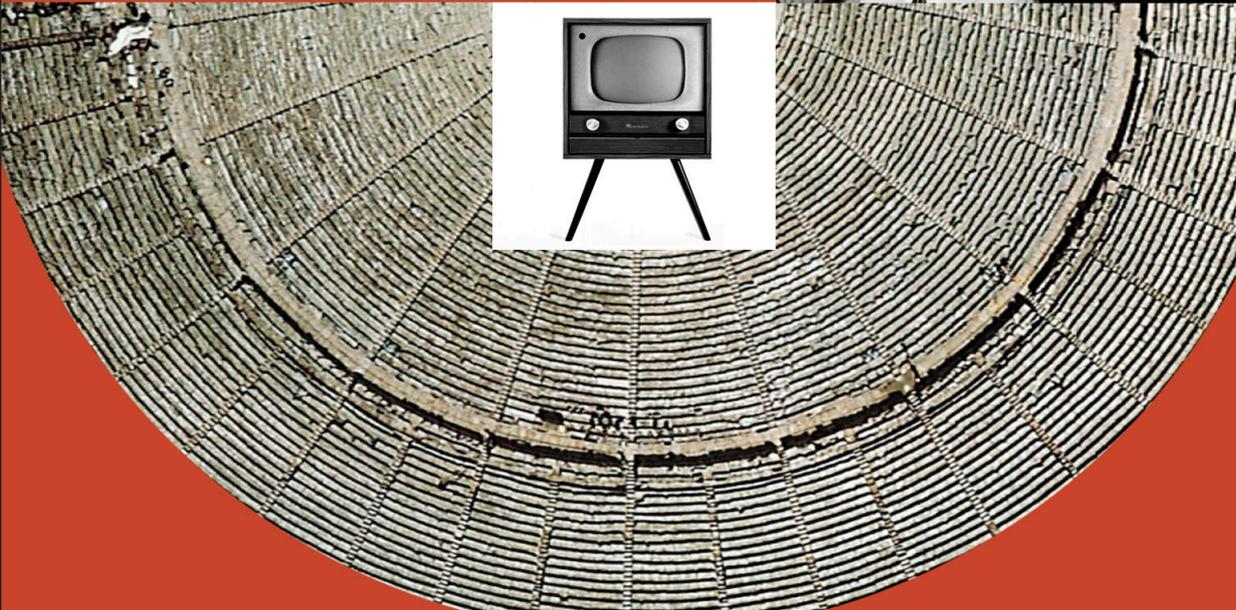




DEMO- CRACIA Y REPRESENTA- CIÓN



Boletín
extraordinario:
Premio Laso
y Memoria de
Actividades
2015

Cuadernos SAF nº 16



EDITORIAL

A finales de septiembre de 2015 se renovó la Junta Directiva de la Sociedad Asturiana de Filosofía. Con esa renovación nuestra Sociedad decidió transitar hacia una etapa en la que habrá de reelaborar los logros heredados de los años precedentes para afrontar durante los venideros viejos problemas y retos nuevos.

Por lo pronto, presentamos, aun cuando sea con un notable retraso, el decimosexto boletín de la Sociedad Asturiana de Filosofía, destinado a dejar constancia de las actividades que ha llevado a cabo nuestra organización durante el año 2015. En él dedicamos particular atención al Primer Premio de Ensayo José María Laso y Primer Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo y nos congratula publicar los dos excelentes ensayos ganadores del primero así como una serie de ponencias presentadas en el segundo. Hemos dedicado las páginas finales del presente Boletín a reproducir la entrevista que realizamos en su día a Myriam García, a la sazón presidenta del Centro de Filosofía para Niños del Principado de Asturias y a día de hoy una socia de nuestra entidad. Mencionamos también en este Boletín algunos de los retos inminentes de nuestra asociación, que jalonan la agenda durante el año 2016. Un lugar preferente lo ocupan la organización de la segunda edición del Premio de Ensayo José María Laso y la organización de la XV Olimpiada de Filosofía de Asturias y de la III Olimpiada Filosófica de España, esta última actuando de manera coordinada con la Red Española de Filosofía. En otoño de 2016 llegará además el momento de celebrar el cuadragésimo aniversario de la fundación de la Sociedad Asturiana de Filosofía, la cual nació con la democracia española y se comprometió desde sus orígenes con la universalidad y el papel crítico del pensamiento filosófico, así como con el sentido y la cultura de la comunidad asturiana. Esa celebración vendrá acompañada de la organización de un congreso sobre la Filosofía en Asturias que en esta ocasión se centrará en los autores materialistas activos o más influyentes en nuestra tierra en los días en que se creó la Sociedad y que, como el congreso dedicado a filósofos contemporáneos antes citado, se proyectará con la abierta intención de tener continuidad en los años venideros.

La nueva etapa de la Sociedad Asturiana de Filosofía estará marcada, pues, por una voluntad no derrotista de proseguir y enmendar una herencia generosa y no exenta de polémicas al tiempo de generar iniciativas a las que se puedan vincular profesionales y amantes de la filosofía a lo largo y ancho de toda la región. Estos cometidos estarán aunados a la necesidad de buscar de un modo cooperativo orientaciones ante escenarios que se esperan inciertos y demandantes. Desde que existen los Boletines de la Sociedad Asturiana de Filosofía aparecen recurrentes las constataciones de la crisis de las humanidades y las vigorosas declaraciones en defensa de la filosofía ante los ataques y devaluaciones por parte de legislaciones sucesivas y de tendencias contemporáneas de mayor alcance. Somos conscientes de que los litigios en el ámbito educativo

no cesarán y de que muchos de los lastres que en las actuales circunstancias ralentizan la implantación e incidencia social y la difusión cultural de la filosofía seguiremos arrastrándolos en el futuro inmediato, incluso con creces, conforme se asienten definitivamente los profundos y duraderos efectos de una crisis prolongada que trastorna irremisiblemente el mundo que hemos conocido. Con todo, aun cuando es previsible que no pocas ilusiones y empeños se verán una y otra vez parcialmente frustradas, en esta nueva etapa queremos ante todo perseverar en la defensa de unos ideales que se articulan en torno a la vocación civil y la universidad crítica de la filosofía y, en particular, deseamos mantenernos fieles a los objetivos de avanzar hacia un mayor reconocimiento público de la comunidad filosófica de Asturias, tender dentro de ella puentes y líneas de colaboración entre todos los niveles educativos reglados e informales y también con otras áreas de las ciencias y de las humanidades y, en fin, poner en la medida de lo posible los recursos y buenas prácticas de la filosofía al servicio de la sociedad civil asturiana.

SUMARIO

Editorial

Junta Directiva de la SAF

Memoria de Actividades del año 2015

Primer Premio de Ensayo Universitario José María Laso

Pablo Montes Gómez: «La democracia: una ideología popular»

Patricia García Majado: «Representación líquida, democracia sólida»

Memoria del Primer Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo

Entrevista a Myriam García, Presidente del Centro de Filosofía para Niños del Principado de Asturias

Boletín de Suscripción de la SAF

JUNTA DIRECTIVA SAF

Presidente: Francisco Javier Gil Martín

Vicepresidente: Pablo Huerga Melcón

Tesorera: Cristina Paniagua Pérez

Secretario: Belarmino Borja Menéndez Muñiz,

Vocales: Alberto Hidalgo Tuñón, Emilio Jorge González Nanclares, Román García Fernández, Emilio Fernández Riestra, Pelayo Pérez García, Mariano Arias Páramo, Alberto Fernández Fernández, Marcos Rodríguez García-Roves, Alberto Muñoz González, María José Miranda Suárez, Soledad García Ferrer, José Antonio Méndez Sanz, Juan Antonio González Ponte, José Ovidio Álvarez Rozada, Luis Álvarez Falcón

Boletín extraordinario: Premio Laso y Memoria de 2015
Cuadernos SAF nº 16 AS-1135-2016



Marc Richir (1943-2015), Socio de honor de la Sociedad Asturiana de Filosofía (2010)



MEMORIA 2015

A continuación se da noticia de los procesos emprendidos y de los resultados obtenidos por la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF) durante el año 2015, con lo cual esta asociación trata de rendir cuentas ante sus socios e, indirectamente, ante el resto de la comunidad filosófica de la región y ante el conjunto de la sociedad civil asturiana. Esta es una tarea que también se ha canalizado cotidianamente por otros medios, puesto que desde octubre de 2015 se ha procedido a dar cuenta puntualmente de las actividades de la SAF a través del perfil público de la asociación en Facebook y a cuantas personas están suscritas vía email a las listas de correo electrónico de la SAF. A través de esas listas de correo electrónico se ha estado enviando información a los miembros de la SAF, pero también a quienes, sin ser socios de la SAF, han aceptado que les remitamos dicha información y a los institutos de educación secundaria de Asturias que así lo desean. Además de la información centrada en las actividades de la SAF, se ha procedido a la divulgación a diario de noticias, actividades, publicaciones, congresos, etc. de contenido filosófico y científico.

La memoria que ahora presentamos se completa más adelante con una entrevista a quien fuera presidenta del Centro de Filosofía para Niños del Principado de Asturias y con una atención más detallada a dos de las actividades organizadas por la SAF en 2015. En efecto, el boletín dedica en páginas posteriores un lugar especial a la publicación de los ensayos ganadores en el Primer Premio José María Laso y a la publicación de ponencias presentadas en el Primer Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo.

Publicación del Boletín nº 15 de la SAF.

El Cuaderno nº 15 de la SAF se editó en mayo de 2015 con el título «¿Qué nos hace ser como somos? Naturaleza y Cultura». Además de las informaciones relevantes y de la memoria de actividades de la Sociedad durante el año 2014, en ese Boletín se publicaron los trabajos finalistas de las XIV Olimpiadas de Filosofía en el Principado de Asturias.

Convocatoria de las XV Olimpiadas de Filosofía de Asturias y de las III OFE.

La SAF convocó la XV Olimpiada de Filosofía en el Principado de Asturias en coordinación con la III Olimpiada Filosófica de España (III OFE), en cuya organización también ha participado la SAF.

El acto de entrega de las XV Olimpiadas de Filosofía en Asturias se fijó para el mes de marzo de 2016 en Gijón, y las jornadas de la III OFE para la segunda semana de abril de 2016 en Oviedo. Tras la presentación oficial, la convocatoria estuvo disponible en la página web de la asociación: <http://sociedadasturianadefilosofia.org>. De nuevo, las bases establecieron que podían presentarse al concurso todos los alumnos y alumnas matriculados en centros escolares de Asturias de 4º de ESO o de Bachillerato y que los ganadores de la Olimpiada autonómica se comprometían a representar a Asturias en la Olimpiada nacional.

La SAF había institucionalizado con éxito las Olimpiadas de Filosofía en nuestra región, que alcanzaron su XV convocatoria con unas excelentes expectativas. Como en anteriores convocatorias, se animaba a los alumnos de Educación secundaria y Bachillerato a que participasen en una serie de actividades en las que habrían de poner en práctica su capacidad para la reflexión, la escritura y el debate filosóficos. En esta ocasión se propusieron cuatro modalidades con sus correspondientes temáticas: Disertación (destinada a alumnos de bachillerato) en torno a la cuestión de qué es la belleza, tema este sobre el que también versaba la modalidad de Fotografía filosófica (destinada a alumnos de bachillerato y de 4º de ESO); el Dilema moral (dirigido a alumnos de 4º de ESO), que se centraba en dirimir la cuestión de nuestra responsabilidad hacia los animales; y finalmente se introducía por primera vez la modalidad de Vídeo, para el que se propuso como tema la pregunta: “¿Perdedores?”.

La SAF también se comprometió a acometer junto a la Red Española de Filosofía la realización de la III OFE a nivel nacional (<http://redfilosofia.es/olimpiada/>). Concebida como “un lugar de



encuentro para todo el alumnado y para todo el profesorado de secundaria que desea hacer del ejercicio del pensamiento libre no una mera obligación escolar, sino más bien una forma de vida”, la Olimpiada nacional se articulaba en torno a las mismas modalidades y temáticas que las regionales. Las sedes de las dos convocatorias anteriores fueron la Universidad de Salamanca en 2014 y la Universidad Complutense de Madrid en 2015. La celebración en nuestra tierra de la tercera edición de este encuentro nacional suponía un reconocimiento del importante papel que ha desempeñado y que aún ha de desempeñar la enseñanza reglada de la Filosofía en Asturias.

Convocatoria y Fallo del Primer Premio de Ensayo José María Laso

La Sociedad Asturiana de Filosofía, la Fundación de Investigaciones Marxistas y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo convocaron en el año 2015 el *Primer Premio de Ensayo José María Laso*. Este premio universitario de nueva creación llevó el nombre de José María Laso Prieto en honor de quien fuera destacado miembro de la Sociedad Asturiana de Filosofía, a quien el Ayuntamiento de Oviedo otorgó el título de Hijo Adoptivo y quien ha dado nombre asimismo a la Biblioteca Pública Municipal de Ventanilles. En esta primera edición, el premio llevó por título «Democracia y Representación» y estuvo dirigido a todos los alumnos matriculados durante el curso 2014-2015 en la Universidad de Oviedo o en centros de otras universidades con sede en Asturias. Con este premio la SAF se proponía fomentar la creatividad y el espíritu crítico de los alumnos universitarios y cubrir por esta vía un nuevo ámbito, el de la educación superior, puesto que la SAF ya ha estado organizando desde hace años varios premios para otras etapas educativas a través de las Olimpiadas de Filosofía.

El martes 14 de abril, a las 19 horas, tuvo lugar la presentación oficial en el Club de Prensa de la Nueva España en Oviedo. El cartel y las bases de la convocatoria fueron publicados en papel y distribuidos por todos los campus universitarios asturianos. También se les hizo llegar a todo el profesorado universitario de la Universidad de Oviedo a través de listas de correo electrónico. Estuvieron igualmente disponibles en la página electrónica de la SAF y en otros sitios web, como el de la Facultad de Derecho y el de la FIM. Véase respectivamente:

http://derecho.uniovi.es/eventos/-/asset_publisher/5lp3/content/premio-de-ensayo-jose-maria-laso;jsessionId=739279E5F7C3ADB331AB68B6C6CA5FFF?redirect=%2Feventos



http://www.fim.org.es/actividad.php?id_actividad=891

Cumplidos los plazos de inscripción y de presentación de los trabajos, un Jurado formado por profesores universitarios designados al efecto por la SAF evaluó los ensayos y se reunió para deliberar y dictaminar quienes eran los ganadores del concurso. La previsión inicial, tal como estipulaban las normas, era que el primer premio estaría dotado con 600 euros, el segundo con 200 € y el tercero con 100 €, premios que se acompañarían del correspondiente diploma; y que los trabajos ganadores serán publicados en el boletín anual que edita la SAF. El Jurado decidió entregar el primer y único premio ex aequo a Dña. Patricia García Majado y a D. Pablo Montes Gómez. El acto de entrega de los mismos tuvo lugar el día 23 de julio a las 19 horas en el Campus de Mieres de la Universidad de Oviedo (C/ Gonzalo Gutiérrez Quirós s/n, 33600 Mieres). La grabación del acto se encuentra disponible en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=znO7K0JXMyk>

En este Boletín, más adelante, se publica el cartel, el fallo del jurado y los textos ganadores.

http://derecho.uniovi.es/eventos/-/asset_publisher/5lp3/content/premio-de-ensayo-jose-maria-laso;jsessionId=739279E5F7C3ADB331AB68B6C6CA5FFF?redirect=%2Feventos





http://www.fim.org.es/actividad.php?id_actividad=891



Cumplidos los plazos de inscripción y de la presentación de los trabajos, un Jurado formado por profesores universitarios designados al efecto por la Sociedad Asturiana de Filosofía evaluó los ensayos y se reunió finalmente para deliberar y dictaminar quienes eran los ganadores del concurso. La previsión inicial, tal como estipulaban las normas, era que el primer premio estaría dotado con 600 euros, el segundo con 200 € y el tercero con 100 €, premios que se acompañarían del corres-



pondiente diploma, y que los trabajos ganadores serán publicados en el boletín anual que edita la SAF. El Jurado decidió entregar el primer y único premio ex aequo a Dña. Patricia García Majado y a D. Pablo Montes Gómez. El acto de entrega de los mismos tuvo lugar el día 23 de julio a las 19 horas en el Campus de Mieres de la Universidad de Oviedo (C/ Gonzalo Gutiérrez Quirós s/n, 33600 Mieres). La grabación del acto se encuentra disponible en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=znO7K0JXMyk>

En este Boletín, más adelante, se publica el cartel, el fallo del jurado y los textos ganadores.

Convocatoria del II Premio de Ensayo Universitario José María Laso

La SAF organiza en 2016 la segunda convocatoria del Premio universitario de Ensayo José María Laso, dedicado en esta ocasión al tema «Centro y periferias». En la organización colaboran de nuevo la Fundación de Investigaciones Marxistas y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo..

La presentación oficial consistió en una rueda de prensa que tuvo lugar el martes 3 de noviembre de 2015, a las 12 horas, en la Sala de prensa de la Universidad de Oviedo, a la que asistieron el Rector de la misma, D. Vicente Gotor Santamaría, y el Concejal de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo, D. Roberto Sánchez Ramos, así como dos representantes de la Sociedad Asturiana de Filosofía. De dicha rueda de prensa se hicieron eco diversos medios asturianos, entre ellos:

La Televisión del Principado de Asturias: http://www.rtpa.es/sociedad:Convocado-el-Premio-de-Ensayo-Jose-Maria-Laso-_111446561131.html



La Universidad: http://www.uniovi.es/comunicacion/noticias/-/asset_publisher/331CSSzZmx4V/content/la-sociedad-asturiana-de-filosofia-convoca-la-segunda-edicion-del-premio-universitario-de-ensayo-jose-maria-laso

Hubo además una presentación pública del II Premio de ensayo universitario José María Laso en el Ayuntamiento de Mieres el miércoles 16 de diciembre de 2015 por parte del presidente de la SAF, quien ofreció una intervención en directo para la Cadena Cope y declaraciones para varios medios escritos. Al día siguiente apareció la noticia "Mieres colabora con el segundo premio 'José María Laso' de ensayo filosófico" en El Comercio. Disponible en: <http://www.elcomercio.es/asturias/cuencas/201512/17/mieres-colabora-segundo-premio-20151217002659-v.html>



Presencia de la SAF en actos de los Premios Princesa de Asturias 2015

La SAF participó en dos actos celebrados el miércoles 21 de octubre con motivo de la concesión al filósofo Emilio Lledó del Premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades 2015. Por un lado, Emilio Lledó visitó el Campus de Humanidades de la Universidad de Oviedo ese miércoles por la mañana. A las 12 h., en el Aulario A del Edificio Departamental, tuvo lugar la recepción al filósofo y una charla-coloquio en torno al tema "El disfrute de la filosofía". En interlocución con Lledó estuvo nuestro compañero de la SAF, Alberto Hidalgo Tuñón. Por la tarde, a las 19:30 horas y en el Paraninfo de la Universidad de Oviedo, tuvo lugar la conferencia de Lledó "Palabras y Humanidad", con entrada abierta hasta completar el aforo. En aquel acto hubo una nutrida representación de la SAF, que fue expresamente invitada para la ocasión.

Durante esos días hubo una intensa cobertura en los medios de comunicación, de la cual dio cuenta puntualmente la SAF a socios y no socios a través del correo electrónico. Destacamos a este respecto los artículos de Silverio Sánchez Corredra, miembro de la SAF, titulados "Emilio Lledó, un helenismo con media alma germánica" y "Emilio Lledó, persona", publicados en La Nueva España coincidiendo con los actos de reconocimiento a Emilio Lledó. Los artículos están disponibles on line:

<http://www.lne.es/opinion/2015/10/21/emilio-lledo-helenista-media-alma/1829902.html>

<http://www.lne.es/sociedad-cultura/2015/10/23/emilio-lledo-persona/1830669.html>

También se encuentran disponibles en la página web de Silverio Sánchez (en la entrada Autores españoles, nº 16): <http://www.silveriosanchez-corredra729.com/filosof%C3%ADa/estudio-de-autores/>

Encuentros de Fenomenología: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y Sacha Carlson

El jueves 18 y el viernes 19 de noviembre, entre las 18:30 a 20:00 horas, se celebraron los «Encuentros de Fenomenología: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y Sacha Carlson» en la sala nº 7 del Auditorio Príncipe de Asturias, en Oviedo. Estos "encuentros" fueron organizados por la SAF y discurrieron con un notable éxito de público. Sa-

cha Carlson ofreció una charla con el tema "Fantasía e imaginación", uno de los tópicos más originales de la fenomenología no-estándar de Marc Richir, quien había fallecido pocos días antes, el 9 de noviembre de 2016. El coloquio sirvió de homenaje póstumo al filósofo belga, ya que Sacha Carlson traía bajo el brazo *L'écart et le rien*, libro que recopila las conversaciones de ambos en una obra intensa y radical. Por su parte, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina presentó la orientación que va tomando la continuación epistemológica de su reciente libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (Brumaria-Eikasia, 2014), sirviéndose de las pistas que los matemáticos y físicos han dejado sembradas en su ascensión categorial a lo largo de los siglos XIX y XX.

Participación de miembros de la SAF en el Coloquio Internacional «Después de la crisis»

La SAF colaboró también con el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo en las tareas de organización del *First International Workshop: After the Crisis. Social, Economic and Political Tendencies – Europe and Its Regions / Coloquio Internacional: Después de la crisis. Tendencias sociales, económicas y políticas en Europa y sus regiones*, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo entre los días 19 y 23 de noviembre de 2015. El coloquio fue organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo junto con el Instituto de Estudios Culturales Alemanes (Institut für Deutschlandforschung) de la Universidad de Bochum y estuvo financiado por RUB Europadialog y Stiftung Mercator.

Dos miembros de la Sociedad Asturiana de Filosofía, Juan Antonio González Ponte y Francisco Javier Gil Martín, participaron en representación de la misma en la mesa redonda sobre «Organizaciones políticas», que tuvo al inglés como idioma principal y que se celebró el 23 de noviembre en el Salón de Actos situado en el segundo piso del Edificio Administrativo del Campus del Milán.

Primer Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo

La Sociedad Asturiana de Filosofía organizó el *I Congreso sobre el Pensamiento Filosófico Contemporáneo*, que se desarrolló durante los días 25, 26 y 27 de noviembre de 2015. Las sesiones



del miércoles 25 tuvieron lugar en la Sala nº 4 del Auditorio Palacio de Congresos Príncipe Felipe de Oviedo; las sesiones del jueves y viernes 26 y 27 se celebraron en el Aula 05 del Edificio Departamental, situado en el Campus de Humanidades de la Universidad de Oviedo. El comité organizador del congreso invitó a los autores de las conferencias y de las ponencias que fueron seleccionadas a reseñar y a publicar sus contribuciones en el presente *Boletín de la Sociedad Asturiana de Filosofía*. Más adelante detallamos el programa del congreso y publicamos resúmenes y textos íntegros de una buena muestra de las participaciones en ese Congreso.



Participación de miembros de la SAF en el Seminario del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo

Cuatro socios de la SAF han sido invitados a participar como ponentes en el Seminario del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo en el curso académico 2015-2016. El Seminario Departamental lleva funcionando desde enero de 2011 con una periodicidad semanal o quincenal y con un total de 50 sesiones hasta la fecha. Las sesiones están abiertas a la asistencia de profesores y alumnos universitarios, así como de público en general. Suelen tener la misma estructura: una charla con una duración variable, entre

media hora y una hora (lo más habitual son tres cuartos de hora) y un debate posterior (a menudo, otros tres cuartos de hora). Normalmente tienen lugar los martes, miércoles o jueves por la mañana, siempre en horario de 12:30 a 14 horas, en el Edificio Departamental del Campus de Humanidades, en Oviedo. Así ocurrió con las cuatro excelentes presentaciones mencionadas, que se refieren a continuación:

Pablo Huerga Melcón, profesor de Filosofía en el IES Rosario Acuña de Gijón y actual vicepresidente de la SAF, expuso en la sesión del Seminario Departamental que tuvo lugar el 20 de octubre de 2015 la ponencia titulada «En torno a La ventana indiscreta. Una poética materialista del cine», en la que presentó algunos de los temas de su último libro.

María Covadonga Blanco, profesora de Filosofía en el IES Emilio Alarcos, de Gijón, expuso en la sesión del 11 de noviembre de 2015 la ponencia titulada «La transformación de la identidad del pueblo saharauí bajo el influjo de los movimientos migratorios», en la que dio cuenta de un interesante trabajo realizado en los últimos años e integrado su tesis doctoral, que será defendida en 2016.

Soledad García Ferrer, profesora de Filosofía en el IES de Pravia e investigadora vinculada a la Universidad Complutense de Madrid, presentó en la sesión del 16 de marzo de 2016 la ponencia titulada «Felicidad revolucionaria. Sobre la complicada relación entre ética y política en Kant». Especialista en la obra de Kant (su tesis y otras publicaciones están accesibles online en el enlace: <http://emui.academia.edu/SoledadGarc%C3%ADaFerrer>), su fresca y fascinante interpretación de la filosofía kantiana se basó en el texto de una ponencia presentada al Kant Multilateral Colloquium, que se celebrará en Nueva York en agosto de 2016.

Manuel Fernández de la Cera, miembro histórico de la Sociedad Asturiana de Filosofía, fue el encargado de cerrar, el día 4 de mayo de 2016, el Seminario del Departamento de Filosofía en el curso académico 2015-2016. Además de catedrático de institutos en Gijón y Luarca y de Decano del Colegio Oficial de Doctores y Licenciados de Filosofía y Letras, Manuel Fernández de la Cera fue Consejero de Educación, Cultura y Deportes entre los años 1983 y 1990 y posteriormente Presidente del Consejo de Comunidades Asturianas



desde 2004 a 2012. Su presentación, titulada «La saga de los Leopoldo Palacios y su aportación a la filosofía española del siglo XX», fue una exposición repleta de alicientes y muy iluminadora con respecto a un extenso periodo de la cultura filosófica asturiana y española contemporánea.

La SAF seguirá participando activamente en la programación del Seminario del Departamento de Filosofía durante el curso académico 2016-2017. Por lo pronto, está previsto que la presentación con que se inaugurará el ciclo de sesiones del Seminario del Departamento de Filosofía para dicho curso corra a cargo de Alberto Hidalgo Tuñón.

Otras colaboraciones con la Universidad de Oviedo

Durante el último año la Sociedad Asturiana de Filosofía ha intensificado otras actividades vinculadas con la Universidad de Oviedo, además de las arriba mencionadas (las dos convocatorias del premio de ensayo universitario José María Laso, participación en congresos y seminarios auspiciados por el Departamento de Filosofía de esa Universidad).

En relación con ello cabe señalar que se han incorporado a nuestra asociación quince socios y que de ellos tres son profesoras en activo del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo, que se suman a otros tres profesores de dicho Departamento que ya estaban afiliados. Este capital humano nos permite confiar en que seguiremos estrechando los lazos con la institución universitaria en el futuro y esperamos que ello se traduzca en iniciativas y colaboraciones con el mismo a través de proyectos de innovación docente, cursos de extensión universitaria, etc.

Por lo pronto, la Sociedad Asturiana de Filosofía ha colaborado con la Universidad de Oviedo, durante el curso académico 2015-2016, en la oferta de la asignatura de Prácticas Externas. Se trata de una asignatura evaluable de 6 créditos del último año del Grado en Filosofía, en la que los alumnos eligen empresas o asociaciones que les permitan el desarrollo de competencias específicas para su formación.

Durante el primer semestre de dicho curso académico la SAF contó con la colaboración de Jorge Leiva Rebollar, alumno que, entre otras tareas, participó en la organización de los congresos organizados por nuestra sociedad entre los meses de octubre a diciembre de 2015. Durante el se-

gundo semestre del mismo curso, desde febrero a mayo de 2016, hemos contamos con otras tres alumnas y dos alumnos, también del cuarto curso del Grado en Filosofía. Sus nombres son: Clara María Bueno Suero, Noemí Carro Sánchez, Laura Pascual Martínez, Martín Cofiño Alea y Javier Muñiz Pérez. Salvo el último, estos alumnos han colaborado en las tareas de la asociación, con notable motivación y excelentes resultados. Su contribución fue decisiva en tareas organizativas y en el propio desarrollo de las Olimpiadas de Filosofía regionales y nacionales. También han contribuido en la redacción de varias entradas del proyecto en red Filósofos en Asturias.

También en el segundo semestre del curso 2015-2016, el rector de la Universidad de Oviedo nos invitó a un Acto de Reconocimiento a todas las instituciones, empresas y organizaciones que ofrecemos la posibilidad de realizar prácticas a los alumnos de la Universidad de Oviedo. A dicho acto académico, que tuvo lugar durante la mañana del miércoles 24 de febrero de 2016, asistió en representación de la SAF D. José Antonio Méndez Sanz, miembro de la Junta Directiva de nuestra asociación y profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo, que recogió el diploma conmemorativo en la que desde esta última se nos agradece “el compromiso con la formación de sus estudiantes y titulados”

Enciclopedia “Filósofos en Asturias”

La Sociedad Asturiana de Filosofía se ha embarcando en un fascinante proyecto en la red, una enciclopedia dedicada a filósofos y pensadores asturianos o vinculados a Asturias. Este es el enlace:

<http://sociedadasturianadefilosofia.org/filosofosenasturias/>

Esta Wiki está destinada a documentar en perspectiva histórica y sistemática el pensamiento desarrollado en Asturias. El propósito de la Sociedad, desde el último trimestre del año 2015, ha sido intensificar la labor investigadora, de síntesis y creación de contenidos, que este proyecto conlleva.

El periodista Javier Neira dio cuenta de esta iniciativa en *La Nueva España* con un generoso artículo en el que resaltaba algunos de los momentos de una entrevista que mantuvo con el presidente actual y con el anterior presidente de la SAF. Su artículo llevó por título “La SAF lanza



una ambiciosa enciclopedia en la red sobre pensadores asturianos" (viernes 31.12.2015, pág. 30), y está disponible online: <http://www.lne.es/sociedad/2015/12/31/filosofo-alfonso-iii-magno-contradictorio/1862677.html>

60 | LA NUEVA ESPAÑA

Sociedad

Cultura y Ocio

Jueves, 31 de diciembre de 2015

La SAF lanza una ambiciosa enciclopedia en la red sobre pensadores asturianos

El proyecto, que ya cuenta con cuarenta entradas, recogerá la filosofía generada en el Principado con un concepto amplio, flexible y generoso

Oviedo, Javier NEIRA
La Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF), fundada en 1975, ha iniciado un ambicioso proyecto en la red, una enciclopedia de filósofos y pensadores asturianos o vinculados a Asturias, que ya cuenta con cuarenta entradas, quiere llegar a los ciento veinte autores y que se desarrollará, además, de forma sucesiva en intensidad, contenidos y referencias, ya que de las voces iniciales, informativas, se pasará —de hecho ya se está haciendo— a artículos de fondo, incluso varios por personaje y de forma contradictoria, y, quizá lo más importante, se establecerán enlaces en la red con otros estudios y con las obras editadas on-line. Javier Gil, presidente recientemente elegido de la SAF y profesor de la Universidad de Oviedo, y Román García, su predecesor inmediato y profesor de Instituto en Oviedo, impulsan el proyecto, que califican de muy ambicioso y pensado a medio plazo: no se culminará de manera inmediata, pero tampoco será de eterna ejecución.

"Estamos poniendo en práctica una vieja idea de la SAF, de los años setenta", comenta Román García, "siempre se trabajó sobre el pensamiento en Asturias. Hubo jornadas y congresos sobre personas que aportaron cosas en torno al pensamiento y la filosofía. Desde hace unos años todo eso se materializó en un proyecto que nunca tuvo financiación". Ahora reaparece.

Con la explosión de las nuevas tecnologías se replanteó la idea, pero establecida desde otras bases, así que empezaron a trabajar en una enciclopedia filosófica en la red que se ocupase del pensamiento en Asturias. Como indican, algunas instituciones "ya han hecho algo al respecto, pero muy pobre, seguro que por los mismos motivos que nosotros no lo hemos podido hacer de forma sistemática".

A partir de un núcleo de actividad ya constituido en 2016 van a empezar a trabajar con otras instituciones. "Vamos a enlazarlos con la Junta General del Principado, que edita clásicos del pensamiento político y los digitaliza, y queremos contar con la Universidad de Oviedo, el RIDEA y otras entidades", señala Javier Gil.

Como punto de partida han elaborado una wiki. Tienen un portal y una estructura que, comentan, a lo largo del proyecto seguro que habrá que modificar para adaptarse a nuevos planteamientos. Ya han recogido en la red a algunos autores. Y quieren ir matizando la oferta. En todo caso, aún no disponen de medios y gente para desarrollarla.

La oferta parte de biografías y comentarios del personaje que aparece reflejado, "y más allá



Román García y Javier Gil. | LUISMA MURIAS

El filósofo Alfonso III el Magno y el contradictorio Jovellanos

Oviedo, J. N.
Puede sorprender, pero el rey Alfonso III el Magno, último de la saga asturiana, figura en la enciclopedia de la SAF, "aunque sería mucho calificarlo de filósofo, lo cierto es que sus aportaciones tienen cabida en nuestro proyecto", afirma Román García, anterior presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía. "Su importancia radica", como se indica en la enciclopedia, "en que recoge información sobre las etapas finales del Reino de Toledo y las iniciales del Reino ovicense". Román García considera que "en Filosofía hay tendencias, pero también hay muchos mitos al respecto. Los trabajos, las obras, los libros se reconocen perfectamente cuando están bien hechos estén o no de acuerdo con sus tesis. El criterio de calidad prima sobre cualquier sesgo ideológico. Jovellanos puede ser visto como un liberal. Ya lo hemos hecho como entrada de nuestra wiki. La parte enciclopédica por un lado. Y más allá lo vemos como un personaje muy contradictorio, como todos los ilustrados. Plantea una gran reforma dentro del marco que hay. Tiene, por eso, una parte muy progresista pero también es un reaccionario. Lo abordamos así, ponemos los enlaces y en la fase dos analizamos su figura con artículos especialmente hechos para la enciclopedia. Así aparece gente que trabaja a Jovellanos. Ahí aparece un montón de gente. Silverio Sánchez Corredera, por ejemplo, desde el materialismo filosófico. Y los del RIDEA desde otros puntos de vista".

