida comprensión, aplicar estas categorías a las sociedades primitivas constituye un acto de «violencia conceptual» (Baudrillard, 2019, 82), de «racismo» (Baudrillard, 2019, 80 y 85) incluso, por el cual estas sociedades aparecen como corrompidas por una serie de *tics* culturales, superestructurales (que no son ni más ni menos que las especificidades culturales de estas sociedades, que configuran su identidad), que impiden la producción de excedente y el desarrollo técnico (y cuya erradicación resulta, por lo tanto, deseable). El capítulo IV extiende esta crítica al caso particular de la relación amo-esclavo, que el marxismo y la economía política, uno y otro, entienden desde la lógica de la producción (bajo la cual esta relación de dominación aparece como una configuración particular de intercambio de trabajo, como lo es también el trabajo asalariado), obviando el componente de reciprocidad esencial a esta relación, ausente en el trabajo asalariado (Baudrillard, 2019, 100-102). De nuevo, esta determinada comprensión teórica tiene consecuencias prácticas: entender que lo que define al esclavo es el hecho de no poder disponer libremente de su fuerza de trabajo hace que el trabajador asalariado aparezca como liberado, en la medida en que éste sí dispone discrecionalmente de su trabajo (Baudrillard, 2019, 110). Así pues, esta comprensión de la liberación termina por ser ella misma represiva.

El capítulo V, el último, profundiza en esta crítica, analizando como la raíz de la economía política no es aquella que indica el marxismo (i.e. la explotación del trabajo como fuerza productiva), sino «la imposición de una forma, un código general de abstracción racional del que la racionalización capitalista de la producción material es sólo un caso particular» (Baudrillard, 2019, 139). Es decir: aquello que el marxismo toma como punto de partida de la economía política es, en realidad, una forma particular de ver un fenómeno determinado, mientras que

la cosmovisión general que hace que este fenómeno particular aparezca así y no de cualquier otro modo es el auténtico punto de partida de la economía política. El régimen industrial del siglo XIX no es la esencia, sino la manifestación de «una empresa de racionalización y control social cuya envergadura supera en mucho esa fase industrial» del desarrollo del capitalismo (Baudrillard, 2019, 140).

El capítulo V acaba con una observación sugerente, que supone algo así como una respuesta a la pregunta que inaugura *El espejo de la producción* (¿cómo pensar fuera del principio de realidad capitalista, fuera de la lógica de la producción?): la potencia socializadora de esta «empresa de racionalización» no es ya la que fue. Los dispositivos a través de los que el código se expande actualmente (Estado del bienestar y capitalismo terciario), agotada su capacidad, no alcanzan a ciertos sectores sociales,

estudiantes, jóvenes, descalificados de antemano, voluntariamente o no; (...) toda especie de categoría social, de comunidad regional, étnica o lingüística (...) cuando cae en el margen, en la periferia (...). Desocializadas, dan jaque al principio de realidad social capitalista (...). Su rebelión apuntará a la abolición de este código (...) (Baudrillard, 2019, 144).

Hasta aquí, hemos expuesto, esquemáticamente, el contenido de *El espejo de la producción*. Se trata de un texto ciertamente interesante –y más dado el contexto filosófico actual, como veremos más adelante–, radical en su forma de tratar los problemas a los que se enfrenta y, por ello, merecedor de la atención de aquel que quiera pensar la contemporaneidad de forma abierta y profunda. Es cierto que algunas de sus tesis fundamentales son sensibles a las críticas que a menudo se hacen al postmodernismo en general –lo cual no es sorprendente, dado que Baudrillard es uno de los pilares de esta corriente contemporánea–; por ejemplo, las críticas a la posibilidad de validez universal de ciertas categorías científicas, discutidas en el capítulo III, no son, desde luego, incontestables; pero lo cierto es que el debate respecto de la validez del relativismo posmoderno se libra en un terreno distinto a aquel en el que *El espejo de la producción* se desarrolla, más allá de él. Por otra parte, de esta obra también se podrían criticar las licencias que el autor se toma al citar las fuentes que critica. Así, encontramos citados fragmentos de varias líneas de extensión, cuya única referencia es «Capital I» (Baudrillard, 2019, 31) o «Grundrisse» (2019, 91). De hecho, la falta de rigor de Baudrillard en este sentido es ya proverbial; tanto es así, que en una antología de varios de sus textos traducidos al inglés (Baudrillard, 2001) se incluye una nota en la que el traductor lamenta que, pese a haberse dedicado a buscar y añadir en

notas a pie las referencias insuficientes u omitidas en el original, hay pasajes que, sencillamente, no existen allí donde Baudrillard los sitúa. Finalmente, hay que valorar la posibilidad de que algunas de las posiciones que Baudrillard considera ingenuas y aceptadas de forma acrítica y poco meditada por parte del marxismo fuesen, en realidad, fruto de una elección consciente y deliberada entre diversas alternativas teóricas ¡hecha por el propio Marx! Así, por ejemplo, al denunciar que Marx concibe la ausencia de trabajo como trabajo de otro tipo, como una cierta producción según los propios intereses del trabajador (pero producción, al fin y al cabo), Baudrillard ignora que esta concepción fue adoptada por Marx *para distanciarse de la concepción del no-trabajo de Adam Smith* (Marx, 1973, 611). Y Baudrillard, en su empeño en sustraerse a Marx, termina acercándose, al menos en este punto, a Smith. ¿Acaso es Smith un autor más alejado de la economía política que Marx? En modo alguno, evidentemente. Por esto, el sistemático rechazo a de Baudrillard a Marx termina traicionando, al menos en este punto, al proyecto de *El espejo de la producción*, acercándonos a la más ortodoxa economía política, en vez de alejarnos decisivamente de ella.