En la página del antropólogo Marvin Harris se recuerdan sus cambios tras debatir en Asturias

queremos que se pueda acceder a sus obras, es el plus que dan las nuevas tecnologías. El proyecto de hacer un estudio del autor y editar las obras convencionalmente nos desbordaría".

Una enciclopedia necesita un criterio, especialmente si es de filosofía. En la SAF llevan mucho tiempo discutiendo al respecto con vistas a este proyecto y en general a la hora de clasificar o

compilar el pensamiento. Han optado por considerar el pensamiento en Asturias más que el pensamiento genuinamente filosófico. Les interesan las personas que por lo que hicieron, por sus trabajos y escritos, tuvieron una influencia en los cambios de una época.

Tienen en cuenta, en esa línea, el pensamiento político y económico y, asimismo, el geográfico y el marítimo. Recogen de una manera amplia el concepto de filosofía no llegando a la mundana. Se centran en un concepto intermedio, el correspondiente al término pensamiento.

"Desde el punto de vista geográfico, hablamos de filosofía en Asturias", señala Román García, "de esa manera tenemos la inter-



Alfonso III en la wiki de la SAF.

pretación etnográfica cultural y al tiempo de una perspectiva universal es como se debe entender la filosofía. Por ejemplo, Marvin Harris estuvo en Asturias en los años ochenta y participó en un debate con Bueno y la filosofía del momento. La página que mantienen sus alumnos reconoce que las conversaciones de Asturias le ayudaron a modificar conceptos antropológicos que no defendía hasta ese momento. Es el caso de la distinción entre emic y etic, con la que Harris era muy crítico, pero la incorporó a partir de su estancia en Asturias. Esas conversaciones hacen que se modifiquen conceptos".

La trama se establece con autores vinculados a Asturias por nacimiento y otros por diversos

motivos. Si se hace la restricción étnica, mal asunto, piensan en la SAF. Además, Asturias a lo largo de los tiempos tuvo distintas dimensiones espaciales. Feijoo quedaría fuera con ese criterio, apostillan.

La lista a día de hoy incluye ciento veinte autores, pero aún están por incorporar los que van de 1950 a nuestros días. Ese espacio aún no lo han trabajado a fondo. No han explorado suficientemente el material humano y filosófico, relativo a los premios "Príncipe de Asturias" o a los Congresos de Teoría y Metodología de la Ciencia que fueron un hito en Asturias y a nivel nacional e internacional. De ahí esperan recoger muchos nombres.

La SAF trabajó en su día aspectos propedéuticos y tiene un material de base que ha sido recogido para la enciclopedia. Están sistematizando los fondos. Y van a utilizar diversos recursos para cubrirlo todo. De los ciento veinte personales anotados, el trabajo está muy avanzado en torno a cuarenta pensadores. A lo largo de 2016 cubrirán toda la lista con los socios de la SAF y con la colaboración de la Universidad y de becarios que, indican, pueden ayudar mucho. "Estamos institucionalizando un congreso, acabamos de hacer un amago", señala Román García, "queremos que sean anuales, celebrarlos al final de cada año y que ahí se puedan presentar y dar a conocer los avances del proyecto. A finales del año que viene a ver si tenemos un proyecto digno y a partir de ahí se irán haciendo los segundos niveles". Como añade "una cosa es la enciclopedia y otra, los estudios en profundidad de autores y que aparezcan ahí. Un nivel informativo general para dar idea del autor y otro más profundo por especialistas. Si a eso añadimos que se pueda acceder a los textos, pondríamos a disposición de los investigadores el acceso y el conocimiento".

La SAF no tiene capacidad para escanear las obras de los autores reseñados y colgarlas en la red. Algunos derechos los tienen editores americanos con legislaciones que no facilitan la labor. Por eso, la idea es dar enlaces en la red. Clarín, por ejemplo, tiene obras en la biblioteca Cervantes y la SAF pondrá los enlaces correspondientes.

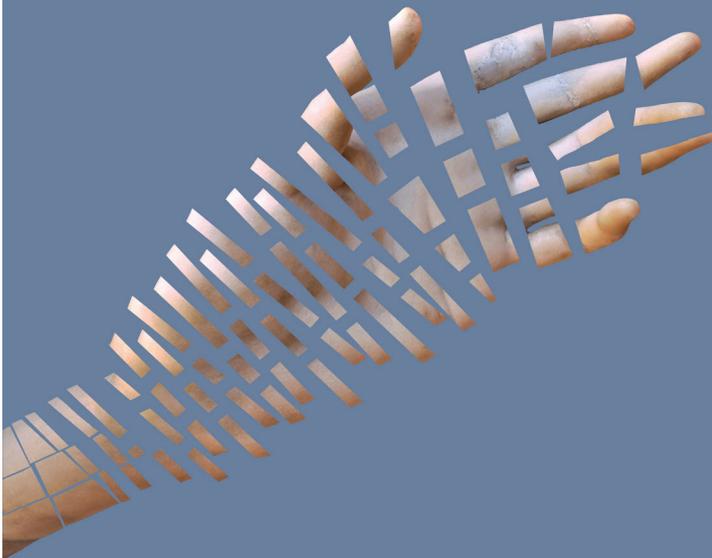
Javier Gil explica que "es un proyecto a la media. Ni a la corta ni a la larga. El proyecto debe hacerse en unos años. Es ambicioso. A través de la Universidad se hará todo lo que se pueda hacer. Oportunos a ayudas I+D. Queremos una plataforma de referencia".

"Puede pensarse que el proyecto es algo inabarcable", añade Román García, "pero tiene niveles, tiene estratos. Dos o tres páginas de cada autor y los enlaces es un nivel. Los estudios en profundidad de autores es otro nivel. La parte enciclopédica es muy general y aunque tenga matices para algunos autores es muy aséptica. En el siguiente planteamiento las cosas cambian. Del nivel informativo y del inmediato acceso a las obras se pasa a otras cosas. Pero en ese segundo nivel todo irá firmado. Un estudio sobre Jovellanos irá firmado. Y cabe más de un estudio sobre un autor. Una visión polémica".



XV OLIMPIADAS DE FILOSOFIA
y
III OLIMPIADAS NACIONALES
2016

“¿Qué es la belleza?”



Gijón, 26 de febrero, fase regional
Oviedo, 15 y 16 de abril, fase nacional



Sociedad asturiana de Filosofía



Fallo del jurado y Acto de entrega de premios de la XIV Olimpiada de Filosofía de Asturias. Participación en la II Olimpiada Filosófica de España (OFE).

Como ocurriera en las trece convocatorias precedentes, la SAF organizó la XIV Olimpiada de Filosofía en Asturias, que en esta ocasión estuvo coordinada con la II Olimpiada Filosófica de España y contó con las modalidades de Disertación, Dilema moral y Fotografía filosófica.

El día 17 de abril de 2015 tuvo lugar la fase presencial y la entrega de premios de la XIV Olimpiada de Filosofía de Asturias en el Centro Cultural Antiguo Instituto de Gijón. A esa presentación asistieron los finalistas de las tres modalidades de la convocatoria, a quienes se unieron profesores, familiares, acompañantes y público interesado en general. Una vez que los finalistas expusieron públicamente sus trabajos en la fase presencial, el Jurado procedió a la designación de los alumnos premiados en las respectivas modalidades, que fueron los siguientes:

En la modalidad de Disertación:

1. Primer premio: Óscar Díaz Rodríguez, alumno del IES La Quintana de Ciaño, por el trabajo titulado "Deformación o presentación del nuevo Hombre".
2. Segundo premio: Alexandra Brancovean, alumna del IES El Piles de Gijón, por el trabajo titulado "¿Es la mujer naturaleza y el hombre cultura?"
3. Tercer premio: Bárbara Hernández Nicolás, alumna del Colegio Marista Auseva de Oviedo, por el trabajo titulado "Las primeras notas del amanecer".

En la modalidad de Dilema moral:

1. Primer premio: Emilio Fernández Viejo, alumno del IES Aramo de Oviedo, por el trabajo titulado "Una solución útil y justa".
2. Segundo premio: Irene Suarez Antuña, alumna del IES Escultor Juan de Villanueva de Pola de Siero, por el trabajo titulado "¿Es la salud un derecho o un privilegio".

3. Tercer premio: Aleida Nieto, alumna del IES Escultor Juan de Villanueva de Pola de Siero, por el trabajo titulado "S.O.S".

En la modalidad de Fotografía filosófica:

1. Primer premio a la fotografía titulada "El ocaso del iris", de Bárbara Hernández Nicolás, alumna del Colegio Marista Auseva de Oviedo.
2. Segundo premio a la fotografía titulada "De la vanidad de existir", de Paula Fernández, alumna del IES 'La Quintana de Ciaño.
3. Tercer premio a la fotografía titulada "Somos lo que somos porque nos cuestionamos la naturaleza", de Luis Izquierdo Sánchez, alumno del Colegio Marista Auseva de Oviedo.

El viernes 24 y el sábado 25 de abril de 2015 se asistió a la final de la II OFE, celebrada en el IES Isabel la Católica de Madrid y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid. En ella participaron los ganadores de las XIV Olimpiadas de Filosofía de Asturias en las modalidades de Disertación, Dilema moral y Fotografía Filosófica. Véase <http://redfilosofia.es/archivo/olimpiada/>

En el Boletín nº 15 de la SAF, que llevó por título «¿Qué nos hace ser como somos? Naturaleza y Cultura», se dio cumplida cuenta del proceso, del fallo y de los resultados de la XIV Olimpiada de Filosofía en Asturias. Como ya se mencionó, en ese volumen se recopilaron todos los textos e imágenes de los premiados.



Premio de Ensayo

JOSÉ MARÍA LASO

**DEMOCRACIA Y
REPRESENTACIÓN**

FIM



Fundación de
Investigaciones
Marxistas



SAF - Sociedad de Filosofía
Sociedad Asturiana de Filosofía



FALLO DEL PRIMER PREMIO DE ENSAYO JOSÉ MARÍA LASO

La Sociedad Asturiana de Filosofía, la Fundación de Investigaciones Marxistas y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo convocaron en el año 2015 el *Premio de Ensayo José María Laso*, dirigido a todos los alumnos matriculados durante el curso 2014-2015 en la Universidad de Oviedo o en centros de otras universidades con sede en Asturias. En esta primera edición, el premio llevó por título *Democracia y Representación* y contó en la convocatoria con la siguiente presentación:

«Democracia es, sin duda, una de las ideas-fuerza del presente. En nuestro contexto histórico-cultural, todo el mundo (al menos, la mayoría) afirma ser demócrata. Sin embargo, este consenso tácito acerca de la condición democrática de nuestras sociedades y sus ciudadanos, ¿asegura el acuerdo sobre su significado? Con el concepto de democracia, ¿a qué nos referimos? ¿Se trata solamente de una técnica de gobierno, una práctica administrativa de lo político? ¿Es acaso una forma ideológica de legitimación del poder? ¿Quizás un tipo de sensibilidad ética y/o estética? ¿El fundamento ontológico último de toda actividad política? ¿Supone su plena realización el fin de la historia?»

La anfibología del término democracia no es accidental, sino constitutiva, desde el momento en que Aristóteles se dispuso a enumerar y analizar las diversas formas de constitución (*politeiai*) en la *Política* (1279 a 25 y ss.): “Puesto que constitución (*politeia*) y gobierno (*politeuma*) son lo mismo y que el gobierno es el poder supremo (*kyrion*) de las ciudades, necesariamente ha de concluirse que el poder supremo es lo propio de uno solo, de unos pocos, o de la mayoría”. La democracia, así, desde las coordenadas trazadas por Aristóteles y que se han mantenido hasta nuestros días, podrá ser igualmente conceptualizada como un “proceso constituyente” (*politeia*) o el “poder constituido” (*politeuma*) de una sociedad regida por los designios de la mayoría. Ahora bien, ¿en qué consiste la acción constituyente o el gobierno constituido por la mayoría? ¿Es la democracia el gobierno de todos los miembros de una sociedad -sus ciuda-

danos- o el de todos los hombres?»

Es preciso recordar que los más importantes traductores políticos consideraban que la forma democrática de gobierno sólo podía brotar en aquellos pequeños Estados en que se mantuviera el contacto material de sus ciudadanos y cierta homogeneidad en las costumbres. Así, por ejemplo, Rousseau se inspiró en el gobierno popular de los Cantones Suizos al redactar su *Contrato Social*. Pero tras la revolución norteamericana de 1776 y la revolución francesa de 1789, que instituyen el nuevo régimen democrático en sociedades políticas de millones de habitantes, donde la capacidad de alcanzar la unanimidad es prácticamente nula y sus componentes ideológicos diversos, la soberanía recaerá en la nación política, “el pueblo”, y el gobierno democrático consistirá en un sistema representativo donde los dirigentes son elegidos mediante un censo.

En este punto se planteará históricamente la problemática conexión entre democracia y representación. ¿Es posible la identificación de la voluntad popular, en la que descansa -según Rousseau- la soberanía nacional y el derecho legislativo, con el gobierno de sus representantes, que no ejercería más que el poder ejecutivo? ¿Representa o reproduce un gobierno elegido democráticamente por reglas de la mayoría la voluntad general, o son las democracias modernas más bien aristocracias representativas? ¿No ocurrirá, acaso, que la idea política de representación oculta los antagonismos inherentes a toda sociedad política?»

En nuestros días, asistimos precisamente a lo que se ha dado en llamar “crisis del principio de representación de las sociedades democráticas”. La crisis económica que azota a los países capitalistas, junto con el desvelamiento de cientos de casos de corrupción en la administración pública y política, parecen favorecer la crítica al mito de la representación ideal de los ciudadanos por parte de los partidos políticos, sindicatos o del mercado, dependiendo de las ideologías subyacentes. ¿Estaremos presenciando el fin de la democracia representativa? ¿Es posible, en nuestras sociedades complejas, construir un modelo de demo-



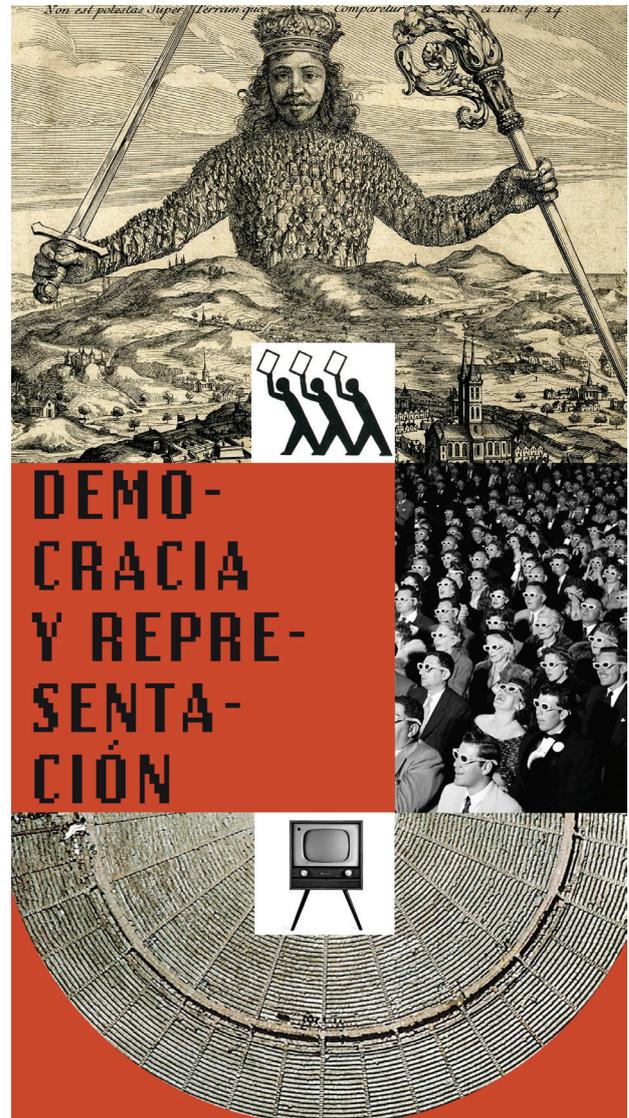
cracia no representativa, directa? ¿Pueden los mecanismos de la democracia procedimental y asamblearia funcionar a escala nacional? ¿Y a nivel internacional? ¿Es posible crear formas democráticas superadoras de las injusticias e irracionalidades de nuestras sociedades capitalistas?»

El Jurado designado al efecto por la Sociedad Asturiana de Filosofía evaluó los ensayos durante el mes de junio de 2015 y decidió finalmente que, en esta edición, se concedería un solo premio compartido a los dos mejores trabajos y por la cuantía prevista inicialmente para los dos primeros premios, a saber: 800 €, otorgando dicho premio ex aequo a Dña. Patricia García Majado, de la Facultad de Derecho, por el ensayo titulado «Representación líquida, democracia sólida», y a D. Pablo Montes Gómez, de la Facultad Filosofía y Letras, por su ensayo «La democracia: una ideología popular».

El acto de entrega de los premios tuvo lugar el día 23 de julio a las 19 horas en el Campus de Mieres de la Universidad de Oviedo. La mesa del mismo contó con la presencia de D. Vicente Gotor Santamaría, Rector de la Universidad de Oviedo; D. Aníbal José Vázquez Fernández, Alcalde de Mieres; D. Roberto Sánchez Ramos, Concejal de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo; D. Armando Menéndez Viso, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo; D. Román García Fernández, a la sazón Presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía; y D. Carlos González Penalva, miembro de la Fundación de Investigaciones Marxistas. La presentación inicial corrió a cargo de Juan Antonio González Ponte, Concejal del Ayuntamiento de Mieres. D. Francisco de Asís Fernández Junquera, Secretario General del Partido Comunista de Asturias, y D. Alberto Hidalgo Tuñón, Profesor de Filosofía de la Universidad de Oviedo, glosaron además la figura y el pensamiento de José María Laso en dos emotivas intervenciones.

D. Pablo Montes Gómez y en representación de Dña. Patricia García Majado, que estaba por entonces con una estancia de investigación en el extranjero, la madre de la misma expusieron ante el público asistente una reflexión sobre el tema del concurso y sobre sus respectivos ensayos como colofón del acto.

La grabación del acto de entrega de premios se encuentra disponible en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=znO7K0JXMyk>





Primer Premio de Ensayo Jose María Laso. Ex Aequo: «La democracia: una ideología popular»

Pablo Montes

El hombre del pueblo no se despreciaba a sí mismo: se sabía distinto y menor que la clase noble; pero no mordía su pecho el venenoso «resentimiento». En los comienzos de la Revolución francesa una carbonera decía a una marquesa: «Señora, ahora las cosas van a andar al revés: yo iré en silla de manos y la señora llevará el carbón». Un abogadete «resentido» de los que hostigaban al pueblo hacia la revolución, hubiera corregido: «No, ciudadana: ahora vamos a ser todos carboneros».

José Ortega y Gasset

Nosotros reunimos todos los demócratas y los plebeyos, denominación que, sin duda, adquiere un sentido más positivo: nuestros dogmas son la democracia pura, la igualdad sin mancha y sin reserva.

Gracchus Babeuf

Parfraseando a Edward Palmer Thompson, pocas victorias intelectuales han sido más arrolladoras que la que las clases dominantes occidentales obtuvieron a nivel político monopolizando el término «democracia». Para poder apreciar en toda su dimensión este hecho habríamos de remontarnos hasta el siglo XIX. A medida que fue avanzando aquella centuria, tras su reinserción histórica desde la Antigüedad con la «Gran Revolución» en Francia, se fue produciendo una curiosa evolución del término. Raymond Williams lo advertía hace ya varias décadas. Por un lado, la «asociación exclusiva de ésta [la democracia] con una de sus formas derivadas y el intento de exclusión de una de sus formas originales» (democracia representativa vs. democracia directa); por otro, la interpretación del *pueblo* y los intentos por limitarlo a ciertos grupos calificados¹ Esto será en esencia lo que intentaremos tratar aquí. Dado que es conveniente acotar el marco de estudio, nos moveremos principalmente entre los comienzos de la contemporaneidad y el fin de la Europa de entreguerras.

La asimilación de la democracia original a una forma aceptable

En 1748, no sin falta de ironía histórica, con pocas décadas de antelación a su volver a irrumpir en Europa inaugurando la contemporaneidad, eliminaba Montesquieu la democracia de las tres categorías de gobierno recogidas por Aristóteles.

¹ WILLIAMS, Raymond: *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p.96.

Si el segundo había establecido que estas eran la aristocracia, la monarquía y la democracia, el primero las reorganizaba en republicano, monárquico y despótico. Así, apenas cincuenta años más tarde y de un modo similar a como fue implantada en la Antigüedad, esto es, según Platón, en el momento en que los pobres dispusieran de la fuerza para imponerla, la democracia reapareció en Francia gracias al fuerte movimiento de presión popular. Primero, con las marchas de campesinos por toda la nación y que se conoció como el Gran miedo; luego, con la instauración del Terror para salvar el gobierno democrático de sus enemigos externos e internos, y que había sido impulsado por Robespierre bajo premisa de que no hay mejor forma de justificar la represión que con la guerra exterior, tal y como propugnaban los girondinos. «Robespierre —ha escrito Slavoj Žižek— era un pacifista (...) porque era muy consciente de que la guerra *entre* las naciones sirve por lo general como medio para ofuscar la lucha revolucionaria *dentro* de cada país.» En base a esto y al criterio del propio Aristóteles, según el cual al ser el poder el premio del combate, el vencedor, tras imponerse se apodera de él y «crea necesariamente uno de los dos gobiernos extremos, la democracia o la oligarquía»². La primera, se si-

² PLATÓN: *Diálogos IV: República*, Madrid, Gredos, 1988, 557a; ŽIŽEK, Slavoj: *Slavoj Žižek presenta a Robespierre: Virtud y Terror*, Madrid, Akal, 2010, p.8. La posición de Robespierre puede verse en su discurso «Extracto de “Sobre la guerra”», en el libro anterior, pp.101-113. Para la alusión a la influencia del pueblo en la Revolución francesa puede verse LEFEBVRE,



que, era el gobierno propio de los pobres, de ahí que la igualdad fuera el rasgo principal a ella asociada (particular sobre el que regresaremos más adelante) y de ahí el desprecio con que fue vista históricamente. Y que explica la cohesión que demostraron las potencias europeas, otrora grandes rivales, formando la primera 'coalición internacional' para repeler las amenazas contra el *statu quo* reinante: la Santa Alianza.

«Democracia» será una voz denostada hasta al menos el último cuarto del siglo XIX. El principio de que «Contra demócratas sirven solamente soldados» sería una máxima aplicada durante la mayor parte de la centuria, como dan duro testimonio las revoluciones que en ella se sucedieron³. Tal y como apuntó Eric Hobsbawm, las clases dominantes de Europa llevaban decenios esforzándose por impedir la democratización de la vida pública⁴. Entonces el sufragio constituía un mito en la izquierda (y de ahí sus continuos esfuerzos por ampliarlo) pero la represión continua a la que fueron sometidos todos y cada uno de los movimientos revolucionarios acabó por erosionarlo. Marx expresaría esta desilusión en su crónica de los hechos de 1848, *Las luchas de clases en Francia*, a tenor del ahogamiento en sangre de las barricadas levantadas en las calles de París: «¿No es deber de la burguesía el reglamentar el derecho de sufragio para que [el pueblo] quiera lo que es razonable, es decir, su dominación?» La vieja fe en el sufragio se vio afectada, pues éste había servido a la represión⁵. El desafío que lanzarían los hombres de la Comuna de París marcará una inflexión en varios sentidos. Su experiencia probó varias cosas a los sectores dominantes, entre ellas: que la democratización sería inevitable y que el momento era el propicio para controlarla; al obrerismo le mostraría que con el progreso técnico militar y el desarrollo de los Estados la vía de

Georges. *El gran pánico de 1789*. Edit. Paidós, Barcelona 1986. ARISTÓTELES: *Política*, Madrid, Gredos, 1988, 1294b6.

3 ROSENBERG, Arthur: *Democracia y socialismo*. Aporte a la historia política de los últimos 150 años, Buenos Aires, Claridad, 1966, p.38.

4 HOBBSAWM, Eric J.: *La era del imperio: 1875-1914*, Buenos Aires, Crítica, 2009, pp.94-121.

5 Rosenberg señala esto y dice que tanto la masacre de junio de 1848 como la de 1871 «habían sido realizados con la aprobación de una asamblea surgida del amplio derecho del voto» (*Democracia y socialismo...*, p.187. Ver también pp.115-116). La cita es de MARX, Karl: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1950*, Moscú, Editorial Progreso, p.127. Para la lucha por el sufragio puede verse ELEY, Geoff: *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europea (1850-2000)*, Barcelona, Crítica, 2003.

la insurrección era altamente improbable. Pero el movimiento revolucionario sufrió en 1871 una derrota total y sus efectos, como suele ocurrir, serán duraderos. El centro de gravedad del movimiento proletario se desplazó entonces de Francia a Alemania, en donde el sufragio —como explica Engels— dio grandes resultados. «El primer gran servicio que los obreros alemanes prestaron a su causa consistió en el mero hecho de su existencia como Partido Socialista (...) Pero además prestaron otro: suministraron a sus camaradas de todos los países un arma nueva, una de las más afiladas, al hacerles ver cómo se utiliza el sufragio universal.» Exageró Engels los efectos que el voto popular tenía, en un momento en que, leyendo el devenir histórico con anteojos hegelianos, el movimiento obrero no sólo no iba a absorber a la clase media, sino que progresivamente, a medida que el obrerismo se reafirmaba, ambos se irían separando⁶.

El sufragio no será el «instrumento de emancipación» que recogía el programa marxista francés de finales de siglo que habían idealizado proletarios y burgueses radicales, y temido las clases dominantes. Es significativo que en un lugar como Cataluña, en donde habían sido preeminentes las tendencias progresistas (representadas de un modo destacado en la figura de Pi i Margall), fueran sustituidas a partir de la década del ochenta por un catalanismo conservador representado por el partido de los industriales y banqueros: la Lliga Regionalista⁷. Pese a todo, ello no significaba que no fuera necesario controlar el sufragio e incluso, llegado el caso, manipularlo. Estrategias como la doble cámara, que en ocasiones contó con una de ellas hereditaria (Reino Unido) o formada por representantes de estamentos con mayoría de los privilegiados —nobleza y ejército— (Prusia); el control del censo; un sistema de votos que confería mayor valor a la formación académica o la propiedad; cuando no el clientelismo o la manipulación directa sirvieron a este fin.

Un país como España, con un sistema tan elitista y oligárquico como era el de la Restauración, que había sido implantado sobre las ruinas de la República, fue uno de los primeros en Europa en implementar el sufragio universal. Esto es desde luego sintomático. Cánovas del Castillo, arquitecto

6 ENGELS, Friedrich: «Introducción de F. Engels a la edición de 1895», en MARX, Karl: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1950*, Moscú, Editorial Progreso, 1979, p.16.

7 GABRIEL, Pere: «Las bases políticas e ideológicas del catalanismo de izquierdas del siglo XX», *Espacio, Tiempo y Forma*, t.13, 2000, p.75.



to del régimen y contrario a aquella ley de 1890, consideraba el voto del pueblo incompatible con la propiedad individual y la desigualdad social⁸. No fue éste, pese a los temores del propio Cánovas, un problema, pues el sistema, en base a esta lógica, disponía de mecanismos de cierre. El turno político y el caciquismo fueron sus elementos vertebradores, y, en sintonía con esto, republicanos y socialistas se mostraron indiferentes con aquella ampliación del sufragio, conscientes de que no redundaría en cambios positivos o, si acaso, aumentaría el clientelismo y la corrupción⁹. Acabar con ellos no daría tampoco fruto alguno, como pudieron comprobar republicanos, socialistas o regionalistas en distintos momentos. Un sistema de doble cámara que precisaba para cada ley que elaborasen las Cortes la ratificación del Senado y el rey, era mucho más que suficiente. Y el Senado en España era un órgano más elitista si cabe que la Cámara alta prusiana dividida por estamentos, puesto que era casi imposible —y estaba diseñada para ello— ver en él un solo representante no ya del Cuarto sino del Tercer Estado¹⁰.

Con todo la democratización fue avanzando por medio esencialmente de la presión de los organismos de los pobres: las organizaciones obreras. Es la tesis central de Geoff Eley en su obra de consagración *Forging democracy*, pero se demuestra además en el paradigma histórico de la contención a que aludía Hobsbawm y que desvela el sujeto democratizador: las llamadas medidas «antisocialistas» impulsadas por Bismarck. Las cuales fueron pensadas y orientadas para contener al movimiento obrero mediante concesiones que recogían algunas de sus demandas tradicionales (seguros de enfermedad y desempleo, indemnizaciones por accidentes, bolsas de trabajo, pensiones de vejez, etc.), cuya consecución representaba un hito para el propio movimiento y poseían, ya desde los albores del mismo, la consideración de democráticas¹¹. De esta forma, poco a poco el concepto del Estado ideal no intervencionista fue siendo abandonado, en parte producto de la presión desde abajo en parte como resultado de la necesidad de estar seguros de garantizar la pervivencia de la estructura social tal y

8 CASANOVA, J., y GIL ANDRÉS, C.: *Historia de España en el siglo XX*, Madrid, Ariel, 2009, p.11.

9 CABRERA, Mercedes: *Con luz y taquígrafos. El parlamento en la Restauración 1913-1923*, Madrid, Taurus, 1998, pp.58-59.

10 Art. 22 de la Constitución de 1876.

11 Ver p. e. THOMPSON, E. P.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012, pp.596-597.

como estaba establecida, y de la que la *Rerum Novarum* de León XIII es un célebre ejemplo. Su encíclica es un alegato en defensa del orden social vigente y de la propiedad privada; y la solución propuesta para mitigar los males de los obreros —auténtica motivación de la carta papal— no va más allá de excitar la caridad entre los adinerados. Sin embargo, también se encuentran alegaciones a la justicia o la igualdad provenientes en buena medida de la tradición intelectual obrerista: «La equidad exige, por consiguiente, que las autoridades públicas prodiguen sus cuidados al proletario para que éste reciba algo de lo que aporta al bien común, como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad»¹².

La crítica oligárquica: la disfunción parlamentarismo y democracia

El 26 de noviembre de 2014 el presidente de Uruguay, José Mujica, se despedía de su cargo. Mientras atendía a la prensa, un indigente se le acercó y le pidió limosna. «El Pepe» le dio un billete y, entre lágrimas, el mendigo le espetó: «Quiero que sea presidente toda la vida». Lejos de ser la idea absurda que despertó las carcajadas de los allí presentes, resultaba completamente ajustado. En esta anécdota reside el trasfondo de lo que pretendemos explicar a continuación¹³.

Como hemos podido observar, el miedo a las masas por parte de las clases dominantes explica en no poca medida los intentos de estas por tratar de ‘domesticar’ la democracia mediante concesiones paliativas y el implemento de prácticas como las que hemos visto, pero también explica el surgimiento de nuevas tendencias políticas en busca de una sincera —aunque paulatina— mejora.

Estas corrientes, que abogaban por una reforma profunda en un sentido democrático pero gradual, rechazando soluciones violentas de transformación social, recibieron en España el nombre de institucionistas. Y fueron buenos hijos de su tiempo. Así, entre estas tendencias reformistas republicanas se asentó la «idea de que la democracia ha de afirmarse sobre el parlamentarismo, de una democracia liberal frente a aquella otra, de raíz popular, de carácter jacobino que expresó los ideales de la revolución francesa (...)»¹⁴. De-

12 LEÓN XIII: *Rerum Novarum* <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>

13 CNN, 26 de noviembre de 2014 <<http://cnnespanol.cnn.com/2014/11/26/mujica-da-limosna-a-un-mendigo-y-este-le-pide-que-sea-presidente-toda-la-vida/>>

14 SUÁREZ CORTINA, M.: «El republicanismo institucionista en la Restauración», *Ayer*, n. 39, 2000, p.68.



fensores del concepto de régimen representativo, siempre se consideraron a sí mismos demócratas. Uno de sus principales representantes, Gumersindo de Azcárate, lo expresó excelentemente a finales de siglo: «el enemigo más peligroso de la democracia es esa radical sencillez que la conduce irresistiblemente a la tiranía». De entrada, esto marca la escisión paulatina en el seno del republicanismo en reformistas y radicales, que en España eran los federalistas. Pero, ¿en qué consistía dicha tiranía? En esencia, en el afán por sacrificar la libertad por la igualdad¹⁵. Este es un fantasma tradicional en el pensamiento liberal más puramente capitalista, el cual fue plasmado por Benjamin Constant con brillante elocuencia en su discurso en el Ateneo de París: «Todas las acciones privadas estaban sometidas a una severa vigilancia», cuando «el individuo, soberano casi habitualmente en los negocios públicos era esclavo en todas sus relaciones privadas»¹⁶. Sin embargo, no acabaremos de entender esta progresiva escisión, este proceso de cristalización de la separación entre ambas culturas democráticas, si no lo circunscribimos al cambio de siglo.

El calificativo «democrático», como recuerda Javier Fernández Sebastián, si bien era utilizado comúnmente en un sentido muy amplio, era todavía equivalente más o menos a popular, con todas las connotaciones negativas que ello comportaba¹⁷. La democracia, aún asociada al pueblo, tenía un ineludible y odioso vínculo desde esta perspectiva con la igualdad entendida como «igualación por abajo», opuesta así a la concepción burguesa del mérito. Un intelectual como Ortega, con un ojo mirando siempre a lo que ocurría en Europa y otro a los problemas del país, dirá que la democracia era una «pura forma jurídica» encargada de regular aspectos relacionados con el derecho público, esto es, los vínculos existentes entre el poder público y los particulares. Por consiguiente, entendía como el «nervio saludable de la democracia (...) la nivelación de privilegios», así como tenía por una «perversa afirmación de todo lo bajo y ruin» el considerar a todos los individuos iguales: «Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad

ante la ley no les basta; ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento (...)»¹⁸. Esto puede observarse también a través de los ojos de un representante de la aristocracia como el Vizconde de Eza, quien escribiría al acabar el conflicto un libro con el ilustrativo título de *La nueva democracia social*, donde trataba de reaccionar contra estas nuevas nociones que trascendían el mero sistema de representación: «Esta repulsa o desprecio mutuo es la consecuencia del craso error del ideal democrático, consistente en utilizar el voto y el impuesto para nivelar por depresión a las clases sociales entre sí.¹⁹» Bien mirado, era ésta y no otra la idea contra la que, en última instancia, cargaba el —en expresión de Mainer— «consejero político de la alta burguesía», Jacinto Benavente, cuando en *De muy buena familia* (1931) afirmaba por boca de uno de sus personajes: «Es verdad; no hay nada nuevo en vicios ni en perversiones, ni son patrimonio de ninguna raza ni de ninguna clase social; el vicio es lo más democrático que existe, y cuanto más bajo más igualatorio»²⁰.

Se aprecia la preocupación por el nuevo fenómeno que irrumpía en este proceso de cambio secular. No por casualidad, la época dorada de la sociología política (con autores como Pareto, Mosca, Michels, Weber, Croce, Gramsci, Bauer, Lasky o Schmitt) circunda estos años de finales del XIX y primer tercio del XX, lo cual ilustra a la perfección esta idea de la democracia como arma, fuera para apropiársela fuera para desactivarla. No obstante, el campo de batalla por su control ideológico (por su *hegemonía*) comenzaría con la Gran Guerra y muy especialmente tras 1917.

La Revolución rusa marca el momento decisivo en la apuesta de los regímenes occidentales por el discurso en torno a la democracia. Además, supone el punto de cruzamiento entre varias corrientes democráticas que, hemos visto, venían perfilándose desde finales del siglo anterior y que ahora entraban en abierta disputa. Antes de esto, en las inmediateces de la guerra del 14, la democracia pasó al primer plano de la escena política como elemento de propaganda contra el kaiserismo. Porque por sí sola y a pesar de lo

15 AZCÁRATE, Gumersindo: «Democracia», *Diccionario enciclopédico hispano-americano de literatura, ciencia y artes*, Barcelona, Montaner y Simón, 1890, p.253.

16 CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Del espíritu de conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, p.68.

17 FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: «Democracia», en J. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Y J. FRANCISCO FUENTES (eds.): *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p.346.

18 ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, tomo II, Madrid, Revista de Occidente, 1963, pp.136, 137 y 139.

19 EZA, Vizconde de: *La nueva democracia social*, Madrid, Imprenta de Bernardo Rodríguez, 1918, p.20.

20 MAINER, J. C.: *Literatura y pequeña burguesía en España*. (Notas 1890-1950), Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1972, p.131. La apreciación del «consejero» está recogido de la p.123.



que acostumbra aducirse, la exaltación nacional no bastaba para conseguir la *Unión Sagrada*, o al menos no para mantenerla en el tiempo. Thomas Mann lo expresó espléndidamente en las notas que redactó durante la conflagración. El gran escritor burgués cargó iracundo durante la guerra contra «esos *swells* y *elegants* intelectuales que usan las últimas ideas y frases tal como usan su monóculo —por ejemplo “espíritu”, “amor”, “democracia”—, de modo que hoy en día ya resulta difícil oír esta jerga sin repugnancia.» Indistintamente, en España tanto para los liberales monárquicos manipuladores profesionales de elecciones como para el PSOE y los republicanos, la causa franco-británica lo era de la democracia²¹. Y es que el término había pasado al primer plano como concepto *ad hoc*, de ahí la repulsión que creaba en Mann.

Consiguientemente, con su vulgarización comenzó a cobrar especial importancia la orientación ideológica que debía tener. Pasó entonces a trazarse una denominación «amplia» de *liberalismo* que buscaba asociarlo a la democracia, dibujando ese proceso de apropiación que indica Williams. Es aquí relevante observar al durante décadas gran referente de la historia de la teoría política, el estadounidense George H. Sabine, quien calificaba en su obra *Historia de la teoría política al liberalismo* «como algo casi equivalente a lo que se llama popularmente “democracia”, en contraste con el comunismo y el fascismo». De lo que se deduce fácilmente que antes de existir éstos «liberalismo» y «democracia» no eran términos equivalentes²². Pero la aparente confusión de Sabine describe en realidad un error y el consiguiente fracaso del obrerismo, así como una gran victoria ideológica del liberalismo. De nuevo, es conveniente retrotraerse para entender esto.

A finales del XVIII, conforme iba avanzando el capitalismo, que destruía a su paso las antiguas sociedades de oficio, proletarizando trabajadores otrora bien considerados y acomodados, se fue abandonando cada vez con más decisión la cultura del paternalismo, que entró en flagrante

21 MANN, Thomas.: *Consideraciones de un apolítico*, Salamanca, Capitán Swing Libros, 2011, p.37. Sobre el PSOE en la guerra ver FORCADELL, Carlos: *Parlamentarismo y bolchevización. El movimiento obrero español, 1914-1918*, Barcelona, Crítica, 1978.

22 SABINE, George H.: *Historia de la teoría política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1963 [1937], p.536. No obstante, es más que probable que el autor estuviera hablando en términos de universales desde un etnocentrismo y su afirmación fuera válida tan solo para los EE.UU.

contradicción con las fuerzas productivas, facilitando una progresiva evolución coercitiva del Estado. Fue en este contexto en el que crecieron las sociedades conspirativas secretas²³. Marx y Engels decidieron, en 1847, afiliarse a la Liga de los Justos (*Bund der Gerechten*), creada por artesanos sastres y carpinteros alemanes huidos a París que, en esa misma primavera, decidieron cambiar su antigua denominación por la de Liga de los Comunistas, aprobando publicar un Manifiesto en el que quedarían expuestos los objetivos y la estrategia política de este grupo²⁴. Una de las ramificaciones de esas sociedades serían los grupos revolucionarios de los que Louis Auguste Blanqui fue quizás el personaje más representativo. Su acción partía de la base de que sólo mediante la fuerza era posible tomar el gobierno, en la firme creencia que, dijimos arriba, únicamente la violencia haría posible arrebatar los privilegios de que disfrutaban quienes ostentaban el poder. Un concepto entonces nuevo, el de dictadura del proletariado, será el objetivo final de estos movimientos.

Éste, que había surgido de la unión de dos términos cuyo origen se hallaba en la antigüedad, era no obstante elocuente. Como recuerda con gran acierto Arthur Rosenberg en su manual sobre la Grecia y Roma antiguas, *proletarius* era un término administrativo romano que designaba a aquellos que no tenían propiedad y que contaban con la sola fuerza de sus brazos. Ciertamente, la separación entre ricos y pobres era enormemente marcada. «El rico entraba en combate a caballo, orgullosamente vestido con su armadura, con su reluciente casco; el pobre, por el contrario, iba armado con su honda como el pequeño David bíblico, o bien estaba relegado a los remos.» El *dictator*, por su parte, era un término latino que denominaba, en origen, a un alto funcionario del Estado. Como es sabido, en tiempos de la república romana había elecciones anuales en las que se elegía a dos presidentes que, sin embargo, en tiempos de particular dificultad como los de guerra, se nombraba un «presidente supremo» por un período de seis meses, al cual se le denominaba *dictator* y a su ejercicio «dictadura». Cuando comenzó la decadencia de la república surgie-

23 Thompson dedica un extenso capítulo en *La formación...* a esta cuestión del paso transicional de las sociedades gremiales a posicionamientos de acción violenta ante el avance impuesto por la fuerza del capitalismo.

24 HOBBSAWM, Eric J.: «Introducción al Manifiesto Comunista de Marx y Engels» (traducido por Enrique Prudencia y revisado por Christine Lewis Carroll), en *Rebelión* <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=160814>>.



ron con frecuencia generales que, al mando de sus ejércitos, se adueñaron del poder en Roma. Siempre se les proclamó «dictadores». En cualquier caso, el término designaba a quien ejercía el poder de modo individual, nunca a un grupo social, de ahí la variación desde el mundo clásico a la época de Blanqui. «Cuando en la antigüedad el proletariado alcanzaba el poder en un estado, es decir, —para hablar en términos actuales— cuando ejerció la dictadura, esta situación se denominó democracia.»²⁵

Observar su origen ayuda a clarificar el concepto de dictadura del proletariado y ello tiene más importancia de la que pudiera parecer en un primer momento. Porque de la democracia más antigua proveniente del mundo clásico que había investigado con tanta exhaustividad Aristóteles («el pensador más grande de la Antigüedad»)²⁶ tomó la tradición obrera esto que suponía un axioma para ella: la prioridad del contenido sobre la forma política. En palabras del filósofo griego: «hay democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder, y oligarquía cuando la ejercen los ricos y de origen noble, siendo pocos.»²⁷ El acento aparece puesto así sobre el eje riqueza-pobreza, no sobre mayoría-minoría, que es la consecuencia del reparto desigual.

La crítica oligárquica de emanación obrerista partió directamente de esta línea intelectual, con autores que van desde uno de los principales teóricos del anarquismo como Enrico Malatesta a Antonio Gramsci, y de la que se desligó la línea oficial de lo que serían las ruinas de la II Internacional. Aunque sin duda el principal referente de esta tradición es Lenin y su *El Estado y la revolución*, obra que debe ser leída en esta línea de debate amplio. El líder ruso, al atacar al capitalismo como distorsionador de la democracia, al referirse a las autoproclamadas «repúblicas democráticas», parte de esta tradición, afirmando que «esta democracia se halla siempre comprimida dentro del estrecho marco de la explotación capitalista y, por esta razón, es siempre, en esencia, una democracia para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos. La libertad de la sociedad capitalista sigue siendo siempre, poco más o menos, lo que era la libertad en las antiguas repúblicas de Grecia: libertad para los esclavistas.»²⁸ No obstante, este parecer no fue

25 Rosenberg, *Democracia...*, pp.42-45.

26 MARX, Karl: *El Capital*, libro I, t. II, Madrid, Akal, 2000, p.128.

27 ARISTÓTELES, *Política*, 1290b.

28 LENIN, V. I.: *Obras escogidas*, t. 2, Madrid, Akal, 1975, p.365. Para la crítica oligárquica obrerista pue-

homogéneo dentro del movimiento socialista.

Quizás por el desafío que planteó la creación del primer Estado obrero a la estrategia de la socialdemocracia, tuvo en esta el efecto de desligarse de una arraigada tradición, haciéndose eco de ese discurso idealizado de la democracia liberal. La experiencia así parecía confirmárselo. Como indica Adam Przeworski, las grandes huelgas, cuando se orientaron a la ampliación del sufragio fueron generalmente exitosas, no así las «desencadenadas por cuestiones económicas, que terminaron en desastres políticos»²⁹. La praxis socialdemócrata había durado el tiempo suficiente como para facilitar su asimilación por el parlamentarismo, que lo asumió decididamente en el convencimiento de que el proyecto de reforma progresiva que había teorizado Bernstein encontraba un idóneo acomodo en esa forma política. Como si de una metáfora se tratase, el principal referente de la fracasada II Internacional, Karl Kautsky, asumió su defensa al escribir tras la contienda un folleto titulado *La dictadura del proletariado* (y, varios años más tarde, en *Marxismo y bolchevismo: democracia y dictadura*) y que provocó una airada y muy recordada respuesta de Lenin, plasmada en su *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*.

Una serie de artículos publicados en *Pravda* reforzarían esta postura. A decir del líder revolucionario ruso:

«Sólo la dictadura del proletariado puede liberar a la humanidad del yugo del capital, de la mentira, de la falsedad, de la hipocresía de la democracia burguesa, de esa democracia para los ricos, y establecer la democracia para los pobres, es decir, hacer los beneficios de la democracia patrimonio efectivo de los obreros y los campesinos pobres, pues ahora (incluso en la república burguesa más democrática) esos beneficios son, de hecho, inasequibles para la inmensa mayoría de los trabajadores.»³⁰

Con la razón de su lado o sin ella, creyó estar atacando dos frentes simultáneos cuando, al referirse a los regímenes representativos anteriores a la

den verse, de los autores antes citados, MALATESTA, Enrico: *Pensiero e volontà*; GRAMSCI, Antonio: «Il numero e la qualità nei regimini rappresentativi», *Quaderni del carcere, cuaderno 13*, Torino, Einaudi, 1975, pp.1624-1626,

29 PRZEWORSKI, Adam: *Socialismo y democracia: un análisis histórico*, Barcelona, Secretaría de formación del PSC, 1984, p.8.

30 LENIN: «"Democracia" y dictadura», *Obras*, t. IX, Moscú, Progreso, 1973, p.60.



guerra (que los críticos oligárquicos coincidieron en calificar como simplemente «representativos»), los etiquetó como «democracias burguesas» opuestas a la verdadera «democracia proletaria» («La historia conoce la democracia burguesa, que reemplaza al feudalismo, y la democracia proletaria, que sustituye a la burguesa»)³¹. No se daba cuenta cabal de que con ello no estaba sino entregando a la derecha la hegemonía que sobre el término había tenido hasta entonces el movimiento obrero. El error fue por tanto ligar la idea de democracia a un término que en lo sucesivo pasaría a ser considerado, de un modo diametralmente opuesto a como lo había sido desde la antigüedad, un oxímoron: «dictadura». La asociación quedó hecha y sería perdurable. Tal y como señala agudamente Luciano Canfora, en los primeros años veinte la palabra democracia pasó a tener «la función de polémico referente frente al socialismo (o al “comunismo”)». «Aquello fue una ventaja propagandística enorme para los países occidentales: poder utilizar en exclusiva esa palabra»³².

El problema del pueblo: lo histórico y lo semántico

Debemos hacer un alto en este recorrido. Corremos el riesgo de cosificar el objeto de estudio si no lo ligamos debidamente al sujeto que le es propio. Dicho de otra manera, si, como entendía Croce, la democracia tiende al predominio del *demos*, quien conforma éste ha de ser un objetivo central en la disputa. Esto nos remite al punto segundo de las observaciones de Williams.

Si bien es cierto que la palabra «pueblo» no designa nada preciso —siendo para muchos estudiosos un término poco funcional— es la clave de bóveda. Los intentos por limitarlo constituyeron las primeras compuertas levantadas para frenar el sufragio y, por ende, la participación de la población en los asuntos públicos. Uno de los primeros célebres intentos lo podemos encontrar en la Francia de Napoleón III, cuando Thiers replicó desde su banca de la Asamblea Nacional a las acusaciones que le lanzaron en este sentido: «Nadie piensa poner en cuestión el sufragio universal o alejar al pueblo de las urnas; es a la *vile moltitudine* a la que pretende excluir la ley»³³. Denostado por las élites aristocráticas y burguesas, sublimado por los reformistas radicales y los re-

volucionarios, el pueblo había sido apelado tradicionalmente por el republicanismo como una idea ética (la gente humilde que trabaja y padece las consecuencias del mal gobierno) más que como un sujeto al cual se trataba de enajenar negándole la instrucción necesaria para emanciparse intelectualmente, adoctrinándolo por medio de la Iglesia y el Ejército. La actitud de la clase media reformista, se sigue, era grandemente condescendiente hacia la multitud, en recta sintonía con la cultura burguesa en la que se enmarcaba. En el ámbito estricto de dicha cultura, en lo heterogéneo de la misma, el paternalismo compartió espacio con el miedo hacia las clases bajas³⁴.

Sin embargo, por ambigua y dilatada que sea, es una categoría que nunca engloba —ni siquiera en su alusión política más ‘populista’— a la totalidad. Y es precisamente esta cualidad excluyente la que lo articula políticamente. A decir de Rancière, designa un sujeto político precisamente porque la política es siempre «un pueblo contra otro». En Walter Benjamin aparece como el sujeto mismo del conocimiento histórico («la clase oprimida que pelea») que en el sentido más poético que le dio su amigo Bertolt Brecht viene expresada como la «gente buena», esto es, los que luchan por redimir a la humanidad³⁵. Lo destaca Raphael Samuel. Al tratarse de un concepto en exceso unificador, a la hora de aplicarlo en el estudio acaba siendo místico, «pues mete en un mismo saco a artesanos y comerciantes, a proletarios y campesinos». No cabe duda que estamos ante un concepto esquivo y engorroso a partes iguales. Y no resulta sencillo su empleo, dándose con frecuencia lo que no deja de ser una ironía: que a los marxistas, que se encuentran entre quienes más apelan a él, les resulta incómodo manejar el término, al mostrarlo «como comunidad, pero difícilmente como clase»³⁶. Sin embargo, la idea de *lo popular* acostumbra a estar estrechamente ligada —tal y como ha apuntado el profesor Francisco Erice— al mundo del trabajo, más en este período, que se asocia a *lo obrero*³⁷. En realidad, Marx llegó a

34 ERICE SEBARES, Francisco: «Entre la represión y el paternalismo. Actitudes burguesas ante lo popular en la España de la Restauración», en URÍA, Jorge: *La cultura popular en la España contemporánea*. Doce estudios, 2003, pp.133-134.

35 RANCIÈRE, Jacques: *El tiempo de la igualdad*, Barcelona, Herder, 2011, pp.150 y 151; BENJAMIN, Walter: «Sobre el concepto de Historia», *Obras*, XII, Libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, p.313; BRECHT: «La pregunta sobre el bien».

36 SAMUEL, RAPHAEL (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, p.33.

37 ERICE: «Entre la represión...», pp.133-134.

31 LENIN: *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, *Obras*, t. IX, Moscú, Progreso, 1973, p.12.

32 CANFORA, LUCIANO: *La democracia: historia de una ideología*, Barcelona, Crítica, pp.287-288.

33 Cit. en CANFORA: *La democracia...*, p.106.



emplear el término pueblo con cierta frecuencia, siendo a menudo en sus escritos más filosóficos intercambiable por el de «proletariado», aunque en algunos de sus trabajos históricos lo analiza ya como el conjunto de clases dominadas: el proletariado, el campesinado y los pequeños burgueses («los dueños de cafés, los propietarios de restaurantes, los *marchands de vin*, los pequeños comerciantes, los tenderos, los artesanos, etc.»)³⁸. Pero en los tiempos de Marx, incluso en los años de grandes reformas constitucionales como fue el del último tercio del XIX, todavía no era posible pensar en incorporar a los representantes del movimiento obrero a las coaliciones electorales. En cambio, sí resultaba factible articular frentes más vastos apoyando los trabajadores a los representantes moderados en favor de la reforma junto a demócratas, republicanos, anticlericales y «hombres del pueblo» en sentido amplio³⁹. El historiador Manuel Suárez Cortina señala para España algunas de estas líneas al apuntar que «la cultura radical y federal, más cercana a las aspiraciones de las clases populares, conformaba ese otro universo social de la “revolución”, de la alianza entre clases medias y populares que en ocasiones limitó con el anarquismo (...)»⁴⁰. Por lo tanto, si existe la pretensión de emplear al pueblo como sujeto, hay que remitirse necesariamente —a falta de una categoría alternativa— a la clase. Aquí la referencia inexcusable es el gran teorizador de ésta como construcción cultural: el británico E. P. Thompson.

En su opinión, «la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes —heredadas o compartidas—, sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos —y habitualmente opuestos— a los suyos». La conciencia, el sentido de pertenencia, habla por ende de la confluencia de intereses de grupos muy diversos de la población trabajadora y, más allá de eso, del acotamiento de éstos en un campo común, aunque extenso, de amplios sectores contra otros⁴¹. De ahí podemos deducir varias cosas: 1) que los límites de una clase no son claros ni están predefinidos; 2) que debe darse un proceso de lucha con elementos culturales capaces de unificar grupos distintos; y 3) que éstos para que entren en colaboración, necesitan de otros grupos opuestos

38 MARX: *Las luchas de clases...*, p.42.

39 HOBBSAWM: *La era del imperio...*, p.112.

40 CORTINA: «El republicanismo...», p.68.

41 THOMPSON, E. P.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012, pp.27 y 220.

para articular objetivos aglutinadores. A decir verdad, existe una interacción entre «clase» y «pueblo» que no resulta sencillo delimitar pero que en efecto está ahí.

Para desentrañar dicha relación debemos acudir a una serie de referentes. Stuart Hall, uno de las referencias inexcusables de los *Cultural Studies*, considera que el análisis de lo popular debiera partir de la cultura, concebida no como una «forma de vida» sino de lucha, la cual traza una serie de líneas en constante intersección en las que «las luchas culturales pertinentes surgen en los puntos de cruzamiento». Uno o varios objetivos políticos hasta cierto punto no definidos o, al menos, no de un modo exhaustivo (p. e., un proyecto de país alternativo) pueden funcionar como línea de cruzamiento con otros elementos más propiamente culturales, como la conciencia de clase o el nacionalismo. Con sagacidad, Hall apunta que la piedra de toque entre la cultura popular y la clase es la lucha de clases:

«Las culturas de clase tienden a cruzarse y coincidir en el mismo campo de lucha. El término “popular” indica esta relación un tanto desplazada entre la cultura y las clases. Más exactamente, alude a esa alianza de clase y fuerzas que constituyen las “clases populares”. La cultura de los oprimidos, las clases excluidas: este es el campo al que nos remite lo “popular”. Y el lado opuesto a éste —el lado que dispone el poder cultural para decidir lo que corresponde y lo que no corresponde— es, por definición, no otra clase “entera”, sino esa otra alianza de clases, estratos y fuerzas sociales que constituye lo que no es “el pueblo” y tampoco las “clases populares”: la cultura del bloque de poder.»⁴²

Aquí ya vemos articuladas analíticamente tres nociones que en sí mismas y por separado apenas llegan a significar nada: pueblo, clase y cultura. El *pueblo*, aglutinante de varias clases no siempre coincidentes, necesita tanto de elementos culturales como de objetivos políticos para ser activado y agruparse, de esta manera, en torno a la denominación válida de «clases populares». De este modo puede componer una amplia «alianza de clases» con un programa (vago y abstracto o explícito y concreto) bajo el que actuar. Marx y Engels lo plantearon así en el *Manifiesto*, el cual viene a ser una especie de brújula para un programa amplio de alianzas (p. e.): «En Alemania, el partido comunista luchará al lado de la burguesía, mientras ésta actúe revolucionariamente, dando con ella la batalla a la monarquía abso-

42 SAMUEL: *Historia popular...*, p.106.



luta, a la gran propiedad feudal y a la pequeña burguesía»⁴³.

Por su parte, Rosenberg lo señala con gran acierto cuando hace notar que la «democracia social en el sentido de la tradición histórica desde la gran revolución francesa, era una coalición de los obreros, campesinos y pequeños burgueses, llamados en conjunto el “pueblo”, en contraposición con la aristocracia, bajo la cual se entendía indistintamente a la aristocracia de cuna y de dinero.»⁴⁴ Todo ello venía de antiguo pero seguía muy presente. Un libro en todo este tiempo muy popular, también entre los obreros españoles, *Las ruinas de Palmira*, del conde de Volney, databa de los tiempos de la revolución en Francia aunque gozaba de actualidad. En él, su autor identificaba como el pueblo a aquellos que realizan labores «útiles a la sociedad» («compuesto de labradores, de artesanos, de mercaderes y de todas las profesiones estudiantiles») en contraposición con el «grupo pequeñísimo», en el que «sólo se encontraban curas y ministros del culto de todas las jerarquías, empleados del fisco y de otras varias clases, con uniformes, libreas y otros distintivos»⁴⁵. En puridad, puede decirse que, aun tomando las distancias debidas, esto no ha dejado de tener vigencia, como testimonia el eslogan del movimiento *Occupy*: «We are the 99%» («Somos el 99%»). Este eslogan, no obstante, es tan arrollador como endeble, pues corre el riesgo de diluirse en la sublimación liberal del pueblo, al que en última instancia desarma. Es por tanto *conditio sine qua non* para su articulación contraponer otra clase opresora (el «bloque de poder»), más o menos cohesionada pero desde luego visible. De forma un tanto vaga —aunque válida— podemos decir que lo que no es el pueblo es lo que componen sus expoliadores: aristocracias y oligarquías. Como indica Alain Touraine, el «movimiento social se presenta como la combinación de un principio de identidad, un principio de oposición y un principio de totalidad». Para luchar se precisa saber por qué, contra qué y en qué terreno. Cuanto más articulado esté esta tríada Identidad-Oposición-Totalidad, más fuerte será la capacidad de acción histórica⁴⁶.

En sus estudios sobre la multitud, George Rudé proponía tres categorías conceptuales que se

43 MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich: *El Manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso, 1974, p.107.

44 ROSENBERG: *Democracia y socialismo...*, p.110.

45 VOLNEY, Conde de: *Las ruinas de Palmira*, Barcelona, Mateu, 1970, p.79.

46 TOURAINE, Alain: «Los movimientos sociales», *Revista Colombiana de Sociología*, nº 27, 2006, p.259.

vertebraban en torno a la ideología (inherente y derivada) y a las circunstancias y experiencias⁴⁷. Si nos ocupáramos de la problemática de la relación democracia-pueblo partiendo de Rudé, habríamos de prestar atención a los elementos que articulan una determinada propuesta en dicho diálogo y que son *inherentes* por un lado (gobierno con base en la soberanía popular, justicia social, reformas de orden moral, igualdad ante la ley...); y *derivados* por otro, aunque los componentes de este tipo sólo pueden absorberse efectivamente —según Rudé— si el terreno está preparado de antemano (el derecho al trabajo, a la vida digna, a la salud, a la libre asociación de Estados, etc.). A menudo conceptos como estos son *aprehendidos* mediante la *experiencia* y al ser un campo de batalla política de primer orden, poseen en sí una connotación de *lucha*. Como apunta de nuevo Touraine: «un movimiento produce una *ideología*, es decir, una representación de sus relaciones sociales»⁴⁸. En este sentido, 1917 marca el clímax de la fuerza del obrerismo pero establece su debilidad, en tanto en cuanto al reafirmarse de un modo tan contundente en sus posicionamientos se aisló como clase respecto al resto de componentes del pueblo. La evolución progresiva de las líneas establecidas por los sucesivos congresos del Komintern ilustra esto. La Internacional comunista pasó, entre 1919 y 1934, de una etapa de expansión a otra de repliegue y atrincheramiento. A través de la reafirmación de la dictadura del proletariado como gobierno contrapuesto a la democracia burguesa, centró su estrategia política en la consigna del «frente único», escorándose a un ritmo cada vez mayor que le llevaría a la aprobación del «clase contra clase», hasta alcanzar el máximo de aislamiento de los partidos comunistas respecto al resto de los grupos obreros. El giro de 1934 será total. Se pasará de despreciar al resto de elementos de las clases trabajadoras a proponer una gran alianza con las clases medias progresistas, esto es, con el conjunto de clases populares que representarían los Frentes populares.

El «pueblo», por tanto, necesita de otros elementos que están tanto afuera como adentro para ser accionado analíticamente; vale también decir, históricamente. Dichos elementos tienen que ver con la coyuntura, tanto política como económica y/o ideológica, por un lado; y la conciencia de clase, por el otro. Pero el pueblo es casi siempre un

47 RUDÉ, George: *Revolución popular y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1981, pp.45-46.

48 TOURAINE, Alain (dir.): *Historia general del trabajo: la civilización industrial (1914-1960)*, Barcelona, Grijalbo, 1965, p.275.



agente histórico no activado políticamente —por utilizar la metáfora asiática—, un tigre dormido.

La interpretación liberal y sus problemas

Regresemos sobre un plano más concreto. Hasta ahora, hemos realizado un repaso (sucinto) por la trayectoria que dibujó la democracia desde que volvió a irrumpir en Europa con la Revolución francesa y cómo la perseverancia de los distintos movimientos revolucionarios por ponerla en valor acabó forzando un progresivo incremento de la política democrática en Estados oligárquicos pero industrializados, que se tradujo en la necesidad por parte de las clases dominantes —una vez fue asumido que su implementación sería algo inevitable— de asimilarla para trazarle límites más estrechos. Y nos hemos detenido un momento en el campo semántico en torno a lo popular. Pasemos a continuación a leer la interpretación más reciente de este proceso en torno a nuestro período por parte de la producción intelectual liberal a fin de poder ver, más adelante, en qué consistía realmente la idea de la democracia más antigua.

De entrada, su lectura parte de esa asimilación de la democracia con una de sus formas derivadas y la exclusión de la otra. El politólogo e historiador alemán Karl Dietrich Bracher y su obra clásica *La era de las ideologías* (de título del todo ilustrativo) son un buen ejemplo de esta teorización. En ella se dice: «No fue la fórmula de compromiso democrático y liberal, sino el concepto de masas y de élites de los críticos del liberalismo, tanto de izquierda como de derecha, lo que logró obtener la supremacía ideológica en el período entre las dos guerras.» La democracia se habría hallado entre dos fuegos, «frente a sus oponentes autoritarios y totalitarios»⁴⁹. Esto dibuja el esquematismo del análisis de emanación funcionalista.

Según éste, llamado teoría de las *tres erres*, la democracia habría sido atenazada por dos fuerzas situadas en sus extremos izquierdo y derecho. De un modo elocuente, se etiqueta como «Reforma» a la primera y como «Revolución» y «Reacción», respectivamente, a las otras dos. En España no hará falta indicar que esta propuesta ha sido bien acogida por una buena parte de los especialistas, quienes entienden que encaja con gran adecuación en nuestros años treinta⁵⁰.

49 BRACHER, Karl D.: *La era de las ideologías*, Buenos Aires, Belgrano, 1989, pp.124 y 134.

50 Por ejemplo, el catedrático Santos JULIÁ, quien ha hablado de «escasa impregnación de los valores liberales y democráticos en la mayoría de la sociedad [española]» («Sistema de partidos y problemas de consolidación de la democracia», *Ayer*, 15, 1994, p.113).

Lo estático es preeminente en esta tríada que distribuye los sujetos no en un proceso sino en una foto fija. Y téngase en cuenta que los años de entreguerras son unos años en constante cambio político. Por decirlo con Gramsci, son años de «guerra de movimientos», como lo testimonia, quizás mejor que ninguna otra cosa, el reposicionamiento táctico del movimiento comunista tras su vii Congreso en 1934. Así, para cualquiera que aspire a entender el proceso vivido durante este período este modelo se le antojará limitado⁵¹. Más aún, la lectura liberal que hemos destacado presenta lagunas incómodas difíciles de asumir si no es mediante subterfugio: «la confrontación entre fascismo y comunismo, como supuestamente la única alternativa, ganó por fin a los partidos intelectuales (...) Confrontados con esta “alternativa”, muchos conservadores prestaron su simpatía y apoyo al antibolchevisquismo [sic] de la derecha radical, dándole así respetabilidad⁵².» Los problemas que esto tiene son manifiestos y no merece la pena detenerse en ellos. Pero el período puede ser visto desde un plano distinto.

Como proceso se acelera a partir de 1914 y la Gran Guerra, que actúa como catalizador de éste, y acaba por resolverse con la Segunda Guerra Mundial, si bien sin acabar en ella. La Revolución rusa pondría en primer plano ese proyecto de la democracia más antigua, mostrando que tenía vigor y probando a las clases dominantes que sus precauciones eran justificadas. El motivo de por qué aquellos Estados comenzaron —para irritación de Mann— a situar la democracia en un plano preeminente de su discurso debe buscarse en la necesidad de una guerra que exigió la movilización masiva. Para lograrla, contrariamente a lo que acostumbra aducirse, la sola exaltación patriótica no era suficiente, fue además necesaria la promesa política. No puede entenderse de otra forma la parte xiii del Tratado de Versalles (preludio de la creación de la Oficina Internacional del Trabajo y que el *New York Herald* atribuía a la presión del socialismo internacional), que junto con el voto femenino o el reconocimiento del derecho de autodeterminación forman parte de un mismo todo⁵³.

51 Puede verse en este sentido a uno de los principales referentes europeos, el alemán Karl Dietrich BRACHER: *La era de las ideologías*, Buenos Aires, Belgrano, 1989, quien afirma en esta obra que tras la Gran Guerra se produjo «una ruptura definitiva entre la mayoría democrática revisionista y una minoría radical revolucionaria», pp.130-131).

52 Bracher: *La era...*, p.239

53 EZA, Vizconde de: *La Conferencia Internacional del Trabajo en Washington*, Madrid, Publicaciones de la



Es así que, tras la segunda posguerra, daría Lukács un lúcido diagnóstico, afirmando que en la crisis de la concepción liberal del mundo «se manifiesta un importante reflejo intelectual de esta crisis [de la democracia]: la separación general de liberalismo y democracia, por la cual esta última, fuera del movimiento obrero socialista, se vuelve cada vez más débil y con menos capacidad de influencia. Es decir, separación total entre pensamiento liberal y las masas, temor de las masas y, al mismo tiempo, desprecio de las masas⁵⁴.» Por ello la presión democrática que imponía el obrerismo era extraña a ese universo residual. Huelga recordar que tras 1918 ningún partido liberal volvería a ganar unas elecciones en Europa. No obstante, el problema para el liberalismo no era tanto intelectual, dado que compartía elementos comunes con la izquierda democrática, como de clase (en donde residía el desencuentro con tendencias democráticas como la institucionista).

En 1945 el cambio de hegemonía hacia las posiciones del obrerismo era ya un hecho consumado. El nuevo consenso que se había impuesto puede ser análogo (salvando todas las barreras temporales) al vivido en la Atenas clásica cuando, como narra Platón, surgió la democracia tras conseguir vencer en el mar a los persas gracias a los pobres, que eran quienes habían de servir como remeros al no tener otro recurso que la fuerza de sus brazos. «Así es como se instituye la democracia, tanto si procede por medio de las armas o porque los otros, por miedo, se batan en retirada.» En ambos momentos, incluso, aquello no supuso el establecimiento de un «gobierno popular», sino la aceptación de una *dirección* de «régimen popular» «por parte de ese sector no desdeñable de “ricos” y de “señores” que aceptan el sistema» de democracia. *The Spirit of '45*, de Ken Loach, plasma ese consenso democrático general en una sociedad conservadora como la inglesa⁵⁵.

Lo que aquí resulta más relevante es sin embargo el cambio de hegemonías que se comenzó a Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1920, p.10. El periódico norteamericano señalaba en aquella editorial además, que los dos términos explosivos de aquel tratado de paz eran «convenio» y «trabajo» (p.10).

54 LUKACS, Georg: *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*, Madrid, El Viejo Topo, 2008, p.39. (El extracto corresponde de un modo más preciso al artículo «La visión del mundo aristocrática y la democrática», publicado originalmente en francés en 1946.)