Con todo, la reedición de la traducción castellana de este interesante texto llega en un buen momento: la cuestión de la posibilidad de dar con alternativas, de dar con algo no integrable en el principio de realidad del capitalismo, ha sido puesta de nuevo sobre la mesa en estos términos, entre otros, por Mark Fisher (Fisher, 2017, 21ss). Resulta pertinente preguntarse qué queda de ciertas propuestas y de ciertas revisiones contemporáneas del *corpus* marxista después de la crítica de Baudrillard; particularmente, pienso en el aceleracionismo –al menos el del *Manifiesto por una política aceleracionista*, donde se dice que «los aceleracionistas quieren liberar las fuerzas productivas latentes» (Williams & Srnicek, 2017, 40), conservando la base material alcanzada en la fase actual del desarrollo del capitalismo, pero, de algún modo, colectivizándola–, así como en ciertas propuestas *cibercomunistas* y similares, que entienden que la propiedad privada está destinada a desaparecer en la era digital, por ser una institución que ofrece resistencia al progreso y al avance de la producción en la red (Bensaïd, 2004, 33ss). Sin embargo, *El espejo de la producción* no es una obra actual sólo por criticar ciertos autores hoy de moda, sino también, paradójicamente, porque está en continuidad con ellos en muchos otros puntos: la preocupación de fondo, compartida por todos ellos, es la posibilidad de «pensar más allá o fuera del esquema general de la producción» (Baudrillard, 2019, 10), de «liberar y abrir nuestros horizontes hasta las posibilidades universales del afuera» (Williams & Srnicek, 2017, 48), de combatir la «impotencia reflexiva» (Fisher, 2017, 49) a la que el régimen capitalista somete a quienes tratan de vivir en él.

Bibliografía

- BAUDRILLARD, J. (2019). *El espejo de la producción*, Barcelona: Gedisa.
- (2009). *Crítica de la economía política del signo*, México, Madrid & Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2001). *Selected Writings*, Stanford: Stanford University Press.
- BENSAÏD, D. (2004). *Cambiar el mundo*, Madrid: Libros de la Catarata.
- FISHER, M. (2017). *Realismo capitalista*, Buenos Aires: Caja Negra.
- MARX, K. (1973). *Grundrisse*, Nueva York: Random House.
- WILLIAMS, A. & SRNICEK, N. (2017). “Manifiesto por una política aceleracionista”. *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Eds. Avanesian & Reis, Buenos Aires: Caja Negra, pp. 33-48.

Recibido: 03/03/2022

Aceptado: 14/03/2022

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



ANA MARTA GONZÁLEZ, *Descubrir el nombre. Subjetividad, identidad, socialidad*, Granada, Comares, 2021, 309 pp.

*Elena Álvarez-Álvarez**

Aparentemente, el concepto de “nombre” es sencillo: es la designación de un sujeto. Pero, si nos detenemos un poco más, la palabra tiene dos sentidos, que responden a preguntas diferentes. La primera, la más cotidiana, es “¿cómo te llamas?” En este sentido, el nombre designa una denominación que hemos recibido y que apunta, por ello, a nuestra dimensión social. La segunda pregunta es más comprometedora: “¿quién eres?”, o “¿quién soy?” (cf. pp. 36-37 y 137). Desde el primer momento, la respuesta a esta pregunta se revela mucho más compleja, porque resulta imposible dar cuenta definitiva de quién es uno mismo. La razón de ello es que apela a nuestra conciencia personal y que esa conciencia experimenta modificaciones a lo largo del recorrido vital. Solo terminada la vida el sujeto podría dar una respuesta acabada; antes de ello, solo caben aproximaciones más o menos completas.

Aunque el nombre propio que hemos recibido simbolice nuestra identidad personal, no define lo que somos, precisamente porque esto que somos todavía está en curso; la nuestra es una identidad constitutivamente abierta, en formación. No podría ser de otro modo, a causa de la inadecuación constitutiva entre conciencia y subjetividad (p. 138).

La pregunta por el nombre esconde, entonces, la pregunta sobre el “yo”, o sobre el sujeto, y su identidad. Responder a esta pregunta requiere un análisis del pensamiento moderno, que hizo del sujeto su cuestión central, así como de las críticas y búsquedas de aclaración que ha hecho el pensamiento contemporáneo desde los ámbitos de la sociología, la psicología, la filosofía y la literatura. González, catedrática de filosofía moral en la Universidad de Navarra, revisa y dialoga con estas fuentes, en un trabajo que merecería su lectura solo por su amplia selección de fuentes y sus referencias, aunque aporta mucho más.

* Universidad Internacional de La Rioja, elena.alvarez@unir.net, ORCID 0000-0002-6434-5150

Siguiendo la mejor tradición filosófica, la autora dialoga con sus fuentes con ánimo constructivo e interés por la profundidad. El resultado es un análisis en cinco secciones –dedicadas al sujeto, a la relación entre intersubjetividad y lenguaje, a la identidad, a la verdad práctica y al deseo de autoconocimiento– que nos conduce hacia la conciencia y la interioridad. En su propósito de renovación del concepto de sujeto, también incluye un retorno a las fuentes originarias: para el pensamiento antiguo, Aristóteles y la *Ética a Nicómaco*, y para el pensamiento moderno, Kant, principalmente en la *Metafísica de las costumbres*.

No siendo posible reconstruir en detalle los trazos de este recorrido, a modo de invitación a la lectura se recogen a continuación algunos de sus elementos más destacados.

La filosofía moderna ha identificado al sujeto principalmente con su autoconciencia. Pero esta posición abre paso a varios problemas porque, desde ella, no es posible dar razón de las *vivencias*, que son experiencias del mundo exterior, ni de uno mismo en cuanto sujeto –más o menos pasivo o activo– de esas vivencias. Tampoco se puede explicar la intersubjetividad: qué sucede en el encuentro y en las interacciones entre dos sujetos. Por último, queda sin explicación la variación de la conciencia de uno mismo, que se puede perder (por ejemplo, en el sueño) pero que también puede cambiar con el paso del tiempo. Afirmar que, por ello, el sujeto se pierde a sí mismo, o que pasa de ser uno a otro resultaría excesivamente forzado.

Para resolver las aporías del concepto moderno de sujeto, González propone una consideración del sujeto como realidad reflexiva, dotada de una dualidad intrínseca. Así, existe un “yo trascendental” (yo 1) que es principio de acción, y un “sí mismo” (yo 2), que aglutina las experiencias del pasado y del futuro. Este “sí mismo” es dinámico, porque integra elementos naturales, culturales, psicológicos y sociales. En términos de identidad, se dirá más adelante que el ser humano presenta esa misma dualidad, entre el sujeto que sigue siendo el mismo en unidad numérica (*idem*), sin permanecer igual a lo largo del tiempo (*ipse*). Este ser *ipse* se define también como identidad a lo largo del tiempo, que crece y se modifica.

Tal comprensión demanda un enriquecimiento del concepto moderno de sujeto o, en palabras de González, «postular un sujeto [...] que dé cuenta del modo en que los cambios que experimentamos, en el cuerpo o en el alma, entran a formar parte de lo que somos, de lo que hemos sido, sin que tal cosa suponga

modificar –todo lo contrario– nuestra condición humana» (p. 46). Ese enriquecimiento, necesariamente, exige formular un «concepto teleológico de naturaleza que, admitiendo la potencialidad propia de la naturaleza racional, abierta intrínsecamente a una continuación cultural, diera cuenta de su desarrollo, así como del papel de la racionalidad práctica en la integración de la subjetividad» (p. 38). El sujeto aparece, así, como un núcleo abierto, dialógico, que se desarrolla a sí mismo cuando asimila conscientemente lo que recibe de la sociedad y de la cultura, y le devuelve los desarrollos que le son propios.

Esta afirmación supone que la integración de lo cultural y de lo social no puede darse por descontada, porque es una tarea confiada al propio sujeto. Y en la realización de esa tarea es donde la filosofía moral puede ser de mayor ayuda. La autora, en este punto, parte de la definición del ser humano en la *Ética a Nicómaco*, como *prohairesis*, “inteligencia deseosa o deseo inteligente”, cuya “racionalidad”, junto al intelecto, incluye todas las dimensiones de lo humano: la corporalidad, los sentimientos, la inserción en la naturaleza y la historia (cf. pp. 66-67). El ejercicio de esa inteligencia deseosa está finalizado a una elección de vida y consiste en lograr que las decisiones concretas respondan a la razón. Por ello, para lograr el fin bueno de la vida humana, es necesaria la verdad en el entendimiento, y el ejercicio de la prudencia para rectificar el razonamiento; así como el apetito recto, que corresponde a lo que la razón entiende como bien.

En este camino, entran en juego los demás. El primer medio por el que la intersubjetividad se relaciona con uno mismo es el lenguaje, considerado aquí como expresión del auto-conocimiento y de la subjetividad, incluidas sus dimensiones emocionales (p. 117). El lenguaje es una mediación que hace bidireccional la relación entre sujeto y sociedad: introduce al sujeto en la sociedad, y la sociedad en el sujeto, tanto por el habla como por la escritura. Ambos configuran el pensamiento, lo expresan y lo depuran, también en su dimensión social: «el sujeto que participa en la conversación social no se limita a incorporar pasivamente significados ya constituidos, sino que, en el curso de la interacción social, se sirve de ellos para introducir otros nuevos» (p. 97).

El lenguaje introduce la sociedad en el sujeto porque su adquisición solo es posible con la ayuda de quienes rodean al sujeto, y porque la transmisión del lenguaje es inseparable la adquisición de un código simbólico y normativo. Por este motivo afirmaba Kant que el lenguaje equivale al despertar de la conciencia, al expresar las necesidades morales del ser humano, lo cual le exige, entre otras cosas, elegir las palabras y el tono adecuado para pronunciarlas (pp. 88-89).

Por otro lado, el lenguaje introduce al sujeto en la sociedad porque, por su dinamismo propio, quienes habitamos el mismo mundo contrastamos nuestras ideas sobre lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo, y otros valores. Por ello, González aboga por la recuperación de una vida política con una configuración ética, que esté basada en la clasificación aristotélica de los géneros en la *Retórica* (cf. p. 97): jurídico (sobre lo justo y lo injusto), deliberativo (sobre lo útil y lo nocivo para la *polis*) y “demostrativo” (sobre los aspectos más elogiosos o vituperables de determinadas conductas).