55 Platón: *República*, 557a. Canfora: *Democracia...*, p.39. *The Spirit of '45* (2013), Ken Loach.

anunciar en los contornos de la primera década del siglo, cuando los partidos republicanos comenzaron a perder el apoyo de los sectores obreros. La clase media, hasta entonces ostentadora del bastón de mando en la arena política, dejó de ser la guiadora de las clases trabajadoras al consolidarse el proyecto obrero⁵⁶. No obstante, esto no ocurrió (como suele considerarse) bajo la forma rupturista de separación sino como un *reajuste* al que siguió una lógica reconfiguración. Dentro de este proceso de reagrupamiento —de acumulación de fuerzas— la idea (proyecto) que cada clase adjudicaba a la democracia jugará un papel central. Con la Revolución rusa el obrerismo pondría en fuerte valor la suya, influyendo sobre el progresismo burgués.

No parece tener demasiado sentido el esquematismo liberal que adjudica a unas clases (en un período histórico concreto, por supuesto) unas formas políticas preestablecidas. Más allá de lo hasta aquí apuntado, como muestra magistralmente Luciano Canfora a lo largo y ancho de su controvertida obra *Democracia: historia de una ideología*, la democracia, a diferencia de la monarquía, la república y la dictadura, no es una forma política. Con gran acierto lo puntualizó Georgi Lukács en *El hombre y la democracia*: «con frecuencia se habla también de la democracia como de un estado y se olvida examinar las direcciones del desarrollo real de tal estado», por lo que es más apropiado hablar de «democratización». Esto señala un punto central —aunque de fondo— en la problemática: qué entendían por esta idea las clases populares⁵⁷.

La democracia como ideología en la mentalidad popular: igualitarismo y justicia

El principal teórico del anarquismo catalán tras la desaparición de Salvador Seguí (asesinado por sicarios de la patronal en 1923) fue sin duda alguna Joan Peiró. Él escribió un folleto a la altura de 1930 para sentar las bases tácticas que el movimiento anarcosindicalista había de articular para afrontar el cambio político que se estaba perfilando en España. En él, hacía referencia a la caracterización que el movimiento obrero establecía de sus reivindicaciones, las cuales dividía

56 REIG, Ramiro: «El republicanismo popular», *Ayer*, nº 39, 2000.

57 CANFORA: *La democracia...*, p.287; LUKACS, Georg: *El hombre y la democracia*, Contrapunto, 1985, p.39.



en de orden «humano» y «económico»⁵⁸. Ambos grupos *vagos* de peticiones se incrustan de lleno en la tradición del obrerismo pero tienen una dimensión mucho más grande que la puramente laboral. Una frase suelta aparecida en el vocero de la Confederación Nacional del Trabajo se torna repentinamente elocuente: «La ecuanimidad en los hombres es una cualidad directriz del pensamiento para aprender a obrar con justicia⁵⁹.» Lo *justo* y lo *igual* aparecen así como elementos de cohesión en un espectro que ciertamente es mucho más grande que el obrerista: el campo popular.

El contrapunto de esto es el reflejo que se proyecta sobre las clases dominantes, cuya posición se cimienta en esta época, a ojos de la mentalidad popular, sobre la desigualdad y lo arbitrario (lo injusto). Para estas clases, por el contrario, dichos elementos resultaban connaturales a la composición de la sociedad. «Sería una pérdida de tiempo —opone Laclau— intentar dar una definición positiva» a términos como los de igualdad y justicia. Porque el rol semántico de conceptos como éstos «no es expresar *algún* contenido positivo, sino (...) funcionar como denominaciones de una plenitud que está constitutivamente ausente», por lo que forman un concepto «vacío»⁶⁰. Esto, con ser cierto, no es óbice para que ambos sean constantes en el discurso popular y, por abstractos que resulten, estén presentes en el trasfondo de los reclamos *concretos* de las clases populares.

En sintonía con las corrientes de pensamiento de principios del siglo pasado que vimos más arriba (y que perduran en no poco hoy día), Carl Schmitt otorgaría al concepto de igualdad una fuerte vinculación con la democracia:

«Es preciso separar ambos, democracia y liberalismo a fin de comprender la heterogénea construcción que constituye la moderna democracia de masas.

Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propia de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar —y en caso de ser necesaria— la eliminación o destrucción de lo heterogéneo. (...)»

58 PEIRÓ, Joan: *Ideas sobre sindicalismo y anarquismo*, Barcelona, Cosmos, 1930, p.15. En p.72 se refiere explícitamente a «las injustas leyes económicas de la sociedad capitalista».

59 *Solidaridad Obrera*, 15/01/1924, p.4.

60 LACLAU, Ernesto: *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, p.126.

Así pues, en la cuestión de la igualdad no se trata de logarítmicos juegos abstractos, sino de la sustancia misma de la igualdad.⁶¹»

Efectivamente, la «igualdad» es, como el pueblo o la democracia, un término esquivo y por momentos abstracto. En el español proviene del latín *aequalitas* (sustantivo) y *aequalis* (adjetivo), que a su vez derivan de *aequus*, etimológicamente, igual, equitativo, justo. La igualdad fue el componente básico del derrotado movimiento *Leveller* y, como concepto político, conformó una de las ideas-fuerza fundamentales de las revoluciones norteamericana y francesa («todos los hombres son creados iguales»). Hito éste que delimita esa lucha por encerrarla en universos jurídicos divorciados de esferas económico-materiales, propia de la ideología liberal, tal y como ya vimos en personalidades como Ortega. No es casual el nombre con el que se conoció el movimiento de la «conspiración de los iguales», dirigido por el principal representante del llamado «comunismo primitivo», Gracchus Babeuf, el cual pretendía la consecución de un radical igualitarismo: «La religión de la igualdad pura, que nosotros osamos predicar a todos nuestros hermanos despojados y hambrientos»⁶². Babeuf, que tenía a Robespierre por un demócrata, lo consideraba asimismo —junto a otros como Marat o Saint Just— uno de los «más abnegados defensores de la justicia, de la virtud y de la igualdad»⁶³. Años antes de esas dos grandes revoluciones, Montesquieu escribió: «El amor de la república en una democracia es el de la democracia: el amor de la democracia es el de la igualdad.»⁶⁴ Será a lo largo del xix que se iniciará una incipiente separación conceptual que irá cristalizando conforme vaya avanzando la centuria, con la igualdad como: a) *un proceso de igualación constante*, dentro de la cual toda condición que sitúe a unos hombres sobre otros debe ser eliminada; y como b) *una premisa de partida*, en la que no existe un privilegio inicial aunque toda desigualdad ulterior resulta un mérito producto del esfuerzo.⁶⁵

El pueblo, por su parte, siguió fiel a su propia tradición y en los movimientos tanto pre-industriales

61 SCHMITT, Carl: *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, pp.12 y 13.

62 BOBBIO, Norberto: *Derecha e izquierda. Razones y significados para una distinción política*, Madrid, Taurus, 1996, pp.142-143. La cita es de BABEUF, Gracchus: *El tribuno del pueblo*, Ediciones Roca, 1975, p.25.

63 BABEUF: *El tribuno del pueblo*, Ediciones Roca, 1975, p.42.

64 MONTESQUIEU: *El espíritu...*, p.67.

65 Ver WILLIAMS: *Palabras clave*, pp.173-175.



como industriales se pueden seguir esta línea histórica, al menos hasta bien entrado el siglo xx. Laclau recoge la siguiente aportación de George Rudé para los primeros: «existe un tradicional “instinto nivelador” (...) que impulsa a los pobres a buscar cierto grado de justicia social elemental a expensas de los ricos, *les grands*, y aquellos con autoridad, sin importar si son funcionarios del gobierno, señores feudales, capitalistas o líderes revolucionarios de la clase media.» Harold Lasky, un intelectual liberal preocupado por la delicada situación que vivió Europa en los años de entre guerras, abogó apasionadamente en *La democracia en crisis* por adoptar políticas socialistas en los países capitalistas. En su opinión, «(...) una sociedad gobernada por hombres moderados que creen que la paz social es el mayor bien, tendría que ocuparse de ese impulso hacia la igualdad, que es una pasión permanente en la humanidad.» De la existencia de ese «instinto de igualdad» da fe también Canfora, que lo vincula al éxito y al fracaso de los proyectos de emancipación de la era contemporánea: «Mientras favorecieron ese impulso, los reformadores sociales tuvieron éxito: de no ser así no se entendería el favor, al principio arrollador, de que gozaron los movimientos revolucionarios de la época moderna en el momento de su nacimiento». Esto se refuerza en que aun teniendo en cuenta la carga ideológica con que Tocqueville observó el fenómeno de la democracia, pudo apreciar que los pueblos democráticos derrochaban un amor mayor por la igualdad que por la libertad.⁶⁶

No es por tanto extraño que Norberto Bobbio se sintiera tentado de establecer la génesis de la distinción entre la izquierda y la derecha en el eje igualdad-desigualdad. Remarcaba así una línea muy operativa a lo largo del siglo que se encontraba en plena vigencia durante el período de entreguerras⁶⁷. Esto es algo que en los albores del siglo constataba Rosa Luxemburg con un matiz notablemente más hondo: «la razón más inmediata del movimiento socialdemócrata —dirá—, al menos para las masas, lo es también la “injusta” partición o distribución propia del orden capitalista.» Y sentenciaba afirmando que el principio de justicia es el «viejo corcel en que vienen cabalgando, desde hace mil años, todos los redentores

66 La cita de RUDÉ está extraída de LACLAU: *La razón populista*, pp.101-102; LASKY, Harold J.: *La democracia en crisis*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1934, p.245; CANFORA, Luciano: *Crítica de la retórica democrática*, Barcelona, Crítica, 2003, p.94. Lo de TOCQUEVILLE lo he recogido de SAVATER, Fernando: *Diccionario filosófico*, Barcelona, Ariel, 2007, p.79.

67 BOBBIO: *Derecha e izquierda...*, pp.133-152.

de la humanidad», el «Rocinante matalón sobre el cual todos los Quijotes de la historia cabalgaron hacia una transformación del mundo, para finalmente no conseguir más que puñadas y palos.»⁶⁸

En el ensayo de Bobbio, un elemento capital en él es sin duda la relación de ese eje igualdad-desigualdad con el complemento natural-social. Mientras los representantes del pensamiento liberal cargaban iracundos contra la supuesta negación por parte de los movimientos revolucionarios de la desigualdad natural, queriendo poner el acento en la igualdad legal, a lo que aspiraban esos movimientos era a la eliminación de aquello que son construcciones humanas (leyes, costumbres, imposiciones...), ergo suprimibles. Bobbio expone esta contraposición a través de la disparidad entre Rousseau y Nietzsche, y sentencia: «en nombre de la igualdad natural, lo igualitario condena la desigualdad social; en nombre de la desigualdad natural, el no igualitario condena la igualdad social.»⁶⁹

Edward Palmer Thompson, en su obra más influyente, describe el proceso de conformación de la conciencia de clase como el resultado de la «experiencia común de la revolución industrial», que intensificó «las dos formas intolerables de relación: la de explotación económica y la opresión política.»⁷⁰ Las relaciones de producción, al crear desigualdades e injusticias, motivaron toda una larga contribución teórica y de experiencias que van desde el jacobinismo y los primeros utópicos, pasando por el anarquismo y el socialismo, pero también el radicalismo burgués o el federalismo republicanos a, más tarde, en el siglo xx, el comunismo. Todos con sus movimientos anexos (de resistencia o revolucionarios) que consiguieron paliar y a veces incluso abolir dichas relaciones. En una u otra medida, todos ellos formaban parte de un movimiento más grande (el democrático) que, más allá de etiquetados como «social», «política», «industrial» o «popular», representaba la posibilidad de realización de una idea de *justicia*. Así pues, tanto si como consideraba Schmitt se trataba de la esencia misma de la democracia como si no, lo cierto es que la idea de ésta como potencialmente «igualadora» era algo que se hallaba registrado en la mentalidad de las clases populares, conservando un vínculo intrínseco con lo que era justo⁷¹. En realidad, no hacía sino guardar relación inevitable con su etimología.

68 LUXEMBURG, ROSA: *Reforma o revolución*, Barcelona, Fontamara, 1975, pp.106 y 108.

69 BOBBIO: *Derecha e izquierda...*, p.148.

70 THOMPSON: *La formación...*, p.225.

71 SCHMITT: *Sobre el parlamentarismo*, p.12.



No es cierto, por lo tanto, a diferencia de lo que opina Fernando Savater, que la «revolución democrática haya sido (...) la igualación de derechos políticos entre los pobres y los ricos, convirtiéndose aquéllos en grupo dominante por obra de su mayor número», a no ser claro que se parta del axioma liberal⁷². Primeramente, porque no es verdad el último aserto, según el cual el número conforma la democracia. Tal y como agudamente observó Aristóteles —y que Sabater se presupone conoce—, el número es accidental; no lo es ya la cuestión de fondo, la riqueza: «(...) el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es algo accidental, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo de las democracias, porque el hecho es que en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por ello sucede que las causas citadas no son el origen de esa diferencia). Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza. Y necesariamente cuando ejercen el poder en virtud de la riqueza ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia.»⁷³

En segundo lugar, porque el problema de la igualdad, tal y como hemos visto, no puede ser reducido a una simple cuestión legal. Esto se ilustra espléndidamente en *El espíritu de las leyes*, en el que Montesquieu habla de la democracia en términos materiales más que legislativos: «Aunque en la democracia la igualdad real sea el alma del Estado, sin embargo, es tan difícil alcanzarla, que no convendrá siempre la suma exactitud en este punto. Basta que se establezca un censo que reduzca las diferencias a cierto grado, tras lo cual, las leyes particulares igualarán, por decirlo así, las desigualdades, con las cargas que impongan a los ricos y el alivio que concedan a los pobres». Se refería aquí a las cuatro clases que estableció Solón según el nivel de riqueza y que Marx resuelve con maestría en el apotegma «¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!»⁷⁴.

El marxismo ocupa un lugar de privilegio en la cultura democrática sobre la que fueron articuladas las demandas populares, tal y como reconoce Laclau. En la tradición marxista, «hay un ingrediente de la noción de “democracia” (...) que es vital retener: la noción de insatisfacción de la demanda, que la enfrenta a un *statu quo* exis-

tente y hace posible el desencadenamiento de la lógica equivalencial que conduce al surgimiento del “pueblo”.» La cuestión lógica que de aquí se desprende pasa a ser entonces: ¿cuál es la «demanda democrática»? Para Laclau esta tiene dos rasgos que giran en torno a la exclusión, por un lado, de quienes las formulan, que han sido desplazados del sistema; por otro, en la propia emergencia de la demanda. La dimensión igualitaria estaría en todo caso «implícita» en ellas⁷⁵. Rosenberg teoriza, en su libro de exilio, acerca de la unidad histórica, teórica y práctica entre la tradición de la democracia y el nuevo socialismo. Y llega al culmen de su exposición al apuntar que la «fuerza y la debilidad del movimiento democrático más antiguo había consistido en que era una movilización del “pueblo”. De ahí se explicaba por una parte la confusa fraseología de casi todos los viejos demócratas en la cuestión social, pero, por otra parte, se explicaba también la apasionada energía con la cual se habían reunido obreros y campesinos, artesanos y estudiantes, bajo la bandera democrática.»⁷⁶ Él se refiere aquí a la revolución de 1848 pero es por entero extensible a la España de 1931.

El concepto de ideología, entendida como un sistema de «ideas que surgen de un conjunto dado de intereses materiales o, en términos más generales, de una clase o grupo definido»⁷⁷, cobra amplio sentido aquí. Althusser escribe en *Pour Marx* que la ideología «expresa un deseo, una esperanza o una nostalgia, más que la descripción de la realidad». En este punto Terry Eagleton nos advierte de que «Althusser intenta hacernos pasar, pues, de una teoría cognitiva a una teoría afectiva de la ideología —lo que no es necesariamente rechazar que la ideología contenga ciertos elementos cognitivos, o reducirla a los meramente subjetivos—.» Aquí podemos volver a Rudé y sus subdivisiones dentro de la ideología popular, tan útiles al análisis histórico. El estructuralismo de Althusser, con el que se enfrentará la escuela marxista británica de la mano de Edward Palmer Thompson, a quien nos hemos referido frecuentemente aquí, no evita que en este punto se tiendan algunos puentes. Lo que para el primero es en la ideología «donde tenemos “el ser, el movimiento y la vida”» (esto es, el *Logos* según San Pablo), guarda una relación estrecha y fuerte con la noción de experiencia que tanto y tan bien emplearon los marxistas de las islas⁷⁸. La democracia se

72 72SAVATER: *Diccionario...*, p.76.

73 ARISTÓTELES: *Política*, 1279b y 1280a.

74 MONTESQUIEU: *El espíritu...*, p.74. MARX, Karl: *Crítica del programa de Gotha*, Moscú, Progreso, 1977, p.12.

75 LACLAU: *La razón populista*, pp.161 y 158.

76 ROSENBERG: *Democracia y socialismo...*, pp.131-132.

77 WILLIAMS: *Palabras clave*, p.172.

78 EAGLETON, Terry: *Ideología. Una introducción*,

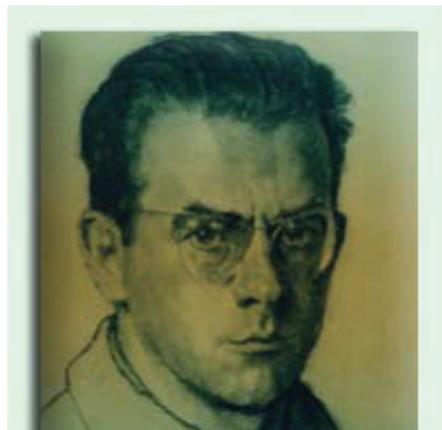


articula en esta dirección precisamente porque estamos ante un gran «significante vacío» que debe ser rellenado. La experiencia (el elemento vehicular del pensamiento de Thompson y la tercera pata del análisis histórico en Rudé), lo vivido.

En este sentido, al menos en esta larga época a la que nos hemos venido refiriendo, la democracia constituyó en todo momento la aspiración del pueblo revolucionario, precisamente porque aún prevalecía el *contenido* de ésta sobre la *forma*. Las dos nociones clave sobre las que pivotaron las aspiraciones populares fueron casi siempre vertebradas en torno a las dos ambigüedades de «igualdad» y «justicia».

I. La desafección ciudadana como punto de partida.

Barcelona, Paidós, 1997, pp.40 y 41. La disputa, muy dura, con Althusser que protagonizó Thompson puede verse en el libro del último Miseria de la teoría, Barcelona, Crítica, 1981; ALTHUSSER: Aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, p.28.



José María Laso Prieto fue durante un destacado militante comunista, miembro del Comité Federal de Partido Comunista de España y un gran activista cultural: presidente de la Asociación Isidoro Acevedo, vicepresidente de la prestigiosa Asociación Cultural Tribuna Ciudadana de Asturias, socio fundador de la Sociedad Asturiana de Filosofía y miembro de su junta directiva e igualmente ha sido miembro del consejo Directivo de la Fundación de Investigaciones Marxistas y de los Consejos de Redacción de las Revistas Utopías-Nuestra Bandera. Hijo adoptivo de Oviedo, donde una biblioteca pública lleva su nombre.



Mesa del Acto de entrega del Primer Premio de Ensayo José María Laso. De izquierda a derecha: Carlos González Penalva, de la Fundación de Investigaciones Marxistas; Armando Menéndez Viso, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo; Aníbal José Vázquez Fernández, Alcalde de Mieres; Vicente Gotor Santamaría, Rector de la Universidad de Oviedo; Roberto Sánchez Ramos, Concejal de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo; Román García Fernández, Presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía; y Juan Antonio González Ponte, Concejal del Ayuntamiento de Mieres.



Primer Premio de Ensayo Jose María Laso. Ex Aequo: «Representación líquida, democracia sólida»

Patricia García Majado

- II. La insoportable levedad del control parlamentario del gobierno.
- III. La deliberación parlamentaria, o lo que el viento se llevó.
- IV. Una democracia de cristales tintados.
- V. Conclusión: una representación líquida para una democracia sólida.
- VI. Bibliografía.

I. LA DESAFECCIÓN CIUDADANA COMO PUNTO DE PARTIDA.

Si uno presta atención a los titulares que diariamente copan los periódicos, reparará que a la corrupción política y sus sucedáneos resulta difícil arrebatárles el liderazgo. La espiral de desfalcos y deslealtades en que se ve envuelta buena parte de la clase política española revela con peligrosa frecuencia que son malos tiempos para confiar en los dirigentes políticos que, como diría WEBER, más preocupados por vivir «de» la política, se han olvidado de vivir «para» ella⁷⁹.

No obstante, y aun a riesgo de que el diagnóstico resulte un poco aventurado, la crisis política no sería tal, o al menos tan profunda, si esta viniera exclusivamente motivada por el fenómeno de la corrupción que sacude la vida político-institucional. El problema no es solamente que el desempeño de cargos representativos haya dejado de ser un oficio para ser un beneficio, que su ejercicio sea una actividad rentable y «el país un cortijo inmenso que puede ser considerado de propiedad particular»⁸⁰. El problema no es únicamente la malversación de fondos públicos, el clientelismo o la absoluta falta de autoridad moral de la política, sino la creciente y ampliamente compartida convicción de que al pueblo le han arrebatado el gobierno.

A lo largo de los últimos años, las calles se han llenado de pancartas y gritos que, haciéndose eco del desencanto y la ira ciudadana, han tra-

79 WEBER, M.: *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp.95-96.
80 NIETO, A.: *Corrupción en la España democrática*. Ariel, Barcelona, 1997, p.269.

tado de denunciar que “¡No nos representan!” o que “Lo llaman democracia y no lo es”. Y es que parte de ese desafecto proviene en gran medida de las instancias representativas, concebidas como esferas disociadas de la sociedad civil en las que las preocupaciones populares no encuentran fácil cabida y aún menos remedio. Aparecen como instituciones lejanas e inaccesibles para el ciudadano, incapaces de devolver la confianza que un día el pueblo depositó en ellas y a la cual sus ocupantes deben el ejercicio del cargo.

En efecto, resultan especialmente ilustradores los resultados arrojados al efecto por las encuestas del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). En su estudio nº3050, correspondiente al baremo de Enero de 2015⁸¹, los españoles situaron a los/as políticos/as, los partidos y la política en general como el cuarto problema más importante de España (21,8%), después del paro (79,4%), la corrupción y el fraude (55,5%) y los problemas de índole económica (24,5%). En la misma línea, la sexta Encuesta Social Europea (ESS), hecha pública en Enero de 2014, elaborada a partir de los datos ofrecidos por 29 Estados, entre ellos España, y referida al bienio 2012-2013, señala que la confianza de los ciudadanos españoles en las instituciones representativas es de 1,9 puntos sobre 10, cayendo prácticamente dos puntos desde el año 2004, y que la satisfacción de estos mismos con el funcionamiento de la democracia en el país es de 4 puntos sobre 10, lo que contrasta con los 6 que este baremo había presentado en 2004⁸².

Viendo la mala reputación que la representación

81 El Estudio nº3050, barómetro de 2015, elaborado por el CIS, de donde se extraen los datos revelados se encuentra en la página web de éste último, concretamente en este enlace: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3040_3059/3050/es3050mar.pdf (última consulta el día 27 de abril 2015).

82 Estos datos se toman de GALAIS, C.: “Hacia la participación desafecta, el cinismo y la polarización” en *eldiario.es*, disponible en el siguiente enlace: http://www.eldiario.es/agendapublica/impacto_social/participacion-desafecta-cinismo_polarizacion_0_219778148.html (última consulta el día 27 de abril de 2015).



ostenta en nuestro tiempo, conviene recordar que su cometido principal en un sistema democrático es actuar como un mecanismo que traduzca la voluntad popular en la voluntad del Estado, puesto que es precisamente dicha correlación la que otorga efectividad al derecho fundamental de participación que los ciudadanos ostentan y que se desprende directamente del artículo 23 de la Constitución Española (CE). Así pues, resultando indiscutible que el componente sustitutivo es inherente a la propia idea de representación, también lo es que dicho reemplazamiento es -o debería ser- de sujetos, pero no de voluntades. Tal suplantación se tolera democráticamente siempre que tenga como fin hacer presente lo ausente, y la única forma de conseguirlo es haciendo de la voluntad popular la rectora del Estado.

Y esto es así porque la cuestión en democracia no consiste en legitimar en abstracto el poder político, haciendo de la representación una relación puramente formal y cercana al mero simbolismo. Como defendía ESPÓSITO, «el contenido de la democracia no radica en que el pueblo sea la fuente histórica o ideal del poder, sino que tenga el poder. Y no sólo (...) en que tenga la nuda soberanía (que prácticamente no es nada), sino el ejercicio de la soberanía (que prácticamente lo es todo)»⁸³. Lo relevante, por tanto, es hacer del poder del Estado el trasunto del poder del pueblo, de representar en sentido material. Y esto solo se consigue, usando la terminología de BÖCKENFÖRDE, estableciendo una «cadena ininterrumpida»⁸⁴ de voluntades entre el pueblo y el Gobierno.

Así pues, si el pueblo es soberano, y la representación simplemente contribuye a hacer efectivo el derecho de participación política, la distancia que media entre gobernantes y gobernados debe tender a ser la menor posible para asegurar que la voluntad ciudadana sea la que predetermine las decisiones del Estado. Sin embargo, los gritos de «¡No nos representan!» que han tomado las calles denuncian justamente el ensanchamiento de esa grieta, el divorcio de las instituciones representativas de la sociedad civil, la patente deslealtad hacia la voluntad del electorado. Y es que esa desafección ciudadana hacia el instituto de la representación política cada vez tiene menos de sensación y más de irrefutable certeza, pues a la

⁸³ ESPÓSITO, C.: «Commento all'art.1 della Costituzione italiana», en *Raccolta di Diritto Pubblico*, Giuffrè, Milán, 1958, p.10

⁸⁴ BÖCKENFÖRDE, E.: *Estudios sobre el Estado de Derecho y Democracia*. Trotta, Madrid, 2000, p.58.

convicción generalizada de que no nos representan se añade la evidencia de que el ordenamiento jurídico lo permite.

Así pues, el propósito de las siguientes páginas no es analizar la decadencia moral de la política o las razones sociológicas que permiten explicar la desconfianza hacia las instituciones representativas, sino poner de manifiesto cómo desde el Derecho se ha logrado alejar a representantes de representados. Y es que el ordenamiento jurídico español ofrece numerosos ejemplos que permiten comprender cómo se ha venido alimentando esa distancia, y en consecuencia, cómo ello ha redundado en una distorsión jurídica del instituto de la representación. De ello es buena muestra, por ejemplo, el sistema electoral, que al no otorgar el mismo valor a todos los votos, desvirtúa la representación *ab initio*; las prerrogativas parlamentarias que, concebidas inicialmente como una manera de garantizar el ejercicio del cargo de los representantes políticos, han devenido sutilmente en privilegios difícilmente justificables en un Estado de democrático de Derecho; u otras prácticas parlamentarias, como el transfuguismo político o el préstamo de parlamentarios que, al desatender la adscripción política de los representantes, acaban erosionando la voluntad popular expresada en las urnas.

Todas estas patologías que, sin lugar a dudas, contribuyen a menoscabar jurídicamente el significado de la representación, han atraído la atención del constitucionalismo contemporáneo que repetidamente ha denunciado sus efectos nocivos para un sistema democrático. Sin embargo, junto con estas, existen otras que a pesar de haber pasado tradicionalmente más inadvertidas o haber sido estudiadas sencillamente desde enfoques diferentes al de la representación, los tiempos convulsos que atraviesa la política en nuestro país han conseguido arrastrarlas a primera plana.

El desconcierto con el que la ciudadanía asiste casi a diario a la vida política, ha puesto de manifiesto la necesidad de que el Gobierno sea abierto, transparente y capaz de revelar sus porqués. Así, las disfunciones que aquí tratarán de ser analizadas son aquellas que tienen que ver con las atalayas que el propio poder político ha construido para ocultarse⁸⁵, esto es, para evitar ofrecer explicaciones a la ciudadanía y al resto de fuerzas políticas, y sustraerse así a la vigilancia pública, que se concretan en la crónica inope-

⁸⁵ INNERARITY, D.: *Un mundo de todos y de nadie. Piratas, riesgos y redes en el nuevo desorden global*. Paidós Estado y Sociedad, Madrid, 2013, p.89.



rancia del control parlamentario del Gobierno, la escasa deliberación pública en las Cámaras y la patente opacidad institucional.

El propósito de las siguientes páginas es abordar de qué manera se resiente la representación en un sistema democrático cuando reina el silencio en las Cámaras y la opacidad en las instituciones. En qué medida puede seguir hablándose de verdadera representación cuando el Ejecutivo, en vez de arrojar luz sobre los asuntos públicos, cierra oscuridad; y cuando en lugar de conceder oportunidades a la palabra, impone el silencio. Y ello, no sólo para comprobar como el poder político, sigilosa pero vilmente, ha conseguido deshacerse de estas exigencias democráticas que pretenden reducir al mínimo la distancia entre representantes y representados, sino cómo el Derecho, nacido para controlar al poder, se ha hecho partícipe, o artífice, de esta peligrosa huida.

II. LA INSOPORTABLE LEVEDAD DEL CONTROL PARLAMENTARIO DEL GOBIERNO.

MILL ya se había encargado de poner de manifiesto que «la verdadera misión de una Asamblea representativa no es gobernar, porque es radicalmente impropia para ello, sino vigilar e intervenir el Gobierno; poner a luz todos sus actos; exigir su exposición y justificación, cuando le parezca oportuno; condenarlos, si son censurables; arrojar de su puesto a los hombres que compongan el Gobierno, si abusan de su empleo o lo ven contrariamente a la voluntad manifiesta de la nación, y nombrar a sus sucesores»⁸⁶. El control parlamentario del Gobierno (art.66.2 CE) nace como una exigencia absolutamente democrática, como una consecuencia de la confianza que preside las relaciones entre Parlamento y Gobierno. Si los representantes elegidos por el pueblo encarnan su voluntad, es lógico que estos vigilen la acción política del Estado para verificar que se mantiene fiel a aquella⁸⁷. Esto es -como sostuviera LOCKE- si «el poder ejecutivo se deposita en una persona que no es parte de la legislatura, es claramente un poder subordinado al poder legislativo y debe rendir cuenta a éste»⁸⁸. El Parlamento desempeña así el papel de intermediario entre el pueblo y el Ejecutivo en aras a garantizar que las

86 STUART MILL, J.: *De la libertad, del gobierno representativo y la esclavitud femenina*. Tecnos, Madrid, 1965, p. 211.
87 MONTERO GIBERT, J.R. /GARCÍA MORILLO, J.: *El control parlamentario*. Tecnos, Madrid, 1984, p.21.
88 LOCKE, J.: *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*. Alianza editorial, Madrid, 1990, p.

decisiones de este último vengán predeterminadas por la voluntad del primero y conserven así su legitimidad democrática, posibilitando que los depositarios de la soberanía nacional puedan controlar efectivamente a aquellos que la ejercen en la práctica.

Ahora bien, todo este modelo teórico se ve ciertamente truncado con el inmenso protagonismo que en el parlamentarismo contemporáneo han adquirido los partidos políticos. Y es que, actualmente, es sobradamente conocida y hasta pacíficamente aceptada la inexistencia de una separación real entre Parlamento y Gobierno, pues el control de ambas sedes lo ostenta el partido político mayoritario. En este orden de cosas, ¿de qué sirve la función de control cuando vigilante y vigilado son idénticos? O, como sostendría LEIBHOLZ, ¿no es «desleal y poco democrático censurar públicamente a un Gobierno reclutado en sus propias filas»?⁸⁹.

La irrupción del Estado de partidos en el panorama parlamentario ha provocado un cambio de perspectiva, y es que el control ya no se ejerce «por» el Parlamento sino «en» el Parlamento⁹⁰. La labor de fiscalización ha pasado a corresponderle a las minorías parlamentarias, cuya existencia y participación es justamente una garantía contra la autodestrucción de la democracia⁹¹, pues actúan como contrapoder del imperio mayoritario. En efecto, PITKIN se niega a otorgar carácter representativo a un Gobierno en el que «cierta cantidad de perspectivas minoritarias o de oposición sean oficialmente activas en el Gobierno»⁹². Así, si la labor de control le corresponde a la oposición, lo lógico no es que todos los procedimientos para llevarla a cabo se dejen al arbitrio de la minoría, pero sí que, al menos, se disciplinen de forma tal que permitan a la oposición desempeñar su papel fiscalizador⁹³, pues ya KELSEN advertía «la obstrucción» como «uno de los problemas más difíciles y peligrosos del parlamentarismo»⁹⁴.

89 LEIBHOLZ, G.: *Problemas fundamentales de la democracia moderna*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1979, pp.62-63.

90 ARAGÓN REYES, M.: «El control parlamentario como control político». *Revista de Derecho Político*, núm.23 1986, p.29.

91 FERRAJOLI, L.: *Garantismo. Una discusión sobre derecho y democracia*. Trotta, Madrid, 2006, p.104.

92 FENICHEL PITKIN, H.: *El concepto de representación*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1985, p.261.

93 SÁNCHEZ NAVARRO, A.J.: *La oposición parlamentaria*. Congreso de los Diputados, Madrid, 1997, p.113.

94 KELSEN, H.: *Esencia y valor de la democracia*. Comares, Granada, 2002, p.73. Aunque el autor cita el



Sin embargo, la clásica e insalvable distancia entre el ser y el deber ser frustra, en más de lo admisible, que pueda existir una auténtica rendición de cuentas. En España, la regulación jurídica de las formas de control parlamentario ordinario dificulta enormemente que las formaciones políticas minoritarias puedan obligar a la mayoría a desnudarse ante la opinión pública, a desvelar sus deficiencias y explicar el porqué de sus deslealtades políticas para que aquella pueda enjuiciar su actuación. Muy al contrario, el uso de estos instrumentos está disciplinado de tal manera que la mayoría política puede blindarse frente a las reprimendas de la oposición.

Uno de los ejemplos más paradigmáticos de este asedio mayoritario son las Comisiones de Investigación (art.76 CE). Siendo dicho instrumento increíblemente útil para investigar diferentes temas de relevancia pública, su efectividad se ve ciertamente mermada desde el momento inicial, toda vez que la simple propuesta de constituirla requiere el concurso de voluntades de un elevado número de parlamentarios. En el Congreso es preciso que la propuesta provenga del Gobierno, de la Mesa de la Cámara, de dos Grupos Parlamentarios o de una quinta parte de los Diputados (art.52.1 Reglamento del Congreso de los Diputados –RCD-), esto es, la minoría, para realizar una propuesta, debe contar al menos con dos Grupos Parlamentarios o con 70 diputados. En el Senado, la propuesta debe partir del mismo o de 25 Senadores que no pertenezcan al mismo Grupo Parlamentario, lo que en la práctica exige también el consenso de al menos dos de éstos (art.59.1 Reglamento del Senado –RS).