Los actos de coexistir, dialogar y deliberar, de los que el lenguaje es vehículo, presuponen el reconocimiento del otro, en su identidad y en su diferencia. Esa exigencia de reconocimiento se ha vuelto acuciante en el presente, como reclaman justamente la psicología y la psicología social, debido al desmoronamiento de las tradiciones que solían proporcionarle sustento (cf. p. 145). Pero ese reconocimiento social es solo un requisito previo para la construcción de la propia identidad. Esta tarea es de índole reflexiva y tiene como meta la formación de «personas adultas, que ya no articulan su identidad de forma inconsciente conforme a las respuestas afectivas que reciben del entorno, sino de forma reflexiva, en el curso de la conversación interior en la que van fraguando su personalidad» (p. 150).

Es decir, en la relación entre relacionalidad y reflexividad queda un núcleo del sujeto que mantiene su autonomía frente a las presiones sociales, y que hacen que el sujeto sea algo más que un producto de la sociedad. Ese núcleo interior contiene, no obstante, aspectos relacionales como la memoria o la dimensión sensitiva:

Reflexividad y relacionalidad constituyen así dos aspectos esenciales en la configuración de la identidad personal, cuya consideración conjunta permite conjugar subjetividad e intersubjetividad sin diluir la primera en la segunda, ni reducir la segunda a condición de mero entorno de la primera [...] el lenguaje es expresivo de una subjetividad que se desvela como tal, ante los demás y ante sí misma, cuando se sabe en relación con otras subjetividades, sin que por ello pueda considerarse un puro producto de la interacción social o del régimen discursivo dominante (p. 96).

A pesar de las diferencias entre los pensadores modernos, González extrae la exigencia de una necesidad: la de reconocer que lo diferencial, que marca la identidad, es la exigencia de «asumir el logro de la propia identidad como una

tarea personal» (p. 145). Esto supone, no obstante, superar el plano del análisis psicológico o psico-social, para adentrarse en el plano ético.

En la tarea del logro de la propia identidad intervienen emociones, referentes, ideales y modelos que tomamos de la cultura que nos rodea. Pero siempre existe el riesgo de que dichos referentes se vuelvan rígidos y oprimientes. Para evitarlo, es necesario construir sobre fundamentos auténticos, que no son otros que los propios de la verdad práctica, ya definida por Aristóteles: «frente a la verdad teórica, que es una verdad de los juicios, [...] es la verdad de la acción, una verdad que no es objeto de contemplación sino de realización» (p. 189) y que incorpora por ello la referencia al deseo o al interés de un ser humano «marcado por la potencialidad y la temporalidad» (p. 189). Es decir, es la verdad sobre las propias decisiones.

La toma de decisiones está contextualizada en un mundo cuyas circunstancias condicionan la acción, y donde también se encuentran otros seres humanos, con sus deseos, intereses y aspiraciones. Por eso, la verdad práctica reclama que el sujeto entienda los dictados de la norma y sepa compaginarlos con las necesidades de su entorno. Es este un ejercicio de la racionalidad (la *sindéresis*, o hábito de los primeros principios) que supone una capacidad de juicio sobre las propias costumbres y de ordenamiento del cúmulo de deseos y apetitos que se manifiestan en el momento de actuar.

Por ello hablaba Kant de una “insociable sociabilidad humana”: en la toma de decisiones no es suficiente conocer la norma moral, ni tener el deseo de cumplirla, que son propias del sujeto, también es necesario considerar el mundo circundante, aunque sin dejarse consumir por los dictados de la sociedad. Aquí, señala González, el principio kantiano de universalización de la acción puede resultar insuficiente, por no atender a la concreción de la acción:

La explicitación de la racionalidad moral en términos de “universalización posible” no permite apreciar suficientemente la singularidad de la acción, el modo en que esta se presenta al individuo concreto en sus circunstancias, y se presta por ello a una inevitable dialéctica entre universalismo abstracto y relativismo historicista. Más prometedora, en este sentido, resulta la noción aristotélica de verdad práctica (p. 186).

Las coordenadas por las que el mundo y los demás forman parte de la verdad práctica son tres. La primera es la responsabilidad, que es una respuesta

concreta, no determinable desde el exterior, a la interpelación que la realidad hace al sujeto. La segunda es el discurso, considerado ahora como acto moral. El lenguaje y sus enunciados son actos performativos, en los que se expresa y se intercambia la personalidad, porque en ellos comprendemos el pensamiento y las motivaciones, propias y ajenas, con los que construimos o destruimos las relaciones. Estas dos primeras coordenadas son propias de un agente situado en un contexto relacional. Pero ese contexto necesita de una tercera coordenada que lo haga significativo, que es externa y superior a los agentes, y que sirve como punto de referencia para conducir una existencia auténtica. Se trata de la justicia, que es conocimiento de la condición humana, auto-conocimiento y construcción de relaciones esenciales: «solo allí donde hay lugar para relaciones esenciales se desvela el hombre a sí mismo y solo allí puede surgir también un ‘nosotros’ genuino [...] Autenticidad y relacionalidad se reclaman mutuamente» (p. 216).

El nexo entre autenticidad y relacionalidad es el conocimiento y el amor que el sujeto tiene de sí mismo, que es modelo de sus relaciones. Frente a la conversación social, el autoconocimiento se ejercita en la conversación interior, un movimiento espontáneo del sujeto que, por su misma espontaneidad, se distingue de la introspección. Es clave también para el desarrollo de la “identidad práctica”, o la perspectiva práctica sobre la configuración de la identidad, y «tiene la ventaja de presentar la identidad como una tarea siempre abierta» (p. 163) porque el ser humano es complejo, nunca idéntico a sí mismo. Esa conversación se nutre del lenguaje recibido, y de los elementos culturales heredados junto con él. También se alimenta de las emociones, que definen el modo en que seleccionamos u orientamos nuestras preocupaciones, y de los referentes culturales a los que acudimos como base e inspiración con la que confrontarnos. Incluye, por último, lo que nos rodea, por ejemplo, el trabajo que, desde el punto de vista de la identidad «se presenta como un modo privilegiado de articular la dimensión práctica y social que acompañan toda existencia individual» (p. 161).

Al igual que la construcción de la identidad, el autoconocimiento requiere un trabajo cuyos medios son lingüísticos. El primero de ellos es “armarse de palabras”, para lo cual el medio principal es la lectura. Es esta un acto peculiar, en el que el lector dialoga simultáneamente con el sentido del texto y consigo mismo. En ese diálogo, expande su mundo interior, avanza en su intento de dar sentido al mundo, y se conoce mejor. El segundo es la escritura, otro acto en el que el sujeto interpreta su experiencia, por el solo intento de estructurarla y hacerla inteligible. Este acto supone considerar un interlocutor distinto de uno

mismo, al menos ideal, a quien se expone la propia vida. Entre uno y otro debe mediar siempre la exigencia moral de verdad:

El yo no se muestra necesariamente más auténtico por el hecho de sustraerse a las reglas que rigen en los diversos contextos en los que desenvuelve su vida. Lo que muestra entonces es simplemente su disconformidad con tales reglas, o su insuficiencia. La “autenticidad” como tal se rige por consideraciones de otro orden: no de verosimilitud sino de verdad, no de etiqueta sino de ética (p. 257).

La verdad reclama una exigencia de distanciamiento de uno mismo, para objetivarse y ponerse a la vista. Paradójicamente, la tarea compleja del autoconocimiento necesita exteriorizarse. La vía privilegiada para ello es la amistad, porque en el amigo el sujeto reconoce algo de sí mismo, y percibe su propia vida como un bien. La segunda vía es la conversación, que puede hacerse por medio de la oralidad o del escrito, pero en la que, afirma González, lo importante es que lo dicho sea una expresión auténtica de nosotros mismos, inserta en una tradición discursiva, que da sentido y aporta contexto y comprensión a las palabras y enunciados.

En la escritura del yo resulta clave rehuir el intento de autojustificación, para reconocer los propios errores y culpas. Son muchas las expresiones modernas de esta escritura del yo a la luz de la verdad, como los *Ensayos* de Montaigne. No obstante, el intento alcanza su cumbre en esas obras donde el sujeto trata de expresar su experiencia más íntima, y a la vez más elevada, como en las obras de la mística o en relatos confesionales, cuyo paradigma clásico es el de Agustín de Hipona.

No obstante, nuevamente, la expresión del yo en estas obras resulta limitada, porque se trata de “fenómenos saturados” (p. 271), de un contenido tan denso que solamente pueden expresarse por medio de metáforas. Entonces,

la lección de la mística es que el encuentro de la propia vida se sitúa más allá del lenguaje, en formas de auto-trascendencia relacionadas con una clase de conocimiento que solo se alcanza con el amor (p. 275).

Tanto en la apertura de la amistad, como en el encuentro con otros interlocutores, lo que muestra este desarrollo es que el deseo más profundo de la interioridad es el amor. Es un acto que nace de lo que el yo quiere, e imprime la

huella de lo amado sobre el amante. Por definición, es tensión hacia otros que se expresa en el obrar. Por ello, es el acto en el que el yo se hace de forma más profunda y radical a sí mismo, en su reflexividad y en su relacionalidad. Pero entonces, lo que revela el final de este recorrido hacia el núcleo íntimo de la identidad es que el sujeto necesita trascenderse para encontrarse en los demás. Por ello, “descubrir el nombre” es la tarea ética de compaginar la reflexividad y la relacionalidad, desde la verdad práctica.

Recibido: 19/04/2022

Aceptado: 19/10/2022

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



COSTANTINO ESPOSITO. *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*. Madrid: Encuentro, 2021, 195 pp.

Jorge Enrique Pulido Blanco*

La editorial Encuentro de Madrid publicó en 2021 el libro de Costantino Esposito titulado *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*. La obra, prologada por Ramón Rodríguez y traducida por Miguel Lobos Zuzunaga y Alfonso Calavia Arescochaga, está conformada por un «Prefacio» y 19 capítulos confeccionados a partir de diez artículos que, entre enero y mayo de 2020, fueron publicados en el periódico italiano *L'Osservatore Romano*. Esto ya permite resaltar dos características que le dan personalidad al libro. En primer lugar, la publicación logra conjugar con gran habilidad el estilo del reportaje o la crónica con el rigor de la exposición filosófica, la profundidad conceptual y la erudición. En segundo lugar, el libro se escribió durante la pandemia desatada por la COVID-19. La coincidencia entre la crónica del nihilismo realizada por Esposito y el cubrimiento mediático de la pandemia permitieron explicitar la que será la tesis central defendida en el libro: *que el nihilismo ya no está a la altura de los interrogantes que palpitan en nuestro mundo y de las respuestas que demandamos*. Este «pequeño rumor», según el cual el nihilismo está en crisis y se gesta en nosotros el reclamo de una necesidad, será el objetivo que persiga Esposito buscando «interceptar» en su devenir histórico, en los problemas a los que no puede responder y en los tenues y lejanos destellos que, en la sociedad y en la cultura actual, insinúan la posible llegada de algo nuevo.