Ahora bien, la total obstrucción de este mecanismo proviene de dejar en manos del Pleno de la Cámara –es decir, al arbitrio de la mayoría- la aprobación final de la constitución de la Comisión, la cual es evidente que no se efectuará si se prevé que de ella pudieran derivarse consecuencias comprometedoras para la actuación gubernamental. En este orden de cosas, la constitución de una Comisión de Investigación, al no ser ni un derecho de la minoría ni un deber de la mayoría⁹⁵, solamente progresará si cuenta con el respaldo de esta que, por lo general, se mostrará reticente

obstruccionismo en relación con las minorías, actualmente parece que éste proviene más del actuar mayoritario, por lo que utilizamos la expresión literal para denunciar este fenómeno.

95 GARCÍA MAHAMUT, R.: *Las Comisiones Parlamentarias de Investigación en el Derecho Constitucional Español*. McGraw Hill, Madrid, 1996, pp.163-164.

a ello, lo que hace de este instrumento uno realmente idóneo para «congelar y demorar»⁹⁶ la solución de problemas políticos.

El resultado predecible y desalentador de semejante carrera de obstáculos para las formaciones políticas minoritarias es que, desde el año 1979 hasta la actualidad, solamente se han constituido 17 Comisiones de Investigaciones: 11 con el PSOE, 3 con el PP y 3 con la UCD. Las legislaturas más generosas, aunque en términos muy relativos, fueron la II y la V en las que se crearon tres en cada una de ellas, alcanzándose en contraposición los máximos niveles de obstrucción y opacidad en las dos últimas, pues desde el 2008 –año en el que se creó la del 11M- ninguna ha conseguido progresar⁹⁷. Y ello, como podrá imaginarse, no es consecuencia de la falta de oportunidades al efecto, pues durante esta legislatura han sido rechazadas hasta la fecha las 26 solicitudes que se han presentado, relativas a temas tan cruciales como la aparente corrupción de la clase política, el caso Bankia, la presunta financiación ilegal del Partido Popular, la amnistía fiscal, las famosas «devoluciones en caliente» o más recientemente el «escándalo Rato».

Sin embargo, que las cosas sean así no significa que no pudieran ser de otra manera. Y es que el grado de efectividad de las Comisiones de Investigación aumentaría notablemente si éstas pudieran constituirse por decisión de una fracción minoritaria de la Cámara. Ello es posible, por ejemplo, en Portugal, donde la propuesta por parte de un quinto de los Diputados (art.181.4 de la Constitución portuguesa) es suficiente para la constitución de una *Comissão de inquérito*, o en Alemania, donde también pueden crearse las *Untersuchungsausschüsse* si una cuarta parte del Bundestag lo solicita (art.44.1 de la Ley Fundamental de Bonn).

No obstante, no es solamente la dificultad para su constitución lo que rebaja la utilidad de este instrumento de control parlamentario, sino el hecho de que su composición deba de ser proporcional a la importancia numérica de los grupos en la Cá-

96 MONTERO GIBERT, J.R. y GARCÍA MORILLO, J.: El control... Ob.cit. p.87.

97 Los datos extraídos sobre el número de Comisiones de Investigación, se han extraído de la página web del Congreso de los Diputados, en concreto en el siguiente enlace: http://www.congreso.es/portal/page/portal/Congreso/Congreso/Organos/Comision?_piref73_%201339259_73_1339256_1339256.next_page=/wc/cambioLegislatura&tipoBusqueda=completo&idLegislatura=8 (última consulta, 26 de mayo de 2015).



mara (art.40.1 RC y 51.1 RS), y que, además, las decisiones deban de ser adoptadas a través del sistema del voto ponderado (art.52.3 RC y 100.4 RS). El fomento de estos desniveles de fuerza política dificulta que el parecer minoritario pueda ser todo lo opresivo que debiera, facilitando en su lugar que el partido político gobernante imponga su verdad prácticamente sin discusiones y con ello, que la Comisión de Investigación pierda gran parte de su virtualidad. ¿De qué sirve, pues, que el justiciable se juzgue a sí mismo?

Ahora bien, al margen de las Comisiones de Investigación, un instrumento que podría presentar una eficacia extraordinaria en materia de rendición de cuentas, serían las comparecencias de los miembros del Gobierno ante las Cámaras y sus Comisiones para informar sobre un asunto determinado (art.110.1 CE). Sin embargo, la forma en que ésta posibilidad está articulada en los Reglamentos de las Cámaras, de nuevo permite que la mayoría parlamentaria reduzca su virtualidad práctica. De acuerdo con el art.203.1 RCD, pueden solicitar la comparecencia de un miembro de Gobierno dos Grupos Parlamentarios o la quinta parte de los miembros de la Cámara o la Comisión, pero los órganos encargados de dar luz verde a dicha solicitud son la Mesa de la Cámara y la Junta de Portavoces, de claro sesgo mayoritario (siempre, claro está, que la iniciativa de comparecencia no parta del propio Gobierno). Del mismo modo, cuando la comparecencia deba hacerse ante una Comisión parlamentaria, la decisión sobre su procedencia le corresponde a un miembro del Gobierno o la Comisión correspondiente (art.202.1 RCD), que, por albergar en su seno también a la mayoría gobernante, no solicitará ni aún menos aceptará comparecencias comprometedoras.

La consecuencia de ese monopolio mayoritario es de todo punto advertible: el Gobierno ofrecerá explicaciones sobre lo que las quiera ofrecer, puesto que de no ser así solamente tiene que rechazar la correspondiente solicitud de comparecencia sin ni siquiera ofrecer justificaciones al respecto. De hecho, los datos que nos ofrece a estos efectos la presente legislatura son tremendamente ilustrativos. Por ejemplo, ante las 133 solicitudes de comparecencia del Gobierno ante el Pleno que se han presentado, de las cuales 96 han sido dirigidas al Presidente del Gobierno en concreto, 15 a petición propia de este y 81 a solicitud de otros partidos políticos, 53 de éstas últimas han sido rechazadas sin discusión. Entre ellas se encuentran, entre muchas otras, las que pedían explica-

ciones acerca de las ejecuciones hipotecarias y los desahucios, la presunta financiación irregular del PP y el caso Bárcenas, la crisis del ébola, las condiciones de rescate impuestas por los socios comunitarios o acerca de los recortes en sanidad, educación y dependencia⁹⁸.

En este orden de cosas, no parece casualidad que la gran mayoría de las comparecencias rechazadas se correspondan con aquellas que tratan de abordar temas especialmente candentes. Sin embargo, menos casualidad parece que las comparecencias parlamentarias estén reguladas de esta forma tan servil a la mayoría política gobernante. Y ello lo demuestra, entre tantas otras cosas, el hecho de que en julio de 2013 se haya presentado una propuesta de reforma del Reglamento del Congreso de los Diputados, que pretendía establecer la obligatoriedad de aquellas comparecencias que estuvieran respaldadas por todos los Grupos Parlamentarios (a excepción del que apoyase al Gobierno), que fue frontalmente rechazada.

Por último, el régimen jurídico previsto para las preguntas e interpelaciones parlamentarias (art.111 CE), tampoco ofrece un panorama demasiado diferente. En relación a las preguntas, es doctrinalmente criticado que se otorgue prioridad a las presentadas por Diputados o Senadores que aún no hubieren formulado preguntas en el Pleno (art.188.2 RCD y 163.2 RS) puesto que este orden de prelación facilita que aquellas puedan ser usadas «de forma autocomplaciente»⁹⁹ por la formación política gobernante –que, es evidente, hará menos uso de las mismas– ante la previsibilidad de que la oposición exija respuestas relativas a cuestiones políticamente comprometedoras o delicadas. Además, el escaso tiempo otorgado para la formulación de las preguntas y su contestación, de cinco minutos en total en el caso del Congreso (art.188.3 RCD) – contando los turnos de réplica y de contrarréplica– y de seis minutos en el Senado (art.167.2 RS) –repartidos a la mitad para el interrogante y el interrogado–, limita tanto los turnos de intervención que la po-
98 Estos datos están extraídos de la página web del Congreso de los Diputados, en concreto, del siguiente enlace: http://www.congreso.es/portal/page/portal/Congreso/Congreso/Iniciativas/IniTipo?_piref73_133552_7_73_1335526_1335526.next_page=/wc/detalleTipoiniciativa&idIniciativa=210&descripcionIniciativa=Comparecencia%20del%20Gobierno%20ante%20el%20Pleno.&paginaActualB=0 (última consulta el día 27 de abril de 2015).

99 MÉNDEZ LÓPEZ, A.: “Preguntas e interpelaciones: problemática y propuestas de solución”. *Pensamiento constitucional*, año VII, núm.7, p.227-228.



sibilidad de que exista un debate con un mínimo de calidad resulta prácticamente imposible. Esta agilidad procesal, al contrario, favorece la superficialidad y el laconismo.

Asimismo, el hecho de que las preguntas orales puedan ser prorrogadas a la siguiente sesión plenaria (art.188.4 RCD) si motivadamente lo pide el Gobierno, si no fueron tramitadas o si no se incluyeron en el orden del día; que las preguntas orales a la Comisión que no hayan sido contestadas puedan reconvertirse en preguntas de respuesta escrita (art.189.3 RCD) y que la contestación de las escritas no respondidas en el plazo de 20 días pueda posponerse su contestación oral a la siguiente sesión plenaria (art.182.3 RCD), favorece claramente que el Gobierno pueda ejercer funciones dilatorias, prorrogando las respuestas de forma injustificada y ofreciéndolas en un momento en que, si quizá no son necesarias, tal vez revistan escasa utilidad.

La misma suerte corren, no obstante, las interpelaciones. El régimen de prioridad establecido para las mismas, en el que priman las presentadas por Diputados de Grupos parlamentarios que en el correspondiente periodo de sesiones no hubieren consumido el cupo resultante de asignar una interpelación por cada diez Diputados o fracción perteneciente al mismo (art.182.2 RCD), o las presentadas por los Senadores que menos uso de este mecanismo hayan hecho en el correspondiente periodo de sesiones, teniendo preferencia en caso de empate el que pertenezca al partido de mayor importancia numérica (art.172 RS), causa el mismo efecto obstruccionista ya apuntado para las preguntas. Esta distorsión se ve acentuada, además, porque no se permite que en el orden del día exista más de una interpelación por Grupo Parlamentario (art.182.2 RCD) –cuando por ejemplo en Italia esta limitación es mensual¹⁰⁰– con lo que las posibilidades de controlar por parte de la oposición se reducen considerablemente.

A todo esto debe añadirse que el art.183.2 RCD prevé la posibilidad de que después de las intervenciones de interpelante e interpelado, pueda hacerlo un representante de cada Grupo Parlamentario –excepto del que pertenezca el interpelante– durante cinco minutos para fijar su posición. Esta cuestión ha sido doctrinalmente criticada por cuanto «favorece la intervención del portavoz de la mayoría parlamentaria en auxilio del miembro del Gobierno interpelado», con quien sin embargo, no podrá debatir un representante del gru-
100 SÁNCHEZ NAVARRO, A.J.: La oposición... Ob.cit. p.168.

po que interpela¹⁰¹. Sin embargo, esta cuestión es diferente en otros países, por ejemplo en Italia, donde el debate se sustancia en su totalidad entre el interpelante y el Gobierno¹⁰².

De hecho, quizá tomando como referencia dicho modelo, en septiembre de 2013 se presentó una proposición de reforma del RCD relativa a las interpelaciones dirigidas al Presidente del Gobierno estableciendo la obligatoriedad de que éste respondiese a las que personalmente le fueren formuladas por la oposición, la cual, como cabe esperar, fue rechazada para evitar quebrar el monopolio mayoritario. No obstante, si bien es cierto que al día siguiente el grupo interpelante puede presentar una moción (art.184 RCD) – que no es sino un medio que la Cámara tiene de expresar la valoración de la conducta del Ejecutivo expresada previamente a través de la interpelación–, el resultado de dicha votación, de nuevo, reside en manos de la mayoría por ser ésta la que protagoniza la composición de la Cámara.

En definitiva, y aceptando la crónica imposibilidad de que el Parlamento sea agente de control, cada vez resulta más evidente que ni siquiera puede ser el locus del mismo. Su efectividad reside en el carácter deliberante y no decisorio de la Cámara, en la posibilidad de crear y fomentar «obstaculizaciones futuras»¹⁰³ al Gobierno, contribuyendo a su desgaste y propiciando que el electorado «en su día pueda sacar las consecuencias que estime oportunas del resultado de ese control ad referendum»¹⁰⁴. Sin embargo, ese control «en» el Parlamento se ve desnaturalizado desde que deviene jurídicamente posible supeditar la vigilancia a la complacencia del vigilado pues el Ejecutivo impondrá silencio allí donde pronunciarse suponga un alto coste electoral. Así, la lógica que preside el control se aleja cada vez más de cualesquiera pretensiones fiscalizadoras, pasando cada vez más cerca, como diría CONDORCET, por confirmar a los ciudadanos «en las opiniones que sus gobernantes quieren suscitar en ellos»¹⁰⁵.

Pero es que, ¿cómo se explica en términos de-
101 23 PRESNO LINERA, M.A.: *Los partidos y las distorsiones jurídicas de la democracia*. Ariel Derecho, Barcelona, 2000, p.210.

102 *Ibidem*.

103 ARAGÓN REYES, M.: «El control parlamentario...» Ob.cit. p.25.

104 RUBIO LLORENTE, F.: «El control parlamentario». *Revista Parlamentaria de Habla Hispana*, núm.1, 1985, p.99.

105 CONDORCET, M.: *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*. Marata, Madrid, 2000, p.95.



mocráticos que el Ejecutivo no rinda cuentas de su actuación ante el resto de fuerzas políticas y el electorado? ¿Cómo va a ser el pueblo gobernado pueblo gobernante si carece de la información necesaria para verificar si la acción del Gobierno se mantiene fiel a la voluntad popular expresada en las urnas? Un Gobierno representativo – como sostiene PITKIN- no sólo debe controlar, sino «ser sensible» ante el pueblo, pues de él emana su legitimidad. Y ello no supone asumir todas sus pretensiones ni contestar a todas sus demandas, pero sí exige «una constante condición de sensibilidad, un potencial estar listo para responder»¹⁰⁶. La representación, en un sistema democrático, reclama que el Ejecutivo explique de qué manera guarda lealtad a la voluntad popular, y, en todo caso, por qué en ocasiones se distancia de la misma. De lo contrario, ésta corre el riesgo de volverse insignificante, de adquirir relevancia únicamente en el momento electoral deviniendo fácilmente suplantable en los cuatro años posteriores, en los que, imperando el silencio en las Cámaras, el ciudadano es incapaz de ejercer su poder de vigilancia.

No obstante, lo llamativo no es que el Ejecutivo rehúse comparecer en sede parlamentaria, no acepte con agrado el hecho de ser investigado, o anteponga el silencio y la evasión de responsabilidades ante la imperiosa necesidad de rendición de cuentas públicas, pues, como sostendría LOEWENSTEIN, el poder «lleva en sí mismo un estigma, y solo los santos entre los detentadores del poder -¿y donde se pueden encontrar?- serían capaces de resistir a la tentación de abusar de él»¹⁰⁷. Lo verdaderamente sorprendente es, sin embargo, que el propio ordenamiento jurídico, nacido para someter al poder a ciertas coordenadas, se haga cómplice de estas distorsiones muy poco conciliables con la más simple idea de democracia.

Ello lo demuestra, además de la propia articulación de los Reglamentos parlamentarios, últimos culpables de esta huida constante de la rendición de cuentas, la patente animadversión expresada ante cualquier pretensión de cambio. En efecto, desde 1982 se han efectuado once reformas parciales del RCD y sólo una de ellas afecta al control parlamentario: la que declara la publicidad de las sesiones de las Comisiones de Investigación. Pero junto a esta petrificación normativa, tampoco se han atisbado intentos legislativos para, por

¹⁰⁶ FENICHEL PITKIN, H.: El concepto de... Ob.cit. p.257.

¹⁰⁷ LOEWENSTEIN, L.: *Teoría de la Constitución*. Ariel, Barcelona, 1973. p.28.

ejemplo, elaborar una ley que articule el deber político de rendir cuentas a la ciudadanía y lo discipline de forma efectiva. Pero ¿acaso el poder político va a derrumbar la propia atalaya que él ha construido para esconderse?

III. LA DELIBERACIÓN PARLAMENTARIA O LO QUE EL VIENTO SE LLEVÓ.

Si bien adelantábamos anteriormente que el Parlamento es un instrumento útil de control gubernamental si se concibe como un espacio en el que tenga cabida la crítica y la interacción entre las diferentes fuerzas políticas, estas posibilidades deliberativas no pueden circunscribirse solo al mero control parlamentario sino que deben presidir la propia actividad ordinaria desarrollada en esta sede¹⁰⁸, que per se es ya un límite a la acción del Gobierno. El Parlamento es, por definición, un lugar en el que confluyen posiciones políticas encontradas, en el que se acoge el disenso y se propicia la confrontación de opiniones. De ahí deriva su carácter de institución representativa: de albergar en su seno toda la fragmentación que experimenta el propio sentir social. De lo contrario – como sostiene RUBIO LLORENTE- «si la voluntad de la mayoría es, sin discusiones, la voluntad del pueblo y no necesita negociar o discutir con otras voluntades para llegar a formar la voluntad común, el Parlamento está pura y simplemente de sobra»¹⁰⁹.

Esta concepción la defendía con entusiasmo MILL cuando sostenía «no sé en qué una Asamblea representativa pueda emplear su tiempo más útilmente que hablando, cuando los asuntos de sus discursos son los grandes intereses públicos, y cada uno de ellos representa la opinión de una clase importante del país o de un individuo en quien una de esas clases ha depositado su confianza. Un Congreso en que cada interés, cada matiz de la opinión puede ver sostenida su causa, y sostenida con pasión, enfrente del Gobierno y de los demás intereses y opiniones, puede hacer que éstos escuchen su voz y digan sí a sus exigencias, o demuestren claramente por qué dicen no, es una de las instituciones políticas más importantes del Gobierno libre»¹¹⁰. Y es que, cier-

¹⁰⁸ Esta idea es expresada por ARAGÓN REYES, M. Y GÓMEZ MONTORO, A.J. (Coords.): *El Gobierno. Problemas constitucionales*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005, p. 59.

¹⁰⁹ RUBIO LLORENTE, F.: «El Parlamento y la representación política», en *La forma del poder* (Estudios sobre la Constitución española). Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 232 y 233.

¹¹⁰ STUART MILL, J.: *De la libertad, del gobierno representativo...* Ob.cit. p. 211.



tamente, la labor del Parlamento no es solamente decidir, sino también discutir, pues lo relevante en democracia no es sólo «quién» decide, sino «cómo» se hace¹¹¹. La legitimidad democrática de las decisiones no proviene únicamente de su adopción de acuerdo con la voluntad mayoritaria, sino de la posibilidad de que exista un proceso previo en el que todas las fuerzas políticas representadas hayan podido expresar su parecer, y con ello, en el que la voluntad general –y no sólo la mayoritaria- haya conseguido revelarse. Ése es el verdadero significado del consenso.

Sin embargo, la tendencia del poder político es a sustraerse al debate parlamentario, imponiendo su decisión con el único aval de una votación favorable. Estas carencias deliberativas se pusieron claramente de manifiesto en uno de los momentos constitucionales más candentes de los últimos tiempos: la reforma del art.135 CE. Dejando al margen el contenido material de la reforma, si algo llama poderosamente la atención es que la segunda modificación constitucional en España en 33 años –la misma que, por otra parte, el poder público ha venido concibiendo como difícil y desaconsejable por razones de hermetismo y prudencia política- se haya hecho en un lapso temporal increíblemente breve.

Entre la fecha de entrada de la Proposición en el Congreso (26 de agosto de 2011) y su aprobación (27 de septiembre de 2011) transcurre solamente un mes. En el Congreso, siendo publicada la toma en consideración el 30 de agosto, se dan únicamente dos días para la proposición de enmiendas, aprobándose definitivamente el texto el día 2 de septiembre. En dichas condiciones la proposición llega al Senado, ofreciéndose dos días para la introducción de enmiendas (hasta el 5 de septiembre) y aprobándose definitivamente en dicha Cámara el día 7 del mismo mes¹¹². Sumando el tiempo de los debates habidos en cada Cámara –en la Alta de 10.05 a las 12.40h del día 2 de septiembres y en la Baja entre las 16h y las 19.35h del día 7- las Cortes dedicaron exactamente 6 horas y 10 minutos al debate constitu-

cional¹¹³.

Dicha premura trae causa de la tramitación de la reforma constitucional a través del procedimiento urgente y en lectura única (art.150 RCD). Y es que aunque el art.146.1 RCD establezca la tramitación como proyectos o proposiciones de ley aquellos de reforma constitucional, lo cierto es que la aplicación de los arts.93 y 150 RCD no deja de provocar cierta estupefacción. El primero permite que los plazos de tramitación se reduzcan a la mitad, mientras que el segundo habilita a que el Pleno de la Cámara, a propuesta de la Mesa, oída la Junta de Portavoces acuerde la tramitación directamente y en lectura única de un proyecto o proposición de ley cuando «su naturaleza lo aconseje» o «su simplicidad de formulación» lo permita. Al suprimirse la fase del debate en Comisión, solo se produce un debate en el Pleno y una única votación, siendo la fusión de dichos trámites lo que favorece la agilidad de este procedimiento, por lo que este cauce procesal se utiliza cuando existe un consenso prácticamente total acerca del contenido del texto.

Ahora bien, si un cambio constitucional no puede considerarse en ningún caso una cuestión menor ni un asunto que revista palmaria simpleza hasta el punto de que pueda cercenarse el debate público y contradictorio que habría de tener lugar en la Cámara, menos aún en una reforma de la envergadura de la de 2011, que pretendía establecer un techo de déficit público y un límite a la capacidad de endeudamiento del Estado, CC.AA y Municipios. Y es que a la indiscutible complejidad técnica y constitucional del asunto, se añade la inequívoca falta de consenso acerca de la misma, lo que se refleja no solamente en que haya sido avalada únicamente por dos Grupos Parlamentarios (PP y PSOE), sino en que durante su tramitación, y a pesar de las prisas, haya recibido 53 enmiendas -24 por el Congreso y 29 por el Senado-.

Sin embargo, el Tribunal Constitucional, en su Auto 9/2012, de 13 de enero, compartió la decisión de recurrir a estos trámites sosteniendo que la reforma constitucional no está excluida del procedimiento en lectura única, ni existen tampoco materias vedadas a dicha tramitación, considerando por consiguiente que el derecho de partici-

111 POPPER, K.: *La responsabilidad de vivir*. Paidós, Barcelona, 1994, p.190.

112 La tramitación parlamentaria fue consultada en el “Dossier sobre la reforma del artículo 135 de la Constitución española de 1978”, elaborado por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y disponible en la página web de éste, concretamente en el siguiente enlace: <http://www.cepc.gob.es/gli/centro-derecursos/documentacion/boletinsedossiersdedocumentaciongli/dossieres-tematicos/dossier> (última consulta el día 27 de abril de 2015).

113 Este recuento de las horas dedicadas a la deliberación en sede parlamentaria se extrae del estudio contenido en PINELLI, C. y PRESNO LINERA, M.A.: *Crisis de la representación y nuevas vías de participación política*. Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2014, pp.81-82.



pación de los parlamentarios (art.23 CE) quedaba salvaguardado a través de la facultad que los mismos ostentaban de introducir enmiendas y participar en el debate del Pleno. Igualmente, la tramitación a través de la vía de urgencia consideró que estaba justificada y que no había imposibilitado a los Diputados la introducción de enmiendas.

Sin embargo, parece que los procedimientos abreviados aplicados no están pensados para tramitar una reforma constitucional, sino para «hacer frente a necesidades eventuales de otro tipo»¹¹⁴. ¿Cuál es entonces la razón no confesada, aunque sobradamente conocida, para recurrir a ellos? Poder llevar a cabo una reforma constitucional exprés «limitando el juego más amplio posible que permiten los mecanismos de deliberación y reflexión que permiten las instituciones parlamentarias»¹¹⁵. Por ello, no resulta sorprendente que la mayor parte de la población haya concebido dicha reforma, además de como una genuflexión ante los dictados europeos, como la simple imposición de un acuerdo celebrado entre el Presidente del Gobierno y el líder de la oposición, quienes erróneamente se creyeron titulares de una soberanía que no ostentan.

No obstante, la mala calidad del parlamentarismo no resulta únicamente atribuible a este desencuentro constitucional. La pésima salud de que goza nuestra democracia se revela con peligrosa cotidianeidad a través de algo que, debiendo ser una excepción en democracia, parece haberse convertido en la regla general: legislar a golpe de decreto-ley. Siendo este instrumento normativo de urgencia una posibilidad que el art.86 CE atribuye al Ejecutivo para que, en casos de extraordinaria y urgente necesidad pueda dictar normas con rango de ley, el poco recato con que el Gobierno recurre al mismo permite cuestionar abiertamente el carácter excepcional de esta figura.

Simplemente las cifras resultan sospechosas: en la X legislatura, presidida por mayoría absoluta en el Congreso de los Diputados, se han aprobado hasta la fecha 71 decretos-leyes. La máxima expresión, sin duda, de estos excesos fue el año 2012, no sólo por haberse aprobado durante el mismo 29 decretos-leyes -que equivalen a una

114 BLANCO VALDÉS, R.: “La reforma de 2011: de las musas al teatro”. *Claves de razón práctica*, núm. 216, 2011, p.12.

115 SALAZAR, O.: “La Constitución domesticada: algunas reflexiones críticas sobre la modificación del artículo 135”. *Teoría y Realidad Constitucional*, núm. 29, 2012, p.414.

media de 2,5 decretos-leyes al mes- sino porque supera la suma de leyes orgánicas y ordinarias aprobadas durante ese año, cifrada en 25¹¹⁶. Con semejante volumen de decretos-leyes, la pregunta de quién es realmente es Legislador en nuestro ordenamiento jurídico resulta obligada, y quizá también retórica.

No obstante, los indicios de uso abusivo aportados por las cifras son confirmados, en términos cualitativos, por la naturaleza de las medidas adoptadas. El Gobierno ha considerado de extraordinaria y urgente necesidad modificar el régimen de administración de TVE (RD 15/2012, de

20 de abril), regular el otorgamiento de la explotación de los recursos mineros de la zona denominada «Aznalcóllar» (RD 6/2014, de 11 de abril), el uso y tráfico de tejidos humanos (RD 9/2014, de 4 de julio), los derechos audiovisuales del fútbol (RD 5/2015, de 30 de abril) o aprobar el RD 8/2014, de 4 de julio, de medidas urgentes para el crecimiento, la competitividad y la eficiencia que, en 172 páginas, regula el uso de drones, ordena el pago de 164 millones a Gas Natural por el gasoducto del Magreb, establece de un tipo del 0'03% en el impuesto a los depósitos bancarios, declara la celebración de los 120 años de la 1º Exposición de Picasso en Coruña, sustituye el nombre de Aena Aeropuertos a Aena, S.A, privatiza el Registro Civil... así hasta sumar un total de 60 medidas, que afectan a 9 Ministerios y modifican 26 leyes.

En la misma línea, y en relación a reformas de mayor calado, el Gobierno también entendió imprevisible e inaplazable, por citar algunas, la regulación de la amnistía fiscal (RD 12/2012, de 30 de marzo), justificada –como expresa la Exposición de Motivos- en la necesidad de «favorecer que los obligados tributarios puedan ponerse voluntariamente al corriente de sus obligaciones tributarias regularizando también situaciones pasadas, siguiendo en esta línea la norma penal que admite la exoneración de responsabilidad penal por estas regularizaciones voluntarias (...)»; la supresión del derecho a la salud de los inmigrantes irregulares (RD 16/2012, de 20 de abril) que, motivada por la necesidad de favorecer la sostenibilidad financiera del Sistema Nacional de salud, no re-

116 Datos extraídos de la página web del Congreso de los Diputados, en concreto del siguiente enlace:http://www.congreso.es/portal/page/portal/Congreso/Congreso/Iniciativas/LeyesAprob?_piref73_1335447_73_1335446_1335446.next_page=/wc/búsquedasLeyesAprobadas&anoLey=2015 (última consulta el día 27 de abril de 2015).



sultó aplicable hasta más de 4 meses después de su aprobación; o la reforma laboral (RD 3/2012, de 10 de febrero), precisa —a juicio del Gobierno— para devolver la sostenibilidad al mercado laboral español, ofreciendo seguridad jurídica y confianza en la recuperación del empleo. Así pues, ante semejante panorama normativo, no resulta descabellado sostener que la imprevisión y la urgencia jurídicas parecen haberse sustituido por la comodidad y la conveniencia políticas¹¹⁷.

No obstante, habrá quién, a pesar de las desoladoras circunstancias, aun confíe en la posibilidad de que el Tribunal Constitucional reconduzca esta situación y devuelva al art.86 CE una racionalidad que demuestra haber perdido. Sin embargo, el rumbo que en esta materia ha tomado su jurisprudencia le señala, más que como garante del orden constitucional, como cómplice de estos excesos que, entre interpretaciones generosas y actitudes deferentes, consiguen tener cabida en la Carta Magna. Desde sus primeros pronunciamientos el Tribunal ha entendido que la necesidad que trata de subvenirse con el decreto-ley no es absoluta, sino relativa, es decir, es aquella que permite «alcanzar los objetivos marcados para la gobernación del país» o «dar respuesta a las coyunturas económicas que exigen una rápida respuesta»¹¹⁸, deviniendo así la legislación de urgencia en un instrumento apto para ofrecer soluciones «a las perspectivas cambiantes de la vida actual»¹¹⁹.

Además, el Tribunal no ha entendido incompatible con la urgencia el hecho de que las medidas introducidas por el decreto-ley no se apliquen de forma inmediata, entendiéndolo que es constitucional que se difiera su aplicabilidad a un momento posterior¹²⁰ o que las mismas se desarrollen normativamente antes de ser implementadas¹²¹, pues lo determinante es el establecimiento de un nuevo marco jurídico. Tampoco el hecho de que la situación que trata de enfrentarse no sea imprevisible o traiga causa de una previa inactividad del Ejecutivo, pues lo relevante es si en el momento en que pretende dictarse el decreto-ley, la situación es excepcional¹²².

117 ASTARLOA HUARTE MENDICOA, I.: "Teoría y práctica del decreto-ley en el ordenamiento español". *Revista de Administración Pública*, núm.106, 1985, p.122.

118 STC 6/1983, de 4 de febrero (FJ 5º).

119 STC 6/1983, de 4 de febrero (FJ 5º).

120 STC 23/1993, de 21 de enero (FJ 6º).

121 SSTC 29/1986, de 20 de febrero (FJ 2º) y 11/2002, de 17 de enero (FJ 7º), entre otras.

122 SSTC 11/2002, de 17 de enero (FJ 6º), 68/2007,

Sin embargo, también es cierto que el Alto Tribunal ha mostrado claros momentos de lucidez —si bien los menos— sosteniendo que el decreto-ley no puede convertirse en una vía normativa que permita adaptar el ordenamiento jurídico a las nuevas realidades económicas y sociales¹²³, ni tampoco hacerlo sin justificar de qué manera la efectividad de las medidas adoptadas se vería mermada de haberse seguido el procedimiento legislativo ordinario¹²⁴. No obstante, la tendencia jurisprudencial predominante es aquella que viene a considerar extraordinario y urgente prácticamente todo aquello que el Gobierno quiere que lo sea, amparándose para ello en una acomodaticia y tal vez forzada actitud de *self-restraint*.

Ello se refleja, entre muchas otras cosas, en que solamente siete decretos-leyes de los 475 aprobados desde la entrada en vigor de la Carta Magna hasta la actualidad, han sido declarados inconstitucionales por el Tribunal por falta de concurrencia del presupuesto habilitante¹²⁵. Es más, incluso en aquellos casos en que la justicia llegó, lo hizo tarde, en un momento en que, si el decreto-ley impugnado ya no estaba vigente, posiblemente llevara años aplicándose. De ello es claro ejemplo la STC 68/2007, de 28 de marzo que, cinco años después de su aprobación, declara la inconstitucionalidad del RD 5/2002, de 24 de mayo, de medidas urgentes para la reforma del sistema de protección por desempleo y mejora de la ocupabilidad, en un momento en que ni el mismo estaba ya en vigor, ni el Partido Popular, que lo había aprobado, en el Gobierno. En otras ocasiones el retraso fue incluso más considerable, prolongándose once años, como sucedió con las SSTC 31/2011, de 17 de marzo y 137/2011, de 14 de septiembre, dictadas cuando los respectivos decretos-leyes impugnados tampoco estaban vigentes.

Ahora bien, estas reprimendas hacia el manifiesto uso abusivo de la legislación de urgencia por parte de los diferentes Ejecutivos no son denuncias de juristas trasnochados y puristas, sino reclamos de la propia idea de democracia. Y es que, después de 37 años de historia constitucional, pocos dudarán de que este recurso asiduo y escasamente justificado a la legislación de urgencia se haga para sortear el debate parlamentario que

de 28 de marzo (FJ 8º), 137/2011, de 14 de septiembre (FJ 7º), 1/2012, de 13 de enero (FJ 6º), 39/2013, de 14 de febrero (FJ 8º), STC 183/2014, de 6 de noviembre (FJ 2º), entre otras.

123 STC 68/2007, de 28 de marzo (FJ 10º).

124 STC 29/2015, de 19 de febrero (FJ 5º)

125 A fecha 26 de mayo de 2015.



tendría lugar de seguirse el procedimiento legislativo convencional. Cuando el Gobierno introduce medidas a través de un decreto-ley, lo hace unilateralmente, sin necesidad alguna de deliberación pública en la Cámara; carencia que no se subsana en el trámite de convalidación en el Congreso de los Diputados. Y ello no solo porque, en términos decisorios, resulte indudable que la mayoría parlamentaria no vaya a apoyar un producto normativo de su propio Ejecutivo, sino porque, en términos deliberativos, el Reglamento del Congreso impide de nuevo que exista un verdadero control en el Parlamento en el que las minorías, además de voto –no demasiado relevante– puedan tener voz.

Al ser el debate sobre la totalidad del texto (art.151.2 RCD), tener cada Grupo Parlamentario 15 minutos para llevar a cabo su intervención y 10 para fijar su posición una vez que todos hubieran intervenido (art.74.2 RCD), y ser la convalidación en bloque, esto es, aceptando o rechazando el texto en su totalidad sin posibilidad de introducir modificaciones, no parece posible que las minorías puedan fiscalizar la acción del Ejecutivo¹²⁶, cuestionando situaciones equívocas (crítica), sacando a la luz intereses en conflicto (publicidad), y demostrando una voluntad política alternativa (contraste)¹²⁷. Parece, más bien, que el control parlamentario es «un mero requisito formal para salvar exigencias, también formales, derivadas de una concepción superada en la práctica de la separación de poderes»¹²⁸.

En definitiva, si aceptamos, como HABERMAS lo hacía, que la fuerza legitimadora y la calidad, en términos racionales, de las decisiones políticas, derivan de las posibilidades discursivas presentes en su adopción¹²⁹, parece que un volumen considerable de las que en nuestro ordenamiento se toman, además de ser de pésima calidad, resultan difícilmente admisibles en un sistema democrático. Las insuficiencias deliberativas señaladas, invitan a recordar que cuando se producen normas a costa de sortear las formas, se olvida

126 CARMONA CONTRERAS, A.M.: *La configuración constitucional del decreto-ley*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 1997, pp.256-258.

127 SCHNEIDER, H.P.: "El Gobierno como parte del poder ejecutivo en la República Federal Alemana". *El Gobierno en la Constitución y en los Estatutos de Autonomía*. Diputació de Barcelona, Barcelona, 1985, p.362.

128 SANTOLAYA MACHETTI, P.: *El régimen constitucional de los decretos-leyes*. Tecnos, Madrid, 1988, pp.255-256.

129 HABERMAS, J.: *Facticidad y validez*. Trotta, Madrid, 1998, pp.380-381.

la más pura esencia de la democracia. Cuando la simple votación de la mayoría es suficiente para legislar, la representación democrática se distorsiona al equipararse la voluntad popular a la puramente mayoritaria. Pero, ¿qué hay del sentir social minoritario, que también está representado y es órgano de la soberanía popular? ¿Se puede hablar de decisiones representativas cuando se adoptan sin contar con el resto de fuerzas políticas? Los anglosajones suelen decir que *the majority shall have its way, the minority its say*, esto es, que aunque la mayoría imponga su decisión, no puede impedir la opinión de la minoría. El parlamentarismo no exige uniformidad en las votaciones, sino pluralidad en las deliberaciones. Y es que las Cámaras son órganos representativos justamente porque posibilitan la discusión entre los diferentes Grupos Parlamentarios. De no ser así, la representación minoritaria sería absolutamente prescindible. En efecto, KELSEN sostenía que «si tiene algún sentido el proceso profundo especial, dialéctico-contradictorio del Parlamento, solo puede consistir en que llegue a resultar una síntesis de la contraposición entre la tesis y la antítesis de los intereses políticos. Esto no significa el logro de una verdad más elevada o absoluta, ni la conquista de un valor absoluto también y superior en cuanto tal a los intereses de grupo (...) sino solamente el logro de una transacción»¹³⁰.

Sin embargo, cuando el Ejecutivo se sustrae a través de diferentes estrategias procedimentales de la deliberación parlamentaria, la transacción se convierte en imposición, y la representación en sustitución. Por un lado, porque la posibilidad de intervención de las fuerzas políticas diferentes a la mayoritaria hacen de contrapeso de ésta y la impelen a justificar el porqué de sus decisiones. Su intervención es pues una forma de fiscalización de la actuación gubernamental en cuanto que obliga a la voluntad mayoritaria a explicarse y, al hacerlo, permite que el electorado también pueda verificar si los representantes se mantienen fieles a la voluntad popular expresada en las urnas. Pero por otro, porque la participación de las minorías parlamentarias no es simplemente una garantía frente a la autoridad mayoritaria sino que es una condición de la autoridad misma¹³¹, en cuanto que otorga legitimidad democrática al poder que somete al ciudadano.

IV. UNA DEMOCRACIA DE CRISTALES TINTADOS.

130 KELSEN, H.: *De la esencia...* Ob.cit.p.67.

131 FERRAJOLI, L.: *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*. Vol.II. Trotta, Madrid, 2011, p.12.



En efecto, el juez Brandeis del Tribunal Supremo de EE.UU fue el artífice de una de las frases que, desde la primera vez que fuera pronunciada, pasaría a vertebrar cualquier discurso relativo a rendición de cuentas públicas: «la luz del sol es el mejor de los desinfectantes». Y es que la exposición pública de la actuación gubernamental es uno de los remedios más eficaces para preservar la salud de las instituciones públicas y fortalecer la confianza ciudadana en ellas, no solamente porque actúa como «el poder de la vergüenza»¹³² -en relación a los efectos disuasorios sobre la posible comisión de ilícitos- sino por las posibilidades de vigilancia ciudadana que ofrece.

Ahora bien, ¿por qué esta vigilancia ciudadana es importante en una democracia representativa? ROSANVALLON sostiene que «la proximidad [entre dirigentes y dirigidos] ya no se considera una variable de posición (...) sino una cualidad de interacción», que se mide, precisamente, por las posibilidades que el pueblo tiene de obligar al poder a explicarse, desempeñando así «el papel de un testigo atento y preocupado» que valida o impugna las decisiones adoptadas¹³³. Así pues, en una democracia en la que los ciudadanos participan en el Gobierno a través de sus representantes (art.23 CE), es necesario que el pueblo pueda controlar si la gestión que estos hacen de los asuntos públicos guarda lealtad al interés general y a la voluntad popular a la que deben el ejercicio de su cargo. Es decir, es una forma que el ciudadano tiene de comprobar si un Ejecutivo merece su confianza o satisface sus expectativas.

Pero para ello, es necesario que el poder político sea accesible, es decir, que se trate de un «poder sin máscaras» o, lo que es lo mismo, de un «poder visible»¹³⁴, pues resulta imposible ejercer cualquier tipo de control sobre algo que permanece oculto. Por tanto, la transparencia resulta imprescindible para poder hablar de representación democrática, pues la opacidad simplemente aleja a representantes y representados imposibilitando que estos últimos puedan enjuiciar la actuación

132 FOX, J.: “Transparencia y rendición de cuentas” en ACKERMAN, J.M (Coord.): *Más allá del acceso a la información. Transparencia, rendición de cuentas y Estado de Derecho*. Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM), Cámara de Diputados, Universidad de Guadalajara (CETA) y Centro Internacional de Estudios sobre la Transparencia y el Acceso a la Información, México, 2008, p.175.

133 ROSANVALLON, P.: *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad y proximidad*. Paidós Estado y Sociedad, Barcelona, 2010, p.280.

134 BOBBIO, N.: *El futuro de la democracia*. Fondo de cultura económica, México, 1986, pp.65-72

de los primeros. En efecto, el Tribunal de Justicia de la Unión Europea (TJUE), en su sentencia de 22 de marzo de 2011, *Access Info Europe contra Consejo*, sostuvo que «la transparencia permite garantizar una mayor participación de los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones, así como una mayor legitimidad, eficacia y responsabilidad de la Administración frente a los ciudadanos en un sistema democrático»¹³⁵.

Pues bien, aunque transparencia no puede identificarse plenamente con derecho de acceso a informaciones públicas, no lo es menos que aquella no puede existir sin éste. En nuestro ordenamiento jurídico, además del art.20 CE -derecho fundamental a la libertad de información- es el art.105.b) CE el que recoge el mandato al legislador para regular el acceso de los ciudadanos a los archivos y registros administrativos, el que únicamente ha sido abordado a través de dos artículos extraordinariamente lacónicos y a todas luces insuficientes de la Ley 30/1992, de 26 de noviembre, de Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y del Procedimiento Administrativo Común. Y es que a pesar de las llamadas de atención de instituciones como Transparency International o el Centre for Promotion of Freedom of Expression and Access to Information¹³⁶, no fue hasta pasados 35 años desde la aprobación de la Constitución que España decidió aprobar una Ley de Transparencia.

Este silencio se mantuvo, sin embargo, en clara disonancia con la tendencia adoptada por la mayor parte de los vecinos europeos¹³⁷ que sí poseían legislación en esta materia. Sin embargo, España llegó tarde y, si bien en algún momento se pensó que el retraso podía ser sinónimo de vanguardismo, la promulgación de la Ley 19/2013, de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Buen Gobierno (en adelante LT), terminó traicionando dichas esperanzas y demostrando que la demora no era más que otra señal del recelo y la desidia que repetidamente manifiesta el sistema español

135 Considerando 57 de la citada sentencia.
136 PIÑAR MAÑAS, J.L.: “Transparencia y derecho de acceso a la información pública. Algunas reflexiones en torno al derecho de acceso en la Ley 19/2013 de transparencia, acceso a la información y buen gobierno”. *Revista catalana de dret públic*. Núm.49, 2014, p.5.

137 El panorama comprado en materia de transparencia se extrae del artículo de PRESNO LINERA, M.: “Otro déficit democrático: seguimos sin ley de transparencia”, en su blog “Del Derecho y del revés”, disponible en este enlace: <https://presnolinera.wordpress.com/2012/03/18/otro-deficit-democratico-seguimos-sin-ley-de-transparencia/> (última consulta el 11 de abril de 2015).



hacia cualesquiera pretensiones de claridad.

Así pues, al margen de la positiva valoración que merece la aprobación de una ley en esta materia, no puede dejar de denunciarse que la misma presenta deficiencias democráticas notables¹³⁸. En lo referente al régimen de publicidad activa –aquella que de oficio deben otorgar los entes sujetos a la ley- y respecto de aquellas que afectan directamente al instituto de la representación política, llama la atención, por ejemplo, que solo se obligue la publicidad de las actividades del Congreso de los Diputados y el Senado –junto con otras instituciones- que estén sujetas a Derecho Administrativo (art.2f LT) ¿Por qué no también el resto de actividades independientemente de cual sea su régimen jurídico? ¿Por qué no la propia actividad parlamentaria? En la misma línea, la ley resulta aplicable a las sociedades mercantiles en cuyo capital social la participación de las entidades públicas sea superior al 50% (art.2g LT) y a aquellas entidades privadas que perciban durante el período de un año ayudas o subvenciones públicas superiores a 100.000€ (art.3b LT). ¿Por qué no a todas que reciban dinero público, independientemente del quantum?

Tampoco resulta comprensible que no se publiquen las agendas de los altos cargos de la Administración pues ello permitiría al ciudadano verificar con quién se codean, a qué dedican su tiempo y a qué intereses sirven los representantes por él elegidos. Asimismo, la ley solo obliga la publicación de las retribuciones anuales de aquellos y las indemnizaciones por cese (art.8.1.f LT), pero ¿por qué no hacer públicas todas las percepciones, económicas o en especie, que reciban con ocasión del desempeño de funciones públicas (beneficios fiscales, dietas, coches oficiales...)? Y, ¿por qué no hacerlo con carácter retroactivo, esto es, comparando el patrimonio personal de ocupante del cargo público antes y después de pasar por éste para ver qué rentas (injustificadas) deja la vida política? En la misma línea, las declaraciones anuales de bienes y actividades son una obligación únicamente exigible a los representantes locales (art.8.1.h LT), pero, ¿por qué no se extenderla al resto de representantes políticos que desempeñan sus funciones en niveles territoriales superiores y que ostentan el mismo deber

138 Un análisis crítico de la citada ley se encuentra en RODRÍGUEZ-ARANA MUÑOZ, J. Y SENDÍN GARCÍA, M.A.: *Transparencia, acceso a la información y buen gobierno. Comentarios a la Ley 19/2013, de 9 de diciembre, de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Buen Gobierno*. Comares, Granada, 2014, pp.108-188.

de lealtad al pueblo?

Junto a estas escasas obligaciones de publicidad activa, se configura otro régimen paralelo que otorga el derecho de los ciudadanos de acceder a aquella información que cae fuera del primer ámbito ya mencionado. A primera vista, si algo llama poderosamente la atención, es que este derecho de acceso a la información pública se ancle exclusivamente en el art.105 b) CE en vez de en el art.20 CE¹³⁹. Dicha deslocalización no parece demasiado inocente toda vez que si se hubiera considerado como parte del derecho fundamental a la libertad de información, la ley debería de haber sido aprobada con el rango de orgánica en vez de con el de ordinaria – que hubiera exigido mayorías cualificadas- y el derecho se hubiera visto rodeado de una serie de garantías jurisdiccionales –por ejemplo, la posibilidad de recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional- que actualmente son inexistentes.

Sin embargo, el legislador optó por considerar el derecho de acceso a la información pública como una manifestación concreta del principio de transparencia que debe presidir la actuación de la Administración, pero no como un derecho fundamental. Y ello explica, aunque no permite compartir, que el acceso a la información que los entes públicos no tienen obligación de publicar de oficio, tenga lugar a través de un procedimiento administrativo que se inicia previo requerimiento del solicitante (art.4 y 17 LT), y que puede concederse o denegarse sopesando las circunstancias del caso, careciendo así de la exigibilidad inmediata de que goza todo derecho fundamental.

Esta configuración jurídica se ha hecho desatendiendo la tendencia internacional existente hacia la fundamentalización del sonado *right to know* y que se observa, por ejemplo, en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (art.42), en el art.15 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, y en una declaración conjunta de la ONU, OECE Y OEA, de 6 de diciembre de 2004, en la que se afirmaba que el derecho de acceso a la información pública «es un derecho humano fundamental que debería aplicarse a nivel nacional a través de legislación

139 El análisis de esta cuestión se encuentra, entre otros en GUICHOT REINA, E.: “Transparencia y acceso a la información pública en España: análisis y propuestas legislativas” en la web de la Fundación Alternativas, concretamente en siguiente enlace: <http://www.falternativas.org/laboratorio/documentos/documentos-de-trabajo/transparencia-y-acceso-a-la-informacion-publica-en-espana-analisis-y-propuestas-legislativas> (última consulta el 27 de abril de 2015).



global (...) basada en el principio de máxima divulgación, el cual establece la presunción de que toda la información es accesible».

Además, a nivel jurisprudencial, el TJUE, en la sentencia de 14 de abril de 2009, *Társaság a Szabadságjogokért c. Hungary*, reconoce que ha avanzado hacia una interpretación más amplia del «derecho a recibir información» y con ello hacia el reconocimiento de un «derecho de acceso» a la misma¹⁴⁰, que no solo le corresponde a la prensa sino al resto de actores sociales para que así puedan desempeñar su papel de perros guardianes de la democracia («social watchdog»). Posteriormente, en la sentencia de 25 de junio de 2013, *Youth Initiative for Human Rights v. Serbia*, el TJUE recuerda que «la noción de libertad de recibir información, incluye el derecho de acceso a la información»¹⁴¹, y considera que existe una injerencia en el derecho a la libertad de expresión cuando se imposibilita el acceso a información pública que pueda contribuir al debate social¹⁴².

Asimismo, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en el caso *Claude Reyes y otros contra Chile*, también entendió que el derecho a la libertad de pensamiento y expresión comprendía el derecho de acceso a la información pública, la cual era de obligada suministrar con las salvedades (mínimas) establecidas por la Convención, pues ello permitiría hacerla circular por la sociedad y su valoración por la ciudadanía.

Pero es que, si a esta discrecionalidad para otorgar la información pública -reflejo de esa idea, trasnochada y poco democrática de que la Administración es «dueña» de la misma y que es ella la que debe ponderar si el ciudadano la merece o no¹⁴³-, se suman una larga lista de motivos de limitación de acceso (12), las posibilidades de transparencia descienden vertiginosamente. Éstos, además de ser cuestionables en términos cuantitativos, también lo son en términos cualitativos, pues comprenden categorías tan sumamente laxas e imprecisas que prácticamente cualquier pretensión de opacidad puede encontrar cobijo en ellas: seguridad pública, defensa, política

140 Considerando 35 de la sentencia.

141 Considerando 20 de la sentencia.

142 Considerando 24 de la sentencia.

143 BOIX PALOP, A.: «La organización de los contrapoderes: sobre las (limitadas) posibilidades de participación de los ciudadanos en la gestión de los asuntos públicos en el modelo constitucional español» en GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I.: *Tensiones entre voluntad popular y representación política*. Comares, Granada, 2014, p.113.

económica y monetaria, protección del medio ambiente... (art.14 LT). Es más, lo mismo resulta predicable de las causas de inadmisión de las solicitudes referidas, tan vacuas y ambiguas que pueden ser interpretadas de forma acomodaticia para evitar el suministro de información: el art.18 LT se refiere a la denegación de aquellas que fueren repetitivas o tuvieran un carácter abusivo no justificado con la finalidad de la ley, o que se refiriesen a informaciones auxiliares o en proceso de elaboración, etc. A toda esta lista de despropósitos institucionales, debe añadirse también que los efectos del silencio administrativo sean siempre negativos (art.20.4 LT), lo que propicia que ante la duda, la opción de la Administración sea clara: no resolver. Por último, estas posibilidades evasoras se completan con la falta de un régimen propio de infracciones y sanciones para aquellos supuestos en los que resulten vulneradas obligaciones de suministro de información recogidas en la ley, precisamente para reforzar el deber de publicidad y desalentar la inactividad administrativa.

En definitiva, parece que este intento normativo sólo satisface las expectativas lampedusianas de todo cambie para que todo siga igual. Es más, aunque la ley hubiera albergado verdaderas pretensiones de publicidad, la transparencia político-institucional es una exigencia que más que con normas, tiene que ver con formas. Sus exigencias superan la mera aprobación de una ley, reclamando, al contrario, un hacer, a todos los niveles, traslúcido y accesible al ciudadano. Y esta predisposición hacia la claridad es escasamente apreciable en el ordenamiento jurídico español, donde el poder político suele aprovechar todas las oportunidades que se le presentan para ocultarse.

Ello lo demuestra, por ejemplo y entre tantas otras cosas, que el Congreso haya acordado en noviembre de 2014 -tal vez agotado por los excesos y fatigas que supuso la aprobación de la LT- la publicación global trimestral de los gastos de los diputados en viajes, sin especificar los montantes específicos de cada parlamentario y cada viaje, pues ello es una suerte de «censura o control previo», tal y como se desprende de la propia resolución. O que las sesiones plenarias del Congreso y del Senado no sean públicas si así se acuerda por mayoría absoluta (art.80 CE en relación con el art.63.3 RCD y art.72 RS), de igual manera que las sesiones de las Comisiones pueden ser secretas si así lo decide la misma mayoría cualificada, puesto que la regla general es que tengan carácter privado (art.64.1 y 2 RCD y art.75 RS). O que las votaciones sean secretas



en el Congreso (salvo en ciertos casos tasados) si así lo piden dos Grupos Parlamentarios o una quinta parte de los Diputados o de los miembros de la Comisión (art.87 RCD); y en el Senado cuando lo soliciten cincuenta Senadores y en las Comisiones un tercio de sus miembros (art. 97 RS). Y así podrían ofrecerse más ejemplos de los que debieran existir.

En definitiva, la tendencia clara del poder político en España es a levantar tapias para evitar que la luz entre dentro de las instancias representativas. Sin embargo, si la cuestión en democracia consiste en que el pueblo gobernado sea pueblo gobernante, la inercia debería ser la contraria, esto es, a que la vida institucional fuese lo suficientemente transparente como para que la ciudadanía pudiese ejercer su poder de vigilancia, fiscalizando así la actuación de aquellos que actúan en su nombre. En efecto, KELSEN ya se había encargado de poner de manifiesto que «la tendencia a la claridad es específicamente democrática» mientras que en lugar de ésta, «imperera en la autocracia la tendencia a ocultar: ausencia de medidas de control –que no servirán más que para poner frenos a la acción del Estado-, y nada de publicidad, sino el empeño de mantener la obediencia de los súbditos en interés de la autoridad del Estado»¹⁴⁴. Y es que la opacidad institucional solamente aleja al ciudadano de una esfera política que, por ilegible y ajena, incrementa la sensación de distancia e incautación del pueblo, el cual se siente súbdito en vez de soberano.

V. CONCLUSIÓN: UNA REPRESENTACIÓN LÍQUIDA PARA UNA DEMOCRACIA SÓLIDA¹⁴⁵.

Si en una democracia representativa los ciudadanos deben poder participar en el Gobierno a través de sus representantes, un Ejecutivo es representativo «no demostrando el control que tiene sobre sus súbditos, sino justamente al revés, esto es, demostrando que sus súbditos tienen el control sobre lo que hace»¹⁴⁶. Y es que solamente dichas posibilidades fiscalizadoras permiten que el pueblo no sea soberano solamente un día¹⁴⁷, como temía ROUSSEAU, sino todos los días, verificando que la voluntad popular expresada en las urnas es la preservada diariamente por los

144 KELSEN, H.: *De la esencia y valor...* Ob.cit. p.120.
145 El título se inspira en la obra de BAUMAN, Z.: *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2004.
146 FENICHEL PITKIN, H.: *El concepto de...* Ob.cit. pp.257-258
147 ROUSSEAU, J.: *El contrato social*. EDAF, Madrid, 1969, p.145.

representantes.

Sin embargo, ese control deviene imposible cuando impera el silencio en las Cámaras y la opacidad en las instituciones. La inoperancia práctica del control parlamentario del Gobierno obstaculiza la labor de rendición de cuentas y con ello, cultiva una ciudadanía políticamente ignorante incapaz de verificar si su voluntad se respeta; lo mismo que sucede cuando la opacidad se adueña de las instancias públicas, entorpeciendo el poder de vigilancia del pueblo. Igualmente, la evasión del debate parlamentario y la reducción del consenso democrático a un acto decisorio, favorece que el Gobierno pueda imponer su verdad sin discusiones. Las insuficiencias deliberativas, además de quitarle voz a las minorías parlamentarias, que, como órganos de la voluntad popular deberían poder participar en la deliberación pública; también propician que el Gobierno no se sienta impedido a revelar los porqués de su actuación y con ello, de ofrecerle no sólo al resto del Parlamento, sino también a la ciudadanía, la justificación de sus actos.

Y es que, a la vista de las circunstancias, parece como si el partido gobernante se sintiese «autorizado» para adoptar decisiones y gestionar los asuntos públicos sin necesidad de contar con nada más que con su criterio, pues jeso es la representación, estúpidos! Sin embargo, se olvida de que ésta, en democracia, no es, como sucedía en la etapa liberal, un cheque en blanco para actuar como estime conveniente, sino para hacerlo conforme a la voluntad popular, que es la fuente de su legitimidad. Y mantenerse fiel a esta exige permitir al resto de fuerzas políticas y a la ciudadanía que ellas mismas lo comprueben. De lo contrario, la representación corre el riesgo de devenir en sustitución y, con ello, de eliminar la imprescindible conexión entre gobernantes y gobernados.

No obstante, el silencio y la opacidad no erosionan solamente el Estado democrático, sino que también debilitan Estado de Derecho. Nacido con el afán de someter el poder a controles, su naturaleza se desvirtúa cuando acaba sometido por éste. Y ello, lo demuestra, como se ha visto, que los Reglamentos de las Cámara supediten el control parlamentario a la voluntad mayoritaria, que la Ley de Transparencia permita no mostrar información importante de relevancia pública y que la escasa deliberación parlamentaria encuentre cobertura jurídica gracias a las interpretaciones deferentes del Tribunal Constitucional. Y es que, como sostenía VILE, que aunque las formas ha-



yan cambiado, los problemas de fondo siguen siendo prácticamente los mismos¹⁴⁸, pues la tarea de limitar el poder, como adelantaba MONTESQUIEU siglos atrás, es una «experiencia eterna»¹⁴⁹. Al mismo tiempo que el Estado de Derecho avanza, lo hacen también las formas que el poder político encuentra para blindarse frente a éste, que, en gran medida, es su propia creación.

En definitiva, uno de los retos democráticos de nuestro tiempo consiste en demostrar que la representación política sigue teniendo sentido y significación en un época profundamente marcada por la desconfianza y el desencanto ciudadano. Pero ello sólo lo hará en la medida en que sea capaz «de redoblar»¹⁵⁰ la voluntad ciudadana en las instituciones, pues las carencias democráticas de un sistema se suplen, precisamente, «intensificando sus elementos democráticos»¹⁵¹. Y ello pasa, necesariamente, por fortalecer la labor de rendición de cuentas públicas, la deliberación parlamentaria y la transparencia institucional.

Solamente estas conductas conseguirán reabrir las puertas de las instituciones, dejando así que la representación política fluya de nuevo en lugar de permanecer atrapada en unas instancias públicas que han logrado blindarse frente a la voz y el juicio ciudadano. Que la representación sea líquida es indispensable para construir una democracia sólida, pues aquélla logra derrumbar las atalayas que impiden al pueblo gobernado ser pueblo gobernante. Y al hacerlo, no sólo se consigue, como recuerda ARENDT, «sustituir la fuerza por el poder»¹⁵², en el sentido de dotar de mayor legitimidad democrática a la autoridad que debe gobernar al pueblo pero no dominarlo, sino también domesticar al Leviatán en que, para no pocos, se ha convertido el Estado de Derecho.

VI. BIBLIOGRAFÍA

VI.1. Libros y revistas

ARAGÓN REYES, M.: “El control parlamentario como control político”. *Revista de Derecho Político*, núm.23, 1986.

148 VILE, M.: *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Liberty Found, Indianápolis, 1998, p.3.

149 MONTESQUIEU, C.: *Del espíritu de las leyes*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1984, p.142.

150 MARIN, L.: *Le portrait du Roi*. Minuit, París, 1981, p.10

151 KELSEN, H.: *La esencia...* Ob.cit. p.51.

152 ARENDT, H.: *La condición humana*. Seix Barral, Barcelona, 1974, p.268.

ARAGÓN REYES, M. Y GÓMEZ MONTORO, A.J. (Coords.): *El Gobierno. Problemas constitucionales*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

ARENDT, H.: *La condición humana*. Seix Barral, Barcelona, 1974.

ASTARLOA HUARTE MENDICOA, I.: “Teoría y práctica del decreto-ley en el ordenamiento español”. *Revista de Administración Pública*, núm.106, 1985.

BAUMAN, Z.: *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2004.

BLANCO VALDÉS, R.: “La reforma de 2011: de las musas al teatro”. *Claves de razón práctica*, núm. 216, 2011.

BOBBIO, N.: *El futuro de la democracia*. Fondo de cultura económica, México, 1986.

BÖCKENFÖRDE, E.: *Estudios sobre el Estado de Derecho y Democracia*. Trotta, Madrid, 2000.

BOIX PALOP, A.: “La organización de los contrapoderes: sobre las (limitadas) posibilidades de participación de los ciudadanos en la gestión de los asuntos públicos en el modelo constitucional español” en GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, I.: *Tensiones entre voluntad popular y representación política*. Comares, Granada, 2014.

CARMONA CONTRERAS, A.M.: *La configuración constitucional del decreto-ley*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 1997.

CONDORCET, M.: *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*. Marata, Madrid, 2000.

ESPÓSITO, C.: “Comento all’art.1 della Costituzione italiana”, en *Raccolta di Diritto Pubblico*, Giuffrè, Milán, 1958.

FENICHEL PITKIN, H.: *El concepto de representación*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1985.

FERRAJOLI, L.: *Garantismo. Una discusión sobre derecho y democracia*. Trotta, Madrid, 2006.

FERRAJOLI, L.: *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*. Vol.II. Trotta, Madrid, 2011, p.12.

FOX, J.: “Transparencia y rendición de cuentas” en ACKERMAN, J.M (Coord.): *Más allá del acceso a la información. Transparencia, rendición de cuentas y Estado de Derecho*. Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM), Cámara de Diputados, Universidad de Guadalajara (CETA) y Centro Internacional de Estudios sobre la Transparencia y el Acceso a la Información, México, 2008.

GARCÍA MAHAMUT, R.: *Las Comisiones Parlamentarias de Investigación en el Derecho Constitucional Español*. McGraw Hill, Madrid,



- 1996.
- HABERMAS, J.: *Facticidad y validez*. Trotta, Madrid, 1998.
- INNERARITY, D.: *Un mundo de todos y de nadie. Piratas, riesgos y redes en el nuevo desorden global*. Paidós Estado y Sociedad, Madrid, 2013.
- KELSEN, H.: *Esencia y valor de la democracia*. Comares, Granada, 2002.
- LEIBHOLZ, G.: *Problemas fundamentales de la democracia moderna*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1979.
- LOCKE, J.: *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*. Alianza editorial, Madrid, 1990.
- LOEWENSTEIN, L.: *Teoría de la Constitución*. Ariel, Barcelona, 1973.
- MARIN, L.: *Le portrait du Roi*. Minuit, París, 1981.
- MÉNDEZ LÓPEZ, A.: "Preguntas e interpelaciones: problemática y propuestas de solución". *Pensamiento constitucional*, año VII, núm.7.
- MONTERO GIBERT, J.R. y GARCÍA MORILLO, J.: *El control parlamentario*. Tecnos, Madrid, 1984.
- MONTESQUIEU, C.: *Del espíritu de las leyes*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1984.
- NIETO, A.: *Corrupción en la España democrática*. Ariel, Barcelona, 1997.
- PINELLI, C. y PRESNO LINERA, M.A.: *Crisis de la representación y nuevas vías de participación política*. Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2014.
- PIÑAR MAÑAS, J.L.: "Transparencia y derecho de acceso a la información pública. Algunas reflexiones en torno al derecho de acceso en la Ley 19/2013 de transparencia, acceso a la información y buen gobierno". *Revista catalana de dret públic*, núm.49, 2014.
- POPPER, K.: *La responsabilidad de vivir*. Paidós, Barcelona, 1994.
- PRESNO LINERA, M.A.: *Los partidos políticos y las distorsiones jurídicas de la democracia*. Ariel Derecho, Barcelona, 2000.
- RODRÍGUEZ-ARANA MUÑOZ, J. Y SENDÍN GARCÍA, M.A.: *Transparencia, acceso a la información y buen gobierno. Comentarios a la Ley 19/2013, de 9 de diciembre, de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Buen Gobierno*. Comares, Granada, 2014.
- ROSANVALLON, P.: *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad y proximidad*. Paidós Estado y Sociedad, Barcelona, 2010.
- ROUSSEAU, J.: *El contrato social*. EDAF, Madrid, 1969.
- RUBIO LLORENTE, F.: "El control parlamentario". *Revista Parlamentaria de Habla Hispana*, núm.1, 1985.
- RUBIO LLORENTE, F.: "El Parlamento y la representación política", en *La forma del poder* (Estudios sobre la Constitución española). Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- SALAZAR, O.: "La Constitución domesticada: algunas reflexiones críticas sobre la modificación del artículo 135". *Teoría y Realidad Constitucional*, núm. 29, 2012.
- SÁNCHEZ NAVARRO, A.J.: *La oposición parlamentaria*. Congreso de los Diputados, Madrid, 1997.
- SANTOLAYA MACHETTI, P.: *El régimen constitucional de los decretos-leyes*. Tecnos, Madrid, 1988.
- SCHNEIDER, H.P.: "El Gobierno como parte del poder ejecutivo en la República Federal Alemana". *El Gobierno en la Constitución y en los Estatutos de Autonomía*. Diputació de Barcelona, Barcelona, 1985.
- STUART MILL, J.: *De la libertad, del gobierno representativo y la esclavitud femenina*. Tecnos, Madrid, 1965.
- VILE, M.: *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Liberty Found, Indianápolis, 1998.
- WEBER, M.: *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

VI.II. Enlaces y páginas webs.

Página web del Congreso de los Diputados: www.elcongreso.es (última consulta el día 27 de abril de 2015)

"Dossier sobre la reforma del artículo 135 de la Constitución española de 1978", elaborado por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: <http://www.cepc.gob.es/gl/centro-de-recursos/documentacion/boletinsedossiersdedocumentaciongl/dossieres-tematicos/dossier> (última consulta el día 27 de abril de 2015)

Estudio nº3050, barómetro de 2015 elaborado por el CIS: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3040_3059/3050/es3050mar.pdf

GALAIS, C.: "Hacia la participación desafecta, el cinismo y la polarización" en [eldiario.es](http://www.eldiario.es/agendapublica/impacto_social/participacion-desafecta-cinismo-polarizacion_0_219778148.html): http://www.eldiario.es/agendapublica/impacto_social/participacion-desafecta-cinismo-polarizacion_0_219778148.html (última consulta el día 27 de abril de 2015)

GUICHOT REINA, E.: "Transparencia y acceso a la información pública en España: análisis y propuestas legislativas" en la web de la Fun-



dación Alternativas: <http://www.falternativas.org/laboratorio/documentos/documentos-de-trabajo/transparencia-y-acceso-a-la-informacion-publica-en-espana-analisis-y-propuestas-legislativas> (última consulta el día 27 de abril de 2015)

PRESNO LINERA, M.: "Otro déficit democrático: seguimos sin ley de transparencia", en su blog "Del Derecho y del revés": <https://presnolinera.wordpress.com/2012/03/18/otro-deficit-democratico-seguimos-sin-ley-de-transparencia/> (última consulta el día 27 de abril de 2015)

VI.III. Jurisprudencia.

- Tribunal Constitucional. STC 6/1983, de 4 de febrero. STC 29/1986, de 20 de febrero. STC

23/1993, de 21 de enero. STC 11/2002, de 17 de enero. STC 68/2007, de 28 de marzo.

- STC 137/2011, de 14 de septiembre STC 1/2012, de 13 de enero

- STC 39/2013, de 14 de febrero STC 183/2014, de 6 de noviembre. STC 29/2015, de 19 de febrero

- Tribunal de Justicia de la Unión Europea.

STJUE de 22 de marzo de 2011, Access Info Europe c. Consejo.

- STJUE de 14 de abril de 2009, Társaság a Szabadságjogokért c. Hungary.

STJUE de 25 de junio de 2013, Youth Initiative for Human Rights c. Serbia.

- Corte Interamericana de Derechos Humanos Sentencia de 19 de septiembre de 2006, caso Claude Reyes y otros c. Chile.