El nihilismo de nuestro tiempo se articula en seis bloques. El primero está conformado por los capítulos I y II. Su objetivo es sostener que en la actualidad asistimos a una transformación del nihilismo en la que éste pasa de ser una situación de creciente pérdida del sentido a ser el origen de una necesidad o exigencia de sentido *después de consumado* el propio nihilismo. Esposito pretende encontrar las huellas o señas que, en cuanto experiencias irreductibles del ser humano, vencen a la nada, ya que, precisamente «la vida de los seres humanos es vida porque triunfa sobre la nada» (p. 18).

* Universidad Industrial de Santander. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y por la Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: jepulido.blanco@gmail.com

El nihilismo es esa nada que vacía de sentido toda la realidad, a nosotros mismos, a los otros, a la naturaleza. Lo paradójico es que el nihilismo prometía hacernos libres si aceptábamos ese divorcio entre la vida y su significado. Sin embargo, el vaciamiento del sentido provocó una libertad anodina y pasiva, más volcada a la construcción estetizante de la mejor versión de uno mismo que a la acción genuina en un mundo compartido. Precisamente en este contexto el nihilismo devino, más bien, «un producto pacífico de consumo» o «un juego de opiniones» múltiples que conviven mientras no aspiren a ser más que simples opiniones (p. 22). De esta forma, el nihilismo pierde su afilada capacidad de cuestionar por la verdad y de disolver los ídolos de la tradición. En cuanto que la extrema deconstrucción de toda la cultura occidental termina normalizándose, el nihilismo se enfrenta al descubrimiento de un enemigo quizás más poderoso y secreto que la metafísica, un enemigo que hasta ahora se había quedado atrás, como una sombra, pero que, ahora, en cierta medida, se revela en la pérdida de sentido sufrida por el propio nihilismo.

Esta coyuntura palpitante es la que marca la recuperación del nihilismo como *problema*, pues pone de presente la necesidad de rescatar al propio nihilismo de la obviedad en la que algo más fuerte y a la vez ajeno al nihilismo lo arrojó. Según Esposito, esto marca la *necesidad* del nihilismo o la exigencia que se encarna en él «como voluntad de “ser”, como el florecimiento imposible en una tierra seca y rocosa» (p. 23). El nihilismo de nuestro tiempo empieza a volverse molestia e inquietud *por la inquietud perdida*, es decir, se vuelve una «oportunidad» para indagar nuevamente por la verdad. Esto es lo que hace atractiva la tarea de «interceptar y seguir algunos elementos luminosos de esa especie de mutación del nihilismo: de fenómeno de una pérdida al surgimiento de una necesidad» (*ibid.*).

Justamente, el segundo bloque de capítulos está dedicado a «interceptar» algunos indicios de esa potencial transformación. ¿Cómo es posible que nos enteremos de ella estando inmersos en el nihilismo? Realmente, solo dejamos de experimentar esa apertura a lo diferente cuando asumimos que nuestra inteligencia y nuestra capacidad de buscar el sentido son independientes. Lo mismo pasa cuando la desligamos de nuestra capacidad para dejarnos afectar emocionalmente por el mundo. Muy por el contrario, de lo que se trata es de comprender la inteligencia y la afectividad como ramas del árbol del sentido (capítulos III-IV). El fondo que hace posible la inteligencia (incluso aquella simplemente calculadora) es la capacidad de «darnos cuenta de la realidad» (p. 29), actividad que implica o, precisamente, exige *que nosotros mismos contemos en y para la realidad que nos sale al encuentro*.

Un tercer bloque está conformado por los capítulos V y VI en los cuáles se trazan algunos rasgos de la historia del nihilismo en orden a indicar su estructura paradójica. El primer rasgo de esa estructura consiste en que la verdadera consecuencia de la muerte de Dios se encuentra en la muerte del yo o, como dice Foucault, la muerte del hombre. Esposito se pregunta: «¿Qué es lo que puede poner en cuestión la idea –que no es solo socioeconómica, sino antropológica– del “descarte de uno mismo”?» (p. 42). El despliegue del nihilismo parece enseñar que la única manera posible de encontrar el sentido de la trascendencia es si se lo busca en la inmanencia. La inmanencia de una vida no es, empero, la carencia de necesidades, sino la incitación del deseo de un yo que se la pueda disfrutar, sentir y vivir a placer. De este modo, el propio camino a través de la inmanencia mostraría la paradoja en la que se debate el sujeto moderno: no puede saber de sí mismo, de un yo finito, sin contar con la «idea» de un ser infinito, de Otro distinto de sí que le hace ser (p. 44). El problema fundamental del nihilismo leído a partir de autores como Schopenhauer, Nietzsche y Freud es que su tajante separación entre lo espiritual y lo corporal. Lo grave de esto es que «el espíritu y el cuerpo están juntos o caen juntos» (p. 48).