Filosofía 1º Bachillerato

NUEVA EDICIÓN





Sociedad Asturiana de Filosofía

Primer Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo. 25, 26 y 27 de noviembre de 2015. Auditorio Palacio de Congresos Príncipe Felipe de Oviedo

La Sociedad Asturiana de Filosofía organizó el I Congreso sobre el Pensamiento Filosófico Contemporáneo, que se desarrolló durante los días 25, 26 y 27 de noviembre de 2015. Las sesiones del miércoles 25 tuvieron lugar en la Sala nº 4 del Auditorio Palacio de Congresos Príncipe Felipe de Oviedo; las sesiones del jueves y viernes 26 y 27 se celebraron en el Aula 05 del Edificio Departamental, situado en el Campus de Humanidades de la Universidad de Oviedo. El horario del congreso, durante los tres días, fue de 16.00 a 20.00 horas.

Con este primer congreso temático, la Sociedad Asturiana de Filosofía se propuso iniciar o en su caso enriquecer una discusión experta de autores punteros del pensamiento contemporáneo a la que se pretende dar continuidad en próximas convocatorias, durante los años venideros. En esta primera reunión se optó por seleccionar a seis pensadores de prestigio internacional, que constituyen una muestra significativa de los autores y corrientes más relevantes del panorama filosófico y que siguen siendo figuras de referencia en la segunda década del siglo XXI: Jürgen Habermas, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Gustavo Bueno y Marc Richir. El objetivo del encuentro fue debatir sobre las ideas centrales de esos autores, evaluar el impacto de las mismas en respuesta a desafíos y dilemas del presente y profundizar en su significación para el futuro. El congreso estaba orientado hacia profesorado y alumnado universitario, profesorado de educación secundaria, gerentes culturales, y público interesado en general.

El congreso se programó con la contribución de seis conferenciantes, centradas respectivamente en la obra de cada uno de los filósofos mencionados. Conviene recordar que se quiso elegir a seis pensadores vivos, si bien en el interin, a pocos días de la celebración del congreso, falleció Marc Richir, de lo cual dio noticias la Sociedad Asturiana de Filosofía a través de su lista de correo corporativo, mediante las redes sociales ([https://www.facebook.com/sasturianaf/photos/a.1074959222522826.1073741828.1074636262555122/1](https://www.facebook.com/sasturianaf/photos/a.1074959222522826.1073741828.1074636262555122/1081854358499979/?type=3&theater)

081854358499979/?type=3&theater) y con información enviada a los medios de comunicación (<http://www.lne.es/sociedad-cultura/2015/11/10/muere-72-anos-marc-richir/1839398.html>). Dado que Marc Richir era socio honorífico de la Sociedad Asturiana de Filosofía, esta circunstancia hizo que la propia celebración del congreso, particularmente con la sesión del último día, terminara convirtiéndose en un homenaje a este filósofo belga, renovador de la tradición fenomenológica.

La organización del congreso también dejó espacio para la presentación de comunicaciones destinadas a analizar y discutir aspectos diversos de las obras de los seis filósofos elegidos para la ocasión. Con suficiente antelación a la celebración del congreso se reiteraron los llamamientos a la participación, que se divulgaron a través del correo electrónico de la Sociedad Asturiana de Filosofía y a través de las redes sociales:

www.facebook.com/events/1204808132868572/

[facebook.com/sasturianaf/photos/a.1074959222522826.1073741828.1074636262555122/1079330405419041/?type=3&theater](https://www.facebook.com/sasturianaf/photos/a.1074959222522826.1073741828.1074636262555122/1079330405419041/?type=3&theater)

www.facebook.com/sasturianaf/photos/



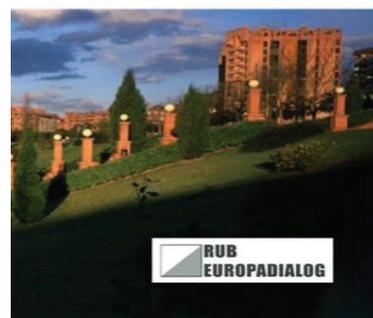
Primer Coloquio Internacional

Después de la crisis:

Tendencias sociales, económicas y políticas
- Europa y sus regiones -

RUB Europadialog
Conectando Europa

Oviedo, 19 a 23 de noviembre de 2015





Primer congreso de pensamiento filosófico contemporáneo «El Acmé Ontológico de Gustavo Bueno: Identidades y Cierres como Criterios de Cambio» Alberto Hidalgo, Universidad de Oviedo

Observaciones preliminares

A.- Tengo asignada una conferencia por parte de la Sociedad Asturiana de Filosofía para hablar sobre Gustavo Bueno, en el lugar donde más se le conoce Asturias y dispongo de una hora para hacerlo. La última vez que me vi en una coyuntura semejante fue hace unos siete años en un curso de La Granda de Avilés sobre la Universidad de Oviedo que organizaba el ex-rector Teodoro López Cuesta. Titulé mi ponencia “Gustavo Bueno y la Universidad de Oviedo”, un texto que puede consultarse en la revista Eikasía. Lo propio sería hoy hablar de “G.B. y la SAF”¹⁵³.

B.- Por otro lado he publicado ya más de 10 estudios y unos 20 trabajos de difusión, crítica y comentarios sobre Bueno, que pueden consultarse y que no estaría bien repetir aquí. Quiero destacar una entrevista en profundidad aparecida en Los Cuadernos del Norte y titulada “Imagen símbolo y realidad de Gustavo Bueno”¹⁵⁴, que es un intento de hacerle trasgredir el apotegma kantiano “De nobis ipsis silemos”, tras el que se refugió para evitar la exigencia de la revista *Anthropos* cuando intentó hacer un número monográfico sobre él. Quizá el momento más interesante es cuando le pregunto sobre su adscripción al marxismo y sin afirmarlo, ni negarlo añade sus otras adscripciones al kantismo, al tomismo, al platonismo, etc. En todo caso pretender aceptar su auto-concepción como definitiva, supondría seguir planteando el problema de Gustavo Bueno como enigma, y traer a colación un ramillete de mis artículos sólo serviría para engordar curiosas apuestas escolásticas carentes de interés para mi hoy.

C.- Como quiera que dar una imagen única y rotunda de G. Bueno no generaría más que confusión y dispersión, voy a concentrarme en una sola cuestión y explorar alguna de sus ramificaciones: La cuestión es ¿ha habido una evolución en el pensamiento “filosófico” de Gustavo Bueno? Pre-

153 Hidalgo, Alberto (2008): “Gustavo Bueno y la Universidad de Oviedo”, Eikasía. Revista de Filosofía, IV, nº 20, 225-39

154 «Imagen, símbolo y realidad de Gustavo Bueno», Los Cuadernos del Norte, Nov-Dic. Nº 28 pp.29-40,

cisamente al hablar de “filosófico” supongo que los cambios, por otro lado obvios, en su espacio-temporalidad corpórea, en su situación administrativa, en sus filias y fobias personales o políticas han podido quedar “absorbidas” (en el sentido técnico en el que el materialismo filosófico usa el término absorción como proceso) en el plano filosófico, en la medida en que para haber alcanzado previamente ese plano en lo que vamos a considerar su “acmé” ya había aplicado una “reducción descendente” de esos planos de referencia. De hecho, el aparente desprecio ontológico por los aspectos psicológicos que parece una constante de su comportamiento sólo hallaría una verdadera justificación filosófica en la aplicación sistemática de ese proceso de “absorción” más que en su supuesta adscripción al conductismo de Skinner.

El acmé ontológico de Gustavo Bueno y la noción de Identidad sintética.

Sub voce «Bueno Martínez, Gustavo» apareció en el volumen I del *Dictionnaire des Philosophes de tout les pays et de tout le monde*, dirigido por Denis Huisman y cuyo Comité Scientifique estaba presidido por Jacques d’Hondt, un artículo mío, exponiendo las doctrinas de Gustavo Bueno que en aquella época había alcanzado su acmé, ya que su fama había traspasado las fronteras nacionales. En ese artículo, los dos núcleos fundamentales de su doctrina son la ontología, expuesta en *Ensayos materialistas* y la doctrina gnoseológica del cierre categorial. Por lo demás el artículo está plagado de referencias francesas (a Bachelard, a Meyerson, a Levi-Strauss, Sartre, Althusser, etc.) por razones obvias, en particular, por su pertenencia a la generación estructuralista, con cuyos representantes mantenía los más encendidos debates.

Pese a que siempre minusvaloró a los franceses frente a los alemanes desde el punto de vista de las aportaciones filosóficas, lo cierto es que el primer reconocimiento extranjero que tuvo su obra fue el que le dispensó Alain Guy, de la Universidad de Toulouse-Le Mareil, quien ya en 1956 le destacaba como una figura emergente del pro-



gresismo marxista, que había iniciado una tentativa muy personal de renovación de la filosofía contemporánea¹⁵⁵.

Pero fue a raíz de la publicación de *Ensayos Materialista* (1972) cuando creció la estimación del hispanista francés, dedicándole una efusiva y profunda reseña, en la que pasaba revista a los Libros que a finales de los 60 y principios de los 70 significaban para tan perspicaz observador, el climax o la madurez de un filósofo original: «El materialismo crítico y socialista de Gustavo Bueno» establecía desde el principio el *quid propium* de su original concepción del materialismo (frente a las figuras de Aranguren, Ruber de Ventós, Manuel Sacristán, Eugenio Sampere, Eugenio Trías) como: «crítica y esencialmente filosófica, ávida de “recuperar” toda la tradición de la filosofía clásica occidental (comprendida en ella una cierta teodicea) cernida por los conceptos lógicos más estrictos, al servicio de la revolución mundial. Heterodoxo respecto a todo establishment de su país, Gustavo Bueno resulta igualmente sospechoso para los marxistas dogmáticos, aunque afirma una leal adhesión al materialismo histórico y dialéctico y evitando toda concesión a la “nueva izquierda” y a los “irresponsables”»¹⁵⁶

Subrayo esta imagen internacional de Gustavo Bueno, porque es justamente la que teníamos los estudiantes que entramos en contacto con él en aquella época. Yo fui alumno de Gustavo Bueno tanto en el caserón de San Francisco, como en la Facultad de Feijóo (ahora Psicología) a finales de los sesenta, pero quiero seguir citando en este contexto a Alain Guy, porque tiene mucho que ver con esta sociedad. El vino al Departamento de Filosofía (en el que yo estaba de becario) en el invierno de 1974-1975, después de escribir este estudio, y en aquella ocasión nos inspiró la idea de fundar la Sociedad Asturiana de Filosofía, en cuyo seno se desarrolla esta conferencia, a imagen y semejanza de las sociedades regionales francesas, en particular de la Sociedad Marsellesa de Filosofía. Guy reseña objetivamente *El papel de la Filosofía* (1970) y *Ensayos Materialistas* (1972) en unos términos tan contundentes que

155 Guy, Alain (1956), *Les philosophes spagnoles d'hier et d'aujourd'hui. Epoques et auteurs*. Preface de Gorge Bastide, Toulouse, Privat, p. 387 (Hay traducción española en Losada).

156 Guy Alain, (1974) “Le matérialisme critique et socialiste de Gustavo Bueno”. *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique*, Publ. Univ. Toulouse. -Le Mirail serie A tomo 22, en la primera de las pp. 311-328. Traducción de Constantino Láscaris. (cfr. en <http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/>)

me eximen de repetir lo que muchos de vosotros me habéis oído decir, en contra de ciertas tergiversaciones que el tiempo ha generado.

Por ejemplo, sobre la polémica Bueno/Sacristán, sobre la que tanto se ha desbarrado, dice Guy: «Gustavo Bueno se alza contra el “nihilismo filosófico” de Sacristán (p. 58), al que trata de “reaccionario”. Por el contrario, en su opinión, la filosofía, en una perspectiva marxista auténtica, será cuidadosamente conservada como especialidad universitaria, a fin de informar a la sociedad socialista y de ayudarla a llegar a ser cada vez más consciente de sí misma y cada vez más crítica. La investigación filosófica es “una totalización trascendental” (p. 114), pero no tiene nada de un saber absoluto y definitivo; siempre es relativa al tiempo y al espacio.

“No construimos conexiones geométricas entre las ideas filosóficas para que reflejen un saber absoluto que no existe, sino para que reflejen nuestro propio saber en cada momento histórico, a fin de conocer en cada momento la estructura de nuestra conciencia objetiva que es una estructura cambiante... Filosofar no es tanto mirar el pasado con nostalgia, o el porvenir con la esperanza de que reemplace utópicamente la realidad actual. Filosofar es existir en el presente lógico, en tanto que unidad contradictoria del pasado y del porvenir, del movimiento de retroceso y del movimiento de progreso, los cuales, en verdad, no forman más que un solo y único movimiento” (p. 310).

La imagen que nos ofrece Guy recoge los dos extremos más interesantes para plantear si ha habido o no y, si lo habido hasta qué punto y en qué dirección, cambio en los planteamientos filosóficos de Gustavo Bueno, es decir, en las conexiones geométricas que habría establecido y consolidado ya en su acmé (en su existir en el presente lógico). El primer extremo es si la “totalización trascendental” que Gustavo Bueno habría alcanzado en su acmé (que Guy cataloga como “crítica y socialista”) precisamente, porque se considera contingente y cambiante, habría podido quedar derrumbada o aplastada (como sugieren algunos) por la caída de la URSS en la medida en que vindica explícitamente “la idea de una sociedad socialista no utópica” ¿En nombre de qué (se preguntan algunos) califica la posición del militante comunista Manuel Sacristán de “nihilista”? El segundo extremo en el que Guy insiste adecuadamente es que la totalización crítica de Gustavo Bueno pretende recuperar toda la tradición filosófica occidental (incluyendo una cierta teodicea). No otra cosa se lee al final de *El papel*



de la Filosofía, libro germinal del que quiero ahora rescatar la nota 56 (p.308), en la que se alinea con Gayo Petrovic a la hora de interpretar la filosofía en el seno del marxismo: “quien subraya la interna conexión entre teoría y praxis según Marx —conexión que nosotros hemos querido remontar a la misma fuente platónica de la actitud filosófica (sigue un larga cita en inglés que concluye diciendo: “que la acción (o praxis) se deduce directamente de la esencia de su contenido teórico y que la transición desde la teoría a la praxis es su “tesis” esencial”. Por eso —concluye Bueno— no creo que pueda formularse la significación de Marx para la filosofía por unas características que encontramos ya en Platón, en los estoicos, en Bacon (Tantum possumus quantum scimus), o en Descartes, en Kant o en Fichte (“primado de la razón práctica”). Ni siquiera, como quiere Althusser en la transformación de cierta tesis sobre la contradicción (que tal como nos la presenta Althusser sería bastante metafísica), sino en haber filosofado desde una situación revolucionaria nueva y el haber llevado la Crítica de la Razón Pura hasta sus verdaderos límites. Pero, de eso tampoco podemos hablar aquí” (p. 308).

Pues bien, en este punto, los organizadores de este evento me facilitan mucho las cosas cuando titulan mi intervención como “Identidades y cierres”. El propio texto que cita Alain Guy nos proporciona la clave de la tesis nuclear del materialismo filosófico, que no es otra que el reconocimiento de que nuestra conciencia objetiva es contradictoria, porque es una estructura cambiante:

«Por ello, no se trata de ninguna frustración: estamos ante lo que es, ante la propia contradicción de nuestra conciencia, que es su misma forma de identidad (sic); la contradicción se encuentra ya en la misma “autología” $A = A$; no hay que buscarla en los “juicios” no tautológicos. Filosofar no es tanto mirar al pasado con nostalgia, ni mirar al futuro con la esperanza del que sustituye utópicamente la realidad actual».

La fórmula de estar en el “presente lógico” significa reconocer que de la misma manera que la energía brota o se desfallece en los “puentes de hidrógeno” ...”de las demás cosas que componen la naturaleza, como nosotros mismos pertenecemos a ella somos —para decirlo con un término estoico— como eslabones de conexión —sina-gkasménou— universal” (310)

Las identidades, incluida la nuestra, no son más que “eslabones de conexión” de la plétora del mundo. En otro lugar he intentado explicar cómo

a partir de las concepciones del papel de la Filosofía y al mismo tiempo que formulaba su ontología materialista, llega Bueno a establecer su famosa teoría del cierre categorial. No es del caso repetir ahora el análisis que hice en estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial. Lo que procede en este contexto es reparar en que las ciencias consolidan una idea más potente y establece identidad: La noción de “identidad sintética”. Aquí voy a reproducir la definición que él mismo da por buena en 1993, volumen 5º del prometido y nunca concluido manual. Define allí. “Identidades sintéticas. Puesto que las relaciones reflexivas no son originarias, sino derivadas, por ejemplo, de relaciones simétricas y transitivas previas o del producto relativo de dos relaciones distintas recíprocas (xRy/yQx) toda identidad, por el mero hecho de serlo, es sintética, material. La identidad analítica es absurda y constituye el caso límite de la reflexividad, que también tomada absolutamente carece de contenido. La identidad sintética, en cambio, incluye siempre diversidad y es operatoria. Tanto las verdades científicas, como las leyes científicas, en cuanto contenidos esenciales, en el eje semántico, resultan de procesos de confluencia operatoria que resuelven en identidades sintéticas. El concepto de verdad científica se define en la teoría del cierre, por la identidad sintética. Ejemplo de identidad sintética la que media entre la masa de gravitación y la masa de inercia en la teoría general de la relatividad” (p. 212. 1428)

Ahora bien, esta recuperación de la identidad en el ámbito de las categorías científicas, supone aceptar la fundamentación de las ciencias en un sistema de categorías y convertirlo, no en un principio supremo al lado del de Contradicción y el de tercio excluso, como requería la metafísica de Aristóteles o el carácter de género supremo que tenía en El Sofista, al lado, por cierto, del Ser (on), que privilegiará Aristóteles, y del éteron (es decir, la diferencia que la metafísica postmoderna reivindica con tanta fuerza) y del reposo (stasis) y el movimiento (kinesis) clásicas. Uno de los libros más profundos de GB desde el punto de vista filosófico, pese a que ha tenido tan poco éxito, es el volumen segundo de la TCC., donde discute cuerpo a cuerpo con Aristóteles y Kant.



Primer congreso de pensamiento filosófico contemporáneo «Giorgio Agamben: Nuda Vida/Vida Política» José Antonio Méndez Sanz, Universidad de Oviedo

1. Pensamiento contemporáneo¹:

- 1.1. Se trata de un pensamiento contemporáneo no sólo histórica, sino epocalmente.
- 1.2. Ontología de la historia (incorporada) que enlaza con el decisionismo performativo; abraza vitalismo, historicismo y hermenéutica.
- 1.3. Trabazón de facticidad y necesidad.
- 1.4. Metafísica y política son el mismo territorio.

2. Occidente (y lo indoeuropeo) debe medirse con su acontecimiento fundacional (que tiene dos momentos: el griego y el moderno) (*Homo Sacer I*)

- 2.1. Crisis actual de la estructuras estatales (también: sociedad de consumo, biotecnología ... colapso de la *zoé*); la excepción se torna regla (la nuda vida invade la ciudad –la vida política)... el tiempo está maduro para replantear desde el principio los límites y la estructura originaria de la estatalidad (hemos chocado con un límite que parece insalvable: o que si se salva es a riesgo de una catástrofe biopolítica sin precedentes).
- 2.2. La construcción de lo político (*bíos*) incluyendo/excluyendo la nuda vida (*zoé*) y la conversión subsiguiente de la política en biopoder (el poder soberano consiste en producir un cuerpo biopolítico, primero excepcionalmente, luego normalmente)(paso moderno del territorio a la población) (*arcana imperii*).
- 2.3. Hay política porque (ya en el planteamiento aristotélico del lenguaje-logos) el viviente humano separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo.
- 2.4. La política es la estructura fundamental de la metafísica occidental.
- 2.5. La política occidental se constituye en el bando soberano que decreta el estado de excepción y que une nuda vida y poder soberano (ésta y no la de amigo-enemigo es la relación política originaria); esta constitución originaria (originante) atrae/repele y condiciona todas las demás normas.
- 2.6. El estado no se funda sobre un lazo, sino sobre una desligadura (excepción) (Badiou) que prohíbe y que no disuelve ningún vínculo anterior: no hay ni derecho natural ni pacto social.
- 2.7. Lo comprendido en este vínculo es, a la vez, excluido: lo que esta desligadura implica y produ-

ce (la nuda vida que habita la tierra de nadie) es el elemento político originario: el soberano “produce” nuda vida.

[La nuda vida no es “anterior” cronológicamente (‘realmente’), sino que se constituye, desde el poder excepcional, como anterioridad alimentante: decisionismo hermenéutico/ performativo].

3. Agamben accede este acto fundacional no sólo desde los textos de Aristóteles sino desde una serie de “figuras paradigmáticas” (universales concretos)

3.1. *Homo sacer*: derecho romano arcaico; culpable de un delito, situado al margen de la ciudad: cualquier lo puede matar, pero es insaclicable// es insaclicable, pero su muerte no es homicidio: soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio. La sacralidad de la vida no es un derecho humano—como se piensa hoy— sino la constatación de la sujeción de la vida a un poder de muerte, su exposición.

Otras figuras de este tipo: hombre lobo/banido (se puede ver también, por ejemplo, en instituciones griegas como la *krypteia* espartana).

3.2. Lo que empieza como excepción (soberano es el que decreta/gobierna la excepción) se convierte en norma ... porque era “la” norma secreta: inclusión y exclusión, *bíos* y *zoé*, derecho y hecho, externo e interno entran en zona de indiferenciación.

4. La democracia moderna encalla porque no abandona este esquema fundacional

4.1. Cree reivindicar la *zoé*, liberarla; pero es cómplice de la posición original: y, en este sentido, corre parejas no sólo con los procesos disciplinarios, sino con el totalitarismo. Busca la felicidad y la libertad, pero, al estar presa del esquema del *homo sacer*; no logra articular *zoé* y *bíos* y se torna cada vez más biopolítica: mantiene la nuda vida como “excepción”.

4.2. La democracia moderna busca politizar la *zoé*. Pero, ¿tiene la *zoé* necesidad de ser politizada? ¿No es más cierto que lo político ya está contenido en ella como su núcleo más precioso?

¹ Lo que aquí presentamos es un esquema de la charla presentada en el congreso.



4.3. Nuestro tiempo se caracteriza, precisamente, por ser en él todos los humanos virtualmente *homines sacri*: y ello muestra que el bando es la estructura “desde siempre” del poder soberano. Y, como ontología primera, marca un destino: por eso, la democracia moderna, al basarse (al seguir basándose) en ella, es totalmente biopolítica.

4.4. Las declaraciones de derechos humanos son el lugar de tránsito desde la soberanía real (de origen divino) a la nacional, pero no cambian la ontología básica: en la base del estado moderno sigue estando (incluida/excluida) la nuda vida del hombre, el *homo sacer*...

4.5. La biopolítica moderna lo que hace es redefinir continuamente el umbral que articula y separa lo que está dentro y lo que está fuera: la vida natural penetra cada vez más profundamente en la ciudad como fundamento de la soberanía, se transforma en una línea movediza que debe ser modificada incesantemente (hasta abarcar la muerte ... muerto viviente, falso vivo de los trasplantes ... El médico y el científico son ahora también soberanos, etc.).

4.6. El campo de concentración y no la ciudad es el paradigma biopolítico de lo moderno; los refugiados muestran también el límite posicional de la ciudadanía moderna respecto a la *zoé*: manifiestan a plena luz la separación entre nacimiento y nación ... hacen comparecer la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de la ciudad moderna.

4.7. La separación entre lo humanitario y lo político (la “lástima” que movería a las ONG) es la fase extrema de la escisión entre derechos del hombre y derechos del ciudadano. La vida del onegado es considerada como nuda vida: lo humanitario separado de lo político reproduce el aislamiento de la vida sagrada sobre la que se funda la soberanía ... y el campo de concentración (la excepción normalizada) es el paradigma biopolítico que no se consigue superar.

4.8. El refugiado hace saltar las categorizaciones que separan y exceptúan la nuda vida en el orden estatal, aunque sea a través de la figura de los derechos del hombre. Surge entonces la cuestión: ¿se necesita otra “normalidad” u otra cosa que la normalidad normada/no excepcional?

5. Sólo una política (metafísica) que supere esta escisión biopolítica fundamental en occidente podrá detener esta oscilación y poner fin a la guerra civil que divide a los pueblos y ciudades de la tierra.

5.1. Hay que ir más allá de este territorio de escisión entre *zoé* y *bíos*, vida privada y existencia

política, hombre como simple viviente que mora en la casa y hombre como sujeto político ciudadano, mudo y comunicable, naturaleza y cultura ...

5.2. No podemos “regresar” a la vida natural ni superarnos en otro cuerpo (técnico, totalmente político o glorioso).

5.3. Habrá que hacer del propio cuerpo biopolítico, de la nuda vida misma, el lugar de una forma de vida vertida íntegramente en esta vida. *Bíos* que sea sólo su *zoé*.

5.4. Analogía con la metafísica actual: el *bíos* yace (*liegt*) hoy en la *zoé* como en el *Dasein* heideggeriano la esencia yace en la existencia. *Haplós*, ser puro, existencia pura (Schelling) ... ¿Cómo puede una forma de vida aferrar esto, este ser que es tarea y enigma de la metafísica occidental?

5.5. Si llamamos forma-de-vida a este ser que es sólo su nuda existencia, esta vida que es su forma y se mantiene inseparable de ella ... se abre un campo de investigación más allá de la intersección biopolítica.

6. Esbozo de respuesta: Altísima povertá

6.1. Monacato/fraternidad como intento de construir una forma-de-vida (vida ligada de modo inseparable a su forma), dispositivo para intentar lograr el ideal de un modo de vida común, contrapunto del ideal (o tentación) litúrgica.

6.2. Franciscanismo: cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana “*tutto sostrata alla presa del diritto e un uso dei corpi e del mondo que non si sostanzi mai in un'appropriazione ... pensare la vita come ciò di cui non si dà mai proprietà ma soltanto un uso comune*” (página 10).

6.3. Se necesita: una teoría del uso de la que carece la filosofía occidental; una crítica de la ontología operativa y gubernamental que, bajo mil disfraces, sigue determinado los destinos de la especie humana.

7. Observaciones finales

7.1. Esta reflexión es paralela (específicamente) a la reflexión de Heidegger sobre la técnica.

7.2. Se puede poner en relación con la convivencia de Illich.

7.3. En todo caso: exceso de autenticidad, monoteísmo sucesivo.

7.4. ¿Qué significa “alternativa”?



Primer congreso de pensamiento filosófico contemporáneo «A propósito de la visión política de Baruch de Spinoza: Democracia, totalitarismo y contemporaneidad. Las aportaciones de Carl Schmitt y Giorgio Agamben»

Sergio Brea García

Aunque lo más conocido y relevante de Spinoza sea su *Ética* y los planteamientos en ella expuestos, no es, sin embargo, nada menospreciable la dimensión política de este autor que, sobre las enseñanzas de Hobbes, llegó a unas conclusiones bastante distintas de las de aquel, optando por la democracia como mejor sistema político para un Estado. El ensayo que aquí nos proponemos realizar versará precisamente sobre esto: entender el porqué de esa preferencia por la democracia y la virtual repercusión (no necesariamente democrática) que las razones que constituyen dicho porqué, interpretación propia mediante, han podido tener contemporáneamente a la luz del pensamiento político contemporáneo de autores como Carl Schmitt o, más recientemente, Giorgio Agamben.

El marco histórico-político en el que vive y desarrolla su obra Spinoza

Cualquiera que conozca la obra de Spinoza y esté al corriente de sus influencias e inspiraciones sabe que, de entre todas esas influencias e inspiraciones, destaca, en lo político, una por encima de todas las demás: la de Thomas Hobbes.

Poco se puede decir que no se sepa ya del pensador inglés, adscrito a la tradicional corriente empirista de las islas y «realista» como ningún otro sobre cuanto a la naturaleza humana o a su necesario correlato político concierne. Porque si del gobierno de seres radicalmente egoístas se trata, sin duda no hay mejor ni más realista método para mantenerlos a raya que la coacción y el «miedo a la espada». Y ello aun dando por supuesto que, tiempo atrás, dichos seres egoístas habían establecido una suerte de pacto de no agresión en el que entregaban todo su derecho y poder (una cosa va de la mano de la otra) a un único individuo soberano que, a cambio de esta concesión, tenía por deber supremo garantizar la paz en el Estado y evitar cualquier tentativa de desestabilizarlo, convertirlo en un caos o, sobre todo, escindirlo por medio del mayor mal que, según Hobbes, puede darse dentro de cualquier

Estado político: la guerra civil.

Obviamente, cuando Hobbes habla de la guerra civil como el mayor mal que puede padecer un Estado no está hablando por hablar, sino con una auténtica guerra civil ante sí. Parece lógico, por tanto, que él que tuvo que ver con sus propios ojos los horrores de tan terrible enfrentamiento no solo entre compatriotas, sino también entre padres, hijos y hermanos, abogue por una organización política absoluta, en su caso monárquica. No porque la monarquía le parezca la mejor forma de organización per se (de hecho, como sabemos, a lo largo de sus principales obras siempre tiene en cuenta y no rechaza la posibilidad de que en lugar de un sistema monárquico pueda establecerse uno asambleario con idénticas funciones), sino, simplemente, porque en aquellas cosas en las que la toma de decisiones es importante, como sucede en la política, es mejor que sea uno quien tenga la potestad de decidir, tanto porque su decisión será más inmediata (no tendrá que «perder el tiempo» discutiéndola con nadie), como porque será unívoca (uno no puede estar a favor y al mismo tiempo en contra de la decisión que ha tomado). Esto, como decimos, parece lógico.

Pero para cuando Spinoza se consolida como filósofo y pensador, las cosas han cambiado, y los tiempos también. La época en la que Spinoza dirige intencionalmente la tinta de su pluma hacia temas políticos es una época distinta a la de Hobbes, en la que el foco de todas las miradas no está puesto tanto en la cuestión de cómo debe organizarse el Estado (el ideario hobbesiano aún está muy presente) como en la cuestión de hasta qué punto es permisible la intromisión de aquel, así como de la religión, en la vida del ciudadano de a pie². Desde luego, así es en el caso del filósofo judío, cuya vida comienza inmersa en un panorama de luchas religiosas constantes (los pri-
² Estamos hablando especialmente del periodo que va aproximadamente desde 1665, cuando abandona la redacción de la *Ética* para dar comienzo al *Tratado teológico-político*, y los primeros meses de 1670 con la publicación de esta última obra, hasta su muerte en 1677, que le sorprende dejando incompleto su *Tratado político*.



meros dieciséis años de su vida coincidieron con los dieciséis últimos de la Guerra de los treinta años) y se desarrolla, en su mayor parte, durante la particular época dorada del país que hoy conocemos por Holanda, allá por la segunda mitad del siglo XVII.

Sin embargo, no es oro todo lo que reluce. En contraste con la libertad que de *iure allí* se predicaba a viva voz, especialmente durante el gobierno tolerante y liberal de Jan de Witt (1653-1672), periodo en el que, dicho sea de paso, alcanzó su madurez intelectual Spinoza, los enfrentamientos religiosos que se daban de *facto* no hacían sino subir de tono el grado de tensión existente entre los dos grandes poderes de la época, la Iglesia y el Estado. No es casualidad, en vista de esto, que las ideas de Hobbes, cuyo *De Cive* veía la luz en Ámsterdam en 1647, encontrasen gran aceptación entre los eruditos e intelectuales de media Holanda, eruditos e intelectuales entre los que se hallaba, claro está, el propio Spinoza.

Así es, *grosso modo*, como nuestro filósofo decide abandonar momentáneamente su *Ética* para entregarse a la elaboración de un nuevo libro cuyo fin fuese resolver de una vez por todas la controversia entre los poderes estatales (las «sumas potestades», como él las llama) y los religiosos, abogando por la hobbesiana idea compartida por muchos de que dentro de un Estado que se precie no puede haber dos poderes independientes con iguales pretensiones de primacía el uno sobre el otro. La diferencia, no obstante, radica en que Spinoza no se limita a reivindicar una separación entre política, por un lado, y religión, por otro. Spinoza va más allá y no solo aboga por esa necesaria escisión, sino también por la *libertad*, tanto de pensamiento en el plano religioso como de expresión y opinión en el político. Con este objetivo en mente escribe su *Tratado teológico-político*, el cual «contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad»³. Y, con este objetivo, aboga por la democracia como mejor forma de gobierno. Pero vayamos por pasos.

Concordancias y discordancias entre el estado de naturaleza propuesto por Spinoza y el estado de naturaleza propuesto por Hobbes

El estado de naturaleza previo al estado político

³ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político* (1670), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2008, p. 60.

del que Spinoza parte en su teoría política es casi idéntico al que plantea Hobbes: constituido por unos seres humanos esencialmente egoístas a los que sus pasiones los dominan en detrimento de su razón y para los cuales cada individuo que no sean ellos mismos es, por naturaleza, un enemigo⁴.

De manera análoga a lo que sucede con Dios (identificado con la Naturaleza), estos seres humanos, como en Hobbes, obedecen únicamente a las leyes naturales que les son propias, siendo su derecho equivalente a su poder (sea ese poder el de la razón o el de las pasiones y deseos)⁵, esto es, llegando su derecho a todas las cosas hasta donde llegue su poder para hacerse con ellas⁶. El problema, obviamente, es que en un estado tal, nadie puede tener tranquilidad ni seguridad alguna, pues cualquier cosa que un individuo posea, incluida la vida, le puede ser arrebatada con relativa facilidad, si no por otro en solitario, por otros en conjunto. Y esto porque, como bien observa Hobbes, ningún hombre es, por sí solo, lo suficientemente fuerte o poderoso como para poder dominar a todos los demás sin necesidad de preocuparse ni cuidarse nunca de perder su vida ni sus posesiones⁷. Y sin tranquilidad, seguridad, y, en definitiva, *paz*, es imposible que el hombre pueda desarrollar sus facultades, especialmente las facultades racionales e intelectuales, para cultivar las cuales los hombres necesitan de su mutua ayuda⁸.

Tan pronto como los hombres se hicieron plenamente conscientes de esta necesidad, llegaron a la conclusión de que tenían que poner fin a esa enemistad común que los enfrentaba y que no les dejaba ni un solo momento de respiro y acordar entre todos un pacto que, conforme a la razón y a la utilidad⁹, les llevase a rechazar casi todos sus

⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político* (1670), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2008, p. 98.

⁵ *Tratado político*, II, §5, [277], 10, p. 91.

⁶ *Tratado teológico-político*, XVI, I, [189], 10-30, pp. 335-336; *Tratado político*, II, §8, [279], 10-20, p. 94.