Nuestra más reciente actualidad es la mejor prueba de que el nihilismo ha alcanzado sus límites. En efecto, el nihilismo no ha estado a la altura de la crisis por la COVID-19, crisis en la que el sentido de nuestra existencia volvió a ser problemático. Para Esposito, la pandemia significó un «impacto metafísico» cuyos alcances empiezan a hacerse evidentes. Por una parte, se despertó nuestra conciencia del mundo y de la naturaleza, una conciencia que el tecno-capitalismo avanzado mantenía adormecida. Por otra parte, la proximidad de la muerte, el aislamiento que produjeron los confinamientos y la angustia ante lo desconocido abrieron la época actual a una nueva fase que empezamos a descubrir. Esposito evoca la idea arendtiana del nacimiento para proponer la prioridad de ese centelleo de lo nuevo por sobre la consumación que comporta la muerte. El filósofo italiano afirma que solamente la gratitud ante nuestro nacimiento y ante renovadoras experiencias puede vencer la angustia ante la propia finitud. Esa gratitud no es el *resultado* de haber vivido, de haber «logrado» algo o de haber comprendido el sentido de los acontecimientos, sino que, por el contrario, debe estar *al principio* con un talante tan inaugural como el del propio nacimiento.

Los capítulos VII al XI desarrollan en esta orientación una serie de cuestiones suscitadas por la pandemia. En primera instancia, llama la atención el modo generalizado en el que la COVID-19 despertó la pregunta por la nueva realidad, es decir, también por la realidad en la que anteriormente vivíamos.

El misterio de qué es el mundo que nos rodea y nuestra propia reacción ante él manifiestan una de las más importantes revelaciones de la pandemia: *que lo real nos supera*. Esta experiencia marca un punto de inflexión en un contexto en el que el tecno-capitalismo disolvía el misterio en la racionalización total de la naturaleza y el nihilismo lo eliminaba de nuestro horizonte bajo la acusación de fantasma metafísico. Ese superarnos de lo real significa que el misterio nos urge a comprender el sentido (p. 61). Vivir intensamente la pregunta «¿Qué será de nosotros?» (p. 67) no significó solamente haber experimentado una profunda y creciente incertidumbre. Más bien, ocurrió que esa carencia de certezas avivó un nuevo vínculo entre verdad, certeza y confianza en que lo real nos supera, aunque no pueda ser experimentado sin «nosotros»; esto es un signo de que «se acerca un cambio cultural» (*ibid.*) en nuestra relación con lo desconocido.

Ahora bien, ante el misterio también solemos preguntarnos: «¿Conseguiremos ser felices?» (p. 73). En la actual coyuntura de una crisis del nihilismo, esta pregunta no puede significar ni la inquietud por la vida plena que tanto ha preocupado a la tradición filosófica desde Aristóteles, y que se ha inclinado a favor de una comprensión de la felicidad como contemplación que se contiene ante las necesidades, ni, como en Kant, un sacrificio de la felicidad en nombre de la virtud (p. 77), ni, finalmente, como en Spinoza, la aceptación de una férrea necesidad que lo gobierna todo y que termina siendo la otra cara del nihilismo (p. 78). Para Esposito, «la felicidad es *imposible*, pero también es *imposible* vivir sin buscarla o desearla» (p. 79). Su aporte fundamental, como lo subrayamos en el caso de la gratitud, consistirá en no concebir la felicidad como un *resultado*, una suerte de recompensar que cierra un ciclo o proceso, sea en este mundo o en otro distinto. Por el contrario, la felicidad «es parte de nuestra vida, como motor y criterio de cada uno de nuestros deseos» (*Ib.*). Esa felicidad encarnada en nuestro mundo, en nuestras emociones, pensamientos y deseos, es una felicidad que no rechaza el vacío y la nada como experiencias contrarias a la felicidad humana, sino que las asume, precisamente, como la prueba de lo más humano en nosotros, pues todas las cosas tienen la impronta de la nada, incluidos nosotros mismos. No obstante, se trata de una nada que, por paradójico que suene, el nihilismo ignora o pretende ignorar.

Un quinto bloque de artículos está conformado por los capítulos XII al XVI; su hilo conductor es volver a pensar los grandes temas reabiertos en su *problematicidad* por la crisis del nihilismo: la verdad, una política de los deberes, el nexo razón-emociones, el mirarse a sí mismo del yo como mundo y la continuidad de la conciencia. Este último tema puede servir como ilustración del tipo de

análisis desplegado en este bloque. Esposito empieza mostrando cómo el desvanecimiento de la presencia del yo, una vez consumada su crítica mordaz por parte de toda la tradición nihilista, en lugar de conllevar a su desaparición final, incita a la necesidad de volver a preguntarse por él. Esta crítica cae en una paradoja en sus dos variantes: bien sea desde el punto de vista científico-positivista de corte biológico-neurológico (ilustrado en el libro desde la posición de Oliver Sacks), bien desde la perspectiva filosófico-epistemológica (que se remonta a Hume, pero que en el libro es evocada desde la posición Daniel Dennett), todo intento de disolver al yo en una vertiente o en otra no hace más que reafirmarlo, incluso a gran escala, en su autodestrucción (p. 122). Al fijar las dos posiciones extremas se pone de presente, además, que el nihilismo en su etapa final termina estableciendo una nueva alianza con su antiguo enemigo, el positivismo, pues el yo, que quiso liberarse de toda teleología que no proviniera de él mismo, se concibe finalmente como engranaje biológico-neurológico de la ley de la naturaleza.

Contrario a lo que podría esperarse, Esposito no apuesta por una vía intermedia, por una suerte de fino camino que pasa sin riesgos por entre los dos extremos. En una *agudización* de la mirada fenomenológica, Esposito se fija en nuestra propia experiencia en el mundo dándole mayor concreción. Desde allí el yo se muestra como un proyecto de existencia embargado de tristeza por la imposibilidad de una plena realización. En varios momentos del libro se percibe que la mirada fenomenológica puede ser todavía más concreta y, por así decirlo, «aterrizada». El hecho es que ninguna crítica puede hacer desaparecer esa inmediata experiencia de mí mismo; más bien *es esa experiencia la que trasluce mundo* sobre el que se fraguan críticas y teorías. El autor lo plantea con claridad al evocar algunas ideas de Italo Calvino: «el yo, en definitiva, es también un pedazo de mundo que mira a otro pedazo de mundo. El mundo está a ambos lados de la ventana» (p. 117). Así, pues, escuchar la crítica nihilista del yo sin asumir su interpretación de éste permite *recuperar al yo como problema*, a la vez que concebir al propio nihilismo como «una herida de la conciencia o estremecimiento noético dentro del propio yo» (p. 126). De tal manera que, solo encarando, atravesando y superando al nihilismo es «como el yo puede “ser” él mismo» (*ibid.*).

El libro finaliza con un bloque de tres capítulos dedicados a la técnica, la libertad y la gratuidad de la existencia. Estos capítulos se distinguen de los demás tanto por su extensión, como por su escritura y sistematicidad. El capítulo XVII, por ejemplo, está subdividido en cinco acápites a través de los cuales se muestra cómo el nihilismo no conduce al caos sino al orden técnico del mundo. Interpretar la sinergia nihilismo-técnica desde la metáfora del juego (en cuanto «jugar

con» y «ser jugado por») brinda la oportunidad de comprender el emplazamiento (*das Gestell*) en el que la técnica reta al ser humano a comprender la naturaleza como almacén de suministros en su carácter concomitantemente peligroso y esperanzador. Evocando el planteo heideggeriano, Esposito *reformula* el aspecto salvífico de la técnica en el sentido de que éste no es «algo que viene hacia nosotros, sino algo que se aleja de nosotros» (p. 139). En ese punto de fuga lo que se pierde en y con la técnica llama la atención, despierta un vaciamiento que gatilla una reconsideración de la abandonada búsqueda de sentido de la realidad. Del mismo modo, el riesgo inminente y cierto de que la llama en el hombre sea apagada por la técnica en la época del nihilismo consumado despierta la necesidad de esa llamada, *la aviva como a una brasa*. No es, pues, la correspondencia a la llamada del ser la que enciende nuestra relación con el sentido, sino que, a la inversa, es el rompimiento del amor el que urge la necesidad del amor perdido, es la muerte del ser querido la que desfonda la presencia de esa relación llevándonos a añorarla. Como escribe Dostoievski, «es al separarse cuando se siente y se comprende la fuerza con que se ama». Aquí es donde Esposito planteará la pregunta decisiva: ¿Dónde encontrar *la fuerza* para ser sujetos y no solamente objetos en la discusión sobre la técnica? Tal interrogante es el que diferencia su acercamiento a la actual crítica de la tecnología que se encuentra, por ejemplo, en Maurizio Ferraris o en Alessandro Baricco. Para Esposito, «el giro ético» (p. 141) no es el que mejor puede hacer frente al desafío actual de la técnica, ya que no es una orientación que reflexione sobre la *postura* del hombre ante ese desafío ni sobre *cómo* «acepte la provocación a comprender *quién es*» (*ibid.*). Es en este sentido que, paradójicamente, en lo más álgido de la crisis del nihilismo, se reanima la pregunta por lo que somos y por el significado de nuestra existencia: «el yo *permanece* en el gran juego técnico más bien por una especie de *nostalgia*» (p. 150). Esa nostalgia es, para Esposito, la cara externa de la necesidad de ser nosotros mismos, una necesidad no apagada por el nihilismo, sino que habita como un huésped incognito al propio nihilismo.

La pregunta de Esposito exige, finalmente, una profunda reconsideración de lo que el nihilismo tardío entiende por libertad, a saber, la capacidad de ser lo que queramos y como queramos a expensas de todo deber (capítulo XVIII). Esta preeminencia de la libertad negativa en la certeza de que solo existe el yo empírico tiene el inconveniente de que convierte en una disyunción lo que estructuralmente es la doble dimensión del ser libre. En efecto, se plantean dos caminos: o libertad como deseo o «libertad» como persecución de un bien objetivo y universal. Pero en la praxis real de la libertad lo que ocurre es, más bien, que el ser libre es la tensión que liga esa doble dimensión y que, a partir de ese

centro de gravedad, inician series causales desde una fuente incondicionada. Ese es el misterio de la libertad que llevó a Kant a entenderla como un «hecho» de razón (p. 161). Entendida desde esa tensión, la libertad siempre significará el encuentro de una fisura por la cual escapar de la red de la necesidad o de un sentido imperante de las cosas, el cual también puede tomar la forma, como en el nihilismo de nuestro tiempo, de un relativismo imperante y totalizador. Pasar del «soy lo que yo he querido» a «lo que he querido ser soy yo mismo» representa un posible camino por el cual el nihilismo de nuestro tiempo se abre a un nuevo comienzo. El libro dedicará el capítulo final a sugerir que, en la juventud actual, aparentemente precipitada en caída libre hacia el nihilismo, puede surgir *un apetito de sentido* que no abandona lo aprendido durante el periodo nihilista para aferrarse dogmáticamente a nuevos ídolos, sino que, por el contrario, se mantiene firme ante el ocaso de éstos, pero espera del mundo y de sí misma algo más que caos y absurdo.

Recibido: 25/05/2022

Aceptado: 05/10/2022

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