⁷ «Pues si miramos a los hombres que han alcanzado su edad madura (...) y si consideramos cuán fácil es, incluso para el hombre más débil, matar al más fuerte, no hay razón para que ningún hombre, fiándose de su propia fuerza, piense que ha sido hecho por naturaleza superior a otros. (...) Por lo tanto, todos los hombres son iguales por naturaleza; la desigualdad que ahora discernimos tiene su origen en la ley civil». (Hobbes, Thomas, *Leviatán* (1651), I, 6, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2009, p. 58.)

⁸ *Tratado teológico-político*, XVI, II, [191], 10-20, p. 337; *Tratado político*, II, §15, [281], 20, p. 99.

⁹ «Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuer-



derechos (esto es, sus poderes) individuales con el objetivo de ponerlos en manos de la comunidad entera¹⁰, de tal forma que cualquiera que no aceptase esa primera y esencial condición del pacto, al ser este producto de la razón, corriese el peligro de ser tomado por loco y renunciase también a su total derecho individual. Mediante ese pacto, pues, se produce el paso de un estado de naturaleza en el que son las leyes naturales y los apetitos propios los que guían al hombre en el mundo (con las carencias y aflicciones consabidas) a uno político en el que la regencia y gobierno de los hombres queda en manos tanto de las leyes naturales (es evidente que el hombre actúa conforme a las leyes de su naturaleza siempre, tanto en un estado natural como en uno político, pues esas leyes son constitutivas de su mismo ser y sin acatarlas no podría subsistir) como de las leyes positivas (fijadas por la comunidad para garantizar el orden y la seguridad de toda la sociedad). Además, es ese pacto el que da origen al Estado político propiamente dicho¹¹, cuya misión y finalidad no es sino, por un lado, «quitar el miedo general [que existe entre los hombres en el estado de naturaleza] y (...) alejar las comunes miserias»¹², y, por otro, «evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia»¹³.

Una vez dicho Estado ha sido implantado, cabe preguntarse cuál ha de ser su forma organizativa, es decir, qué tipo de régimen debería ser, si una monarquía, una aristocracia o una democracia¹⁴. Llegados a este punto, sabemos que mientras Hobbes opta por un gobierno assembleísta o, preferentemente, monárquico, Spinoza opta por uno de claro talante democrático. He aquí la mayor discordancia entre ambos, así como la necesaria pregunta: ¿cómo es posible que, partiendo de una base tan semejante, uno y otro defiendan formas de gobierno tan aparentemente dispares como son la monarquía absoluta y la democracia? Más za alguna sino en razón de su utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime ipso facto el pacto y queda sin valor.» (*Tratado teológico-político*, XVI, II, [192], 20, p.339.) La idea de que el Estado como entidad política surge de la utilidad será compartida por otros muchos pensadores, como por ejemplo el escocés David Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, de 1740.

10 *Tratado teológico-político*, XVI, III, 10-20, pp. 340-341.

11 *Tratado político*, II, §17, [282], p. 99.

12 *Tratado político*, III, §6, [286], 20, p. 110.

13 *Tratado teológico-político*, XVI, III, 20-30, p.342.

14 Tipos de regímenes a los que Spinoza reduce, en última instancia, todos los históricamente dados. (*Tratado político*, II, §17, p.100.)

es aún: ¿por qué Spinoza, que en tantos otros aspectos concuerda con el filósofo inglés, difiere, sin embargo, en el más relevante de todos, a saber, la solución política que ha de adoptarse como freno al caos que conlleva el estado de naturaleza entre los seres humanos?

Las razones que convierten a Spinoza en un ferviente demócrata. Libertad y semejanza: «Deus sive Natura»

En la introducción hemos visto qué circunstancias históricas rodearon a Spinoza, así como a su obra. En la primera parte, ya adentrándonos un poco más en el pensamiento político del filósofo judío, hemos visto qué tipo de escenario y qué tipo de actores presenta en su representación del estado de naturaleza, los cuales, como también hemos comentado, nos recuerdan, y no por casualidad, a los propuestos por Hobbes en sus obras más conocidas como *De Cive* o *Leviatán*. Nos compete ahora ver, en consecuencia, la causa y el porqué de que mientras el filósofo inglés aboga por una forma de gobierno monárquica y absoluta, el filósofo holandés apuesta más bien por una, siquiera en apariencia, radicalmente opuesta, cual es la democrática.

Como ya sabemos, el ambiente histórico en el que Spinoza tuvo que vivir, crecer y formarse estuvo dominado por guerras y enfrentamientos religiosos constantes y sin fin. Este caos permanente fue el que, como también se ha señalado, motivó a nuestro filósofo a redactar un tratado específicamente dedicado a desentrañar cuestiones religiosas y, por extensión, políticas. En ese tratado de teología y política, si algo defendía Spinoza era la libertad, libertad tanto de pensamiento («libertad de filosofar») como de expresión. Pero, ¿por qué para Spinoza es tan importante la libertad? ¿En base a qué justifica esa importancia? Y lo que es más importante: ¿cómo puede, en el terreno político, compaginarse esa libertad que él defiende y propugna, con unos seres humanos egoístas, movidos antes por sus apetitos que por su razón y cuyo único freno eficaz a su ilimitada ambición de poder y dominio parece ser, como asegura Hobbes, «la espada»?

En principio, parece claro que, planteado de esta manera el problema, habría que convenir sí o sí con Hobbes. Los seres humanos son demasiado egoístas y, por ende, peligrosos como para que se pueda confiar en ellos y en sus palabras o sus pactos sin que halla detrás de dichas palabras y convenios algún tipo de amenaza contra aquellos que falten a su promesa. En consecuencia, la úni-



ca forma de gobierno realmente viable debiera ser una en la cual el soberano, ya sea este una única persona, ya sean varias, tenga en sus manos un poder absoluto, pues solo así los individuos desposeídos del mismo se verán obligados a hacer lo que es debido. Darles libertad, entonces, no sería sino abrir la puerta a los desmanes y las fechorías. Luego si lo que queremos es conseguir dar a luz un Estado ordenado, tranquilo, seguro y pacífico, no podemos dejar que los individuos hagan lo que quieran, porque lo quieren es, siempre y en todos los casos, su propio beneficio antes que el común, lo cual nos conduciría, inexorablemente, a la ruina del Estado.

Ahora bien, dado que Spinoza parte de considerar a los seres humanos como individuos plenamente hobbesianos, esto es, plenamente egoístas, plenamente dominados por sus deseos y pasiones antes que por su razón, debería, siendo congruente con esto, aceptar totalmente la solución que propone Hobbes, ya que parece ser la única realista, es decir, la única realmente útil y practicable. Y, sin embargo, en lugar de hacer esto, en lugar de apostar por un gobierno autoritario que ate en corto a los individuos y controle su ego en pro de la comunidad, opta por apoyar la institución de un gobierno de talante mucho más liberal y permisivo. ¿Cuál es la razón de esta preferencia? ¿Cómo es posible que seres egoístas innatos como son los humanos puedan convivir dentro de un mismo Estado de manera segura y pacífica sin coacción policial de por medio? La explicación la encontramos, primeramente, en la *Ética*.

Intentando dar una buena definición de «libertad», Spinoza nos dice lo siguiente: «Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar»¹⁵. O lo que es lo mismo: será libre toda aquella cosa que actúe en función de su propia naturaleza y no en función de la naturaleza de otra cosa. ¿Qué implicaciones guarda esto para con el ser humano? Muy sencillo: serán libres aquellos seres humanos que actúen en mayor conformidad con su naturaleza. Y ¿qué rasgo natural, característico del ser humano, lo diferencia del resto de seres vivos y lo define frente a todos ellos, si no es la razón? Luego dado que ser libre es actuar conforme a la naturaleza propia, y no hay nada más naturalmente propio y característico del ser humano que la razón, un ser humano será libre siempre y cuando actúe movido por su razón, y no lo será cuando solo actúe movido

15 Spinoza, Baruch, *Ética* (1677), I, Def. VII, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2009, p. 47.

por sus deseos, afectos o pasiones¹⁶. De manera que, a fin de cuentas, renunciar al ejercicio del juicio y la razón es renunciar a ser libre, y renunciar a ser libre sería, en última instancia, renunciar a ser humano.

He aquí la razón de que Spinoza no pueda concebir como un buen gobierno aquel que no deja lugar a la filosofía, o sea, al pensamiento, al razonamiento, a la reflexión, al juicio, a la opinión y la libre discusión de ideas. Porque es fácil ver que no garantizar esa libertad, cuando es obvio que no todos los individuos piensan igual ni tienen las mismas creencias, solo puede llevar a un enfrentamiento entre la opinión oficialmente tolerada y las no toleradas (cuyos defensores, antes que cambiar de parecer, preferirán luchar por imponer el que ya tienen) del que nadie saldrá beneficiado y muchos saldrán perjudicados, siendo el primero de dichos perjudicados el propio Estado, cosa que no pasaría allí donde todas las posturas fuesen respetadas y se mirase por que ninguna pudiese imponerse a cualquier otra. Y si a esto le sumamos que cuando los individuos en estado de naturaleza deciden pactar con miras a construir un Estado que les proporcione protección y paz, entregando sus poderes a una instancia superior común a todos, en realidad no entregan todos sus poderes (cosa que es imposible), sino que se quedan con algunos, como por ejemplo el derecho a juzgar y razonar sobre las cosas¹⁷, queda claro

“1º) que es imposible quitar a los hombres la libertad de decir lo que piensan; 2º) que esta libertad puede ser concedida a cada uno, sin perjuicio del derecho y de la autoridad de las potestades

16 «Por eso llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar.» (*Tratado político*, II, §11, [280], 20, pp. 96-97.) «Pero esto [que es esclavo quien obra por una orden y libre quien vive a su antojo] está muy lejos de ser verdad, ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón.» (*Tratado teológico-político*, XVI, III, [194], 20-30, p. 342.)

17 «Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre (...). Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena.» (*Tratado teológico-político*, XVII, [201], 10-30, pp. 353-354.) Spinoza se refiere especialmente a la libertad de pensamiento y de expresión.



supremas, y que cada uno la pueda conservar, sin menoscabo de dicho derecho, con tal que no tome de ahí licencia para introducir, como derecho, algo nuevo en el Estado o para hacer algo en contra de las leyes establecidas; 3º) que cada uno puede gozar de la misma libertad, dejando a salvo la paz del Estado, y que no surge de ahí ningún inconveniente que no pueda ser fácilmente reprimido; 4º) que cada uno puede tener esa misma libertad, sin perjuicio tampoco para la piedad; 5º) que las leyes que se dictan sobre temas especulativos son inútiles del todo; 6º) y finalmente, que esta libertad no sólo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado¹⁸.

No obstante, esto es solo una parte de lo que nos interesa saber. Porque aunque ya conocemos las razones que llevan a Spinoza a considerar la libertad como derecho indisociable del buen gobierno, aún nos falta desentrañar por qué dicho gobierno ha de ser necesariamente democrático. Pues si la única condición que hiciese falta para que un régimen pudiese considerarse como adecuado es que sanee y asegure las libertades de pensamiento y de expresión, incluso una monarquía absoluta podría cumplir con semejantes requisitos, supuesto que la concentración de todo el poder en manos de un único hombre no necesariamente tiene por qué estar reñida con la concesión del derecho a expresarse. Cabría fácilmente imaginarse a un rey con tanto poder como el que otrora tuvo Luis XIV que, sin embargo, otorgase entera libertad a sus súbditos para quejarse de su gestión y criticar su mandato con la única condición de que la queja no adquiriera más naturaleza que la verbal.

¿Por qué optar por la democracia y solo por la democracia, entonces? ¿Es que acaso la mejor forma de gobierno, para poder describirse como tal, exige de algo más que del reconocimiento de una serie de libertades básicas e inherentes a todos los individuos a los cuales gobierna? Sí. En efecto, la mejor forma de gobierno, si quiere ser digna de dicho calificativo, necesita cumplir con un requisito más, amén del de garantizar a los ciudadanos su libertad de juicio. Necesita adecuarse, asemejarse lo más posible al paradigma de lo racional, al paradigma de lo natural. Necesita parecerse a Dios, es decir, a la Naturaleza. Pero, ¿en qué sentido?

Para Spinoza solo existe una substancia, Dios, siendo todo lo demás o bien atributos suyos, de cuyo número infinito nosotros solo podemos reconocer dos: pensamiento y extensión, o bien modos (afecciones, «accidentes» de la substancia), de donde resulta evidente que Dios lo es todo (pues no existe nada fuera de él, en tanto substancia única existente que es) y, por extensión, que Dios se identifica necesariamente con la Naturaleza. Sentado esto, y dado que necesariamente solo en la substancia prístina, única y suprema pueden encontrarse todas las cualidades en su mayor grado, es decir, todas las perfecciones, cuanto más semejante sea una cosa a la Naturaleza, tanto más perfecta será. Y, como esto, en principio, puede aplicarse a todas las cosas, no hay razón para suponer que los regímenes políticos estén exentos de tal prueba ni categorización, de manera que también entre ellos será el más perfecto aquel que más se asemeje a la Naturaleza. Pero, ¿cómo medir esa semejanza? ¿En base a qué criterio podemos decir que esta forma de gobierno es más perfecta, esto es, más «natural» que aquella otra?

Líneas arriba hablábamos del derecho natural de los hombres como medida correlativa de su poder, así como de su poder como medida correlativa de su derecho. Dicho de otra manera: identificábamos su derecho con su poder, de lo que resultaba que un hombre tendrá tanto más derecho cuanto mayor será su poder, y viceversa, tendrá tanto más poder cuanto mayor sea su derecho. Pero esto no es algo exclusivo del hombre, ni mucho menos. Porque otro tanto de lo mismo sucede con la Naturaleza: su derecho se extiende hasta donde llega su poder. Y como el poder de la Naturaleza no es ni más ni menos que el poder del mismo Dios, que lo abarca todo, el poder de la Naturaleza será total, y, por consiguiente, su derecho será total, aplicable sobre absolutamente todas las cosas. Luego no puede haber mejor criterio de semejanza con Dios o la Naturaleza que el de la cantidad de poder-derecho que tiene cada individuo.

Ahora bien, un individuo solo apenas tiene poder-derecho. Pero ¿qué pasa si, en lugar de uno solo, son dos los que, aliados, suman fuerzas? Entonces ocurre que su poder, es decir, su derecho, aumenta:

“Si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir

18 *Tratado teológico-político*, XX, IV, [246], 20 – [247], 10, p. 423.



que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos la común utilidad¹⁹.

De manera que, en definitiva, cuantos más sean los individuos que se unan, mayor será su poder y, por añadidura, mayor será su derecho²⁰. O lo que es lo mismo: mayor será su semejanza con *Deus sive Natura*.

¿Qué podemos concluir de aquí? Sencillo: que la forma de gobierno más natural (esto es, más cercana a la cantidad de poder y derecho que posee Dios o la Naturaleza) y, por tanto, mejor, será aquella que cuente con el mayor número de individuos constituyendo el gobierno, esto es, la democracia²¹. De ahí que, además, stricto sensu, una democracia sea en realidad una forma de gobierno mucho más absoluta que una monarquía, pues mientras en esta es uno quien, al fin y al cabo, tiene todo el poder (poder que, per se, en tanto propiedad de un único individuo, es ínfimo), en aquella son muchos los que, aunados, constituyen una formidable entidad cuyo derecho y poder es político-cuantitativamente insuperable por cualesquiera otros regímenes distintos a ella misma²². La democracia es, pues, el sistema de gobierno más cercano al orden natural, tanto porque es el que mayor derecho y poder puede poseer como porque es el que, en el sentido arriba citado, mayor cercanía puede ofrecer a los individuos en lo que a su grado de libertad se refiere, solo por debajo del grado de libertad que impera en el estado de naturaleza²³, como porque, por

último, al ser el género de Estado más libre, ha de ser necesariamente el género de Estado más racional, cumpliendo así con aquel objetivo de «evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia»²⁴.

Sobre los conceptos de «libertad» y «semejanza» en Spinoza. La concepción socializante de la libertad humana y del Estado como organismo en los totalitarismos del siglo XX

No cabe duda de que muchas de las ideas planteadas por Spinoza en sus obras han ejercido una notabilísima influencia a lo largo de la historia filosófica desde el siglo XVII hasta nuestros días. Hablamos, por ejemplo, de nociones como la de «causa», «*causa sui*» o «substancia», entre otras, que tanto han dado que hablar. Pero no solo hablamos de nociones; también tenemos en mente anhelos como el de la búsqueda de una semejanza lo mayor posible con la naturaleza o el de la constitución de un Estado orientado hacia el orden, la seguridad y la paz (objetivo que nos recuerda claramente al perseguido ya en tiempos de Platón en *La República*²⁵) y, por ello mismo, orientado hacia la unidad de los individuos al modo *–mutatis mutandis–* como Hobbes habla de su Estado-Leviatán. Este tipo de elementos teóricos presentes, sobre todo, en escritos como la *Ética*, el *Tratado teológico-político* o el *Tratado político*, han proyectado, literalmente, una alargada sombra que ha servido de fundamento para muchas otras filosofías y, por supuesto, concepciones políticas.

No hay más que echar una mirada hacia atrás para encontrar, entre las últimas páginas del libro de Historia, ejemplos fehacientes de hasta qué tratado teológico-político, XVI, III, [195], 10-20, pp. 343-344.) Nótese que esta idea de la forma de gobierno democrática como la más «natural» y próxima al estado de naturaleza está presente también en otros escritos de Spinoza (*Tratado político*, VIII, §12, [329], 10-30, pp. 190-191.) y ya puede incluso entreverse en Hobbes (*Elementos de derecho natural y político* (1640), Segunda parte, II, §1, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2005, p. 228.).

24 Frente al decisionismo de Hobbes, que se aviene mejor con un gobierno de corte monárquico y es más útil para la guerra, Spinoza aboga por un racionalismo, que casa mucho mejor con uno de corte democrático-asambleísta más eficaz para la paz (*Tratado político*, VII, §5, [310], p. 155.).

25 Platón, *La República*, -395 a -370 aprox. Es importante tener en cuenta este diálogo, por cuanto constituye una de las primeras y más consistentes visiones de la sociedad en términos de funcionalidad orgánica.

19 *Ética*, 4, proposición XVIII, escolio.

20 *Tratado político*, II, §13, [281], 10, p. 97; *Ética*, IV, Prop. XVIII, p. 47.

21 *Tratado teológico-político*, XVI, III, [193], 20, p. 341. A este respecto no debemos, no obstante, dejarnos llevar a engaño. El presunto amor hacia la democracia de Spinoza poco o nada tiene que ver con el amor por la democratización, esto es, por la instrucción del «vulgo», al que sin reparos (y casi sin excepción) critica y menosprecia duramente en muchas de sus obras (*Ética*, Introducción de Vidal Peña, pp. 18-19.).

22 *Tratado político*, XI, §1, [358], 10, p. 243.

23 «He tratado de él [del Estado democrático], con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie trasfiere a otro su derecho natural (...) sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural.» (*Tra-*



punto han sido importantes pensamientos spinozistas como los que versan sobre la libertad, los que defienden la «naturalización» o asimilación a la naturaleza de la sociedad o los que ven en el Estado, siguiendo esta línea naturans u organicista, un agregado o simplemente un todo en el cual cada parte, esto es, cada individuo, a la manera de una célula u órgano cualquiera de un cuerpo orgánico cualquiera, juega un rol concreto y bien determinado cuya función, aun siendo específica, se torna fundamental para el mantenimiento óptimo del todo en cuestión.

Tanto el fascismo como el nacionalsocialismo y, en menor medida (dependiendo, como veremos, del aspecto en el que hagamos hincapié), el comunismo, nos dan, en efecto, dentro del todavía recentísimo siglo XX, buena cuenta del enorme calado que algunas de las ideas del filósofo judío han tenido posteriormente. El hecho de que los citados regímenes tuviesen poco, por no decir nada, de democráticos, siquiera conforme a nuestra acepción corriente de democracia, en modo alguno socaba o deslegitima la aplicación de los términos, nociones e ideas spinozistas que nosotros pretendemos hacer. Puede, incluso, que suceda más bien lo contrario.

«Dos conceptos del totalitarismo y otros escritos»

Las nociones de «libertad» y de «semejanza» con Dios o la Naturaleza están presentes en el pensamiento de Spinoza, ya sea de forma explícita o implícita, respectivamente. Es precisamente a partir de esas dos nociones como trataremos, en lo sucesivo, de hacer manifiesto un camino que si bien el mismo Spinoza no tomó, sí que podría seguirse desde sus propios parámetros conceptuales.

El sentido del que Spinoza dota al concepto de «libertad» (que, recordamos, significa para él actuación conforme a la propia naturaleza) es susceptible de ser interpretado de dos maneras igualmente legítimas, a saber: la racional y la social. Puesto que el hombre cuenta con una naturaleza caracterizada tanto por la racionalidad, por un lado, como por la sociabilidad, por otro, cabría interpretar que el hombre es libre tanto cuando actúa conforme a su naturaleza racional, como cuando lo hace conforme a su naturaleza social, y eso —este es el quid de la cuestión— sin que actuar conforme a una implique lo mismo que actuar conforme a la otra. La idea, en resumidas cuentas, es que si el hombre actuase libremente en el sentido de una actuación adecuada a su natura-

leza racional, daría lugar a un tipo de sociedad potencialmente muy distinta de la que resultaría de una actuación humana realizada bajo la concepción de la libertad como adecuación a su naturaleza social. Y ello por la simple razón de que actuar conforme a nuestra naturaleza racional no puede sino implicar libre pensamiento y libre expresión, así como, por añadidura, posibilidad de movilidad social, mientras que, por el contrario, actuar conforme a nuestra naturaleza social no tiene por qué hacerlo y, de hecho, no lo hace, desde luego no respecto a principios como el de movilidad. De este modo, si tomamos el itinerario que representaría la concepción de la libertad como adecuación a nuestra naturaleza racional (itinerario por el que discurre el pensamiento de Spinoza), habremos de concluir que no hay forma de gobierno más afín a dicha naturaleza que la democrática, puesto que aúna racionalidad, esto es, pensamiento y discusión, con unión de individuos y, por tanto, mayor poder-derecho, es decir, mayor semejanza con Dios o la Naturaleza. Pero ¿qué sucede si en lugar de tomar esa vía de corte racionalista tomamos la que concibe la libertad como adecuación a nuestra naturaleza social, igualmente propia de nuestra condición humana y por ende no menos legítima? En ese caso llegaríamos a conclusiones bastante distintas y que son, precisamente, las que aquí nos interesa investigar.

Y es que, basándose en ese, digamos, «itinerario socializante de la libertad» que hemos encontrado en los planteamientos del filósofo holandés, los sistemas nazi-fascistas (de los comunistas hablaremos más adelante) defienden que el individuo solo es libre cuando —siguiendo parcialmente las visiones platónica y hobbesiana—, una vez inmerso en el todo orgánico que es el Estado, ocupa su lugar correspondiente y específico sin salirse nunca de él, es decir, cuando actúa conforme a su naturaleza (social) propia, de acuerdo con la función que tenga asignada dentro del todo del que forma parte. Pretender eludir el rol que a cada uno le ha sido asignado en función de la conveniencia social y de su aptitud natural está, por principio, terminantemente prohibido, en tanto «lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado»²⁶.

Pero hay más. Amén de la doble acepción a que puede dar lugar el concepto spinozista de ade-

²⁶ *Ética*, IV, Prop. XL, p. 333.



cuación con la naturaleza propia, sigue estando presente el no menos relevante término de «semejanza», entendida también como adecuación pero no tanto a la naturaleza propia como a la naturaleza divino-natural. En la segunda parte de este ensayo ya hemos analizado el criterio por referencia al cual es posible decir, siempre dentro de los parámetros spinozistas, que un régimen de gobierno es más o menos cercano, vale decir, es más o menos semejante (y por tanto perfecto) a Dios o la Naturaleza, de manera que no perderemos tiempo aquí profundizando en él. Simplemente recordaremos que se trata del criterio del poder-derecho, al que hemos de añadir el que se desprende de la exposición anterior: el organicismo. De acuerdo con ambos, también es posible fundamentar el planteamiento totalitario, y ello, en este caso, tanto en su «versión» nazi-fascista como, especialmente, en su versión comunista.

Porque es el comunismo el totalitarismo que, siguiendo más el criterio del poder-derecho que el de la disposición orgánica de la sociedad, da cuenta con mayor claridad de ese tipo de acercamiento a lo divino-natural en tanto en cuanto es un tipo de régimen inclusivo, esto es, susceptible de abarcar a toda la humanidad (idea en torno a la que articula de hecho sus pretensiones políticas), susceptible de albergar en su seno a la totalidad de los individuos y, por extensión, susceptible de hacer acopio de la mayor cantidad de poder-derecho posible. Huelga decir que esta posibilidad queda fuera del alcance de los regímenes fascistas o nazis, puesto que, a diferencia de los sistemas comunistas, fijan sus criterios de selección de los miembros del demos en elementos como la raza o la nacionalidad, que no pueden cambiarse como sí puede hacerlo la clase social. Desde este punto de vista del poder-derecho es, en definitiva, el totalitarismo comunista el que mejor se ajusta al referente divino-natural.

No sucede lo mismo desde el punto de vista organicista. Tanto el fascismo como el nazismo propugnan firmemente un acercamiento a la naturaleza inexistente o, al menos, no tan presente ni relevante en el comunismo (más próximo a una mentalidad industrialista y maquinista antes que ecologista), y ello no solo por cuanto creen que dicho acercamiento ha de ser, en su orden y organización, el fundamento, modelo y correlato de la correcta organización social y política del Estado, sino también por cuanto ven al ser humano (al igual que los estoicos y el propio Spinoza) como una parte más de la misma que, en tanto tal, debe integrarse en ella mucho más y mucho mejor de

lo que normalmente lo hace²⁷. Meridianamente claro es el nazismo a este respecto:

“De acuerdo con nuestra concepción de la Naturaleza, *el hombre es un eslabón en la cadena de la naturaleza viva, como cualquier otro organismo*. Por otra parte, *es un hecho que el hombre se ha convertido en dueño de la Naturaleza y que continuará ampliando su poder*. La enseñanza de la Historia Natural puede contribuir a ello. Su tarea no es transmitir solamente conocimientos históricos, *sino aumentar el amor de cada hombre sobre su país natal* [...]”²⁸.

“Reconocemos que separar la humanidad de la naturaleza, de la vida toda, conduce a la propia destrucción de la humanidad y la muerte de las naciones. Sólo a través de una nueva integración de la humanidad en toda la naturaleza puede nuestro pueblo hacerse más fuerte. Ese es el punto fundamental de las tareas biológicas de nuestra época. La humanidad sola ya no es el foco del pensamiento, sino más bien *la vida como un todo*... Este esfuerzo hacia la conexión con la totalidad de la vida, con la propia naturaleza, una naturaleza en la que hemos nacido, este es el significado más profundo y la verdadera esencia del pensamiento nacional-socialista”²⁹.

Y esto por no hablar, aún dentro de la argumentación pro semejanza con la naturaleza, de la defensa acérrima que tanto un movimiento como

27 Aquí las referencias canónicas son, sin duda alguna, las encíclicas papales de León XIII (*Rerum novarum*, 1891) y Pío XI (*Quadragesimo anno*, 1931), legítimas precursoras del «corporativismo» o «corporeísmo» social propugnado a viva voz por el fascismo italiano y, posteriormente aunque en una versión significativamente modificada, el nacionalsocialismo alemán, entre otros.

28 Brohmer, Paul, *Biologienunterricht und Völkische Erziehung*, Frankfurt, 1933, reproducido en G. L. Mosse, *La cultura nazi* (Barcelona, Grijalbo, 1973), pp. 109 y ss. Citado en Hernández Sandoica, *Los fascismos europeos* (1992), Ediciones Istmo, Madrid, 1992, pp. 196-197. La cursiva es añadida.

29 Lehmann, Ernst, *Biologischer Wille. Wege und Ziele biologischer Arbeit im neuen Reich*, München, 1934. Citado en Wikipedia: <http://es.wikipedia.org/wiki/Ecofascismo> [fecha de acceso: 20 de noviembre de 2015] La cursiva es añadida. En este sentido es posible sacar a colación, de modo anecdótico pero interesante, la figura de Martin Heidegger, cuyos «retiros espirituales» a la montaña fueron siempre recordados por muchos de sus alumnos. De estos retiros puede hallarse una somera pero correcta narración en *La conciencia nazi. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich* (Koonz, Claudia, 2003; traducción de Juanjo Estrella, Ediciones Paidós, Barcelona, 2005, p. 65 y ss.).



otro hacen del «principio aristocrático de la naturaleza» presuntamente desvelado por el darwinismo pero presente (o casi) ya incluso en los pensamientos de, entre otros muchos autores anteriores, el mismísimo Spinoza³⁰. También en este caso es el nazismo el que nos ofrece una concepción más radical y vehemente:

“Hemos explicado detalladamente que la aproximación bionómica enseña que los organismos, dentro de un espacio vital, son dependientes unos de otros y dependientes del conjunto total, y que cada uno debe realizar una función indispensable para el conjunto. Cuando se aplica a la comunidad biótica humana, cuando el futuro camarada racial alemán se encuentra unido a la comunidad biótica germana, y cuando tiene en su interior imbuida esta idea de relación de sangre con todos los alemanes, entonces desaparecen todas las diferencias de clases que hemos observado en el pasado, debido a los malos entendimientos, y hace que todos permanezcamos unidos. [...] El concepto eugenésico racial trabaja en la misma dirección (...) Debemos repetir constantemente que *las leyes biológicas que actúan sobre plantas y animales son también aplicables al hombre* (...). De aquí que la enseñanza del proceso de la domesticación de animales y del cultivo de las plantas, pueden preparar efectivamente el camino para el concepto de biología racial. [...] Si el machacar en la ideología de la comunidad biótica crea un sentimiento de pertenecer al propio pueblo y al Estado, la eugenesia racial crea la voluntad de ser fuertes en cuerpo y alma, de crecer y de tener salud dentro de esta comunidad biótica. Es éste el lugar para tratar también, desde un punto de vista biológico, a la familia como un valor positivo, y procurar la mejora del concepto de familia, que ha sido relegado al olvido últimamente por muchos pedagogos modernos. Después de todo, la familia es la más pequeña comunidad biótica, y el germen celular del Estado.”³¹

Así pues, a tenor del criterio organicista, es el nazi-fascismo el tipo de régimen totalitario que mejor se adecúa al modelo que constituye Dios

30 «Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños.» (*Tratado teológico-político*, XVI, I, [189], 10, p. 334. La cursiva es añadida.)

31 *Los fascismos europeos*, pp. 196-197.

o la Naturaleza. En cualquier caso, la conclusión esencial es la misma: el «itinerario socializante de la libertad» spinozista conduce o puede conducir, si no necesariamente, casi, al totalitarismo, bien sea al de carácter comunista (si se hace hincapié en el criterio del poder-derecho), bien al de carácter nazi-fascista (si se hace hincapié en el criterio organicista).

Además de estos aspectos de la doctrina de Spinoza, como son su particular concepción de la libertad y su apego por la semejanza con la naturaleza en lo que a los asuntos humanos toca, fascismo y nacionalsocialismo (así como otros regímenes distintos a estos) han hecho suyas algunas otras ideas que están igualmente presentes en la obra de Spinoza. Por ejemplo, que las ceremonias de carácter religioso (o, más bien, en el caso del fascismo y, sobre todo, del nacionalsocialismo, pseudoreligioso) y la religión misma son sin duda algunos de los medios más útiles y eficaces de cara a (como Durkheim dirá siglos después³²) garantizar la cohesión y estabilidad interna del Estado³³ o que el «mito de la sangre», es decir, el culto a la personalidad del líder (sea este Duce, Führer o Caudillo, entre otras denominaciones posibles), entendido como una suerte de sucedáneo de lo que otrora fuera el derecho a gobernar por posesión de sangre divina, es no menos práctico para realizar dicho fin³⁴.

Pero lo que realmente nos interesa resaltar ahora, por último, son algunas de las nociones que subyacen a toda la argumentación que hemos realizado desde la segunda parte a este punto. En particular, nos referimos a tres: teología política, soberanía y Estado total. Explicaremos brevemente cada uno de ellos.

Teología política, soberanía y Estado total

Partiendo de los estoicos, pasando por san Agustín de Hipona, Eusebio de Cesarea u Orosio³⁵, así 32 Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). En esta obra expone las conexiones entre la política o el Estado y la religión, conexiones en las que esta última (o más bien el mito que ella representa) juega un papel esencial en la consolidación de la identidad nacional y, en último término, nacionalista. Autores posteriores como Carl Schmitt o Rudolph Smend también tendrán en cuenta este importantísimo factor de cohesión social.

33 *Tratado teológico-político*, V, I, [75], 10-20, [76], 10, pp. 161-162.

34 *Tratado teológico-político*, XVII, I, [204], 10-30, [205], 10, pp. 358-359.

35 Entre otros filósofos más modernos como Pascal, Hobbes, Rousseau... Para una referencia a la teología política de estos pensadores, Yves Charles Zarka,



como, por supuesto, por el intitulado (y no por casualidad) *Tratado teológico-político* de Spinoza, pero tomando auténtica y sólida forma con Donoso Cortés primero y con Carl Schmitt y Giorgio Agamben después, la noción de «teología política» se ha convertido de un tiempo a esta parte en un elemento fundamental dentro de la filosofía política, puesto que trata de dar cuenta de los numerosos y en absoluto fortuitos paralelismos existentes entre los ámbitos teológico y político.

En efecto, de una manera o de otra, «en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica», al menos según Donoso³⁶. En este sentido, los procesos de paulatina pero constante secularización que el Estado ha ido protagonizando respecto de la Iglesia (las dos grandes fuerzas que pugnaron durante siglos por el control del poder y, por añadidura, del mundo conocido) han arrastrado consigo remanentes de la época en la que estado e Iglesia aún podían confundirse, revestidos como estaban de agustinismo político.

Es a este respecto de la separación entre Estado e Iglesia, así como, más directamente, de la conformación de aquel como Estado-Nación tras la Paz de Westfalia (1648), como la similitud entre los ámbitos teológico y político tuvo la ocasión de hacerse patente, sobre todo en relación con el renovado concepto de «soberanía», que adquiere en esta época, de la mano de Bodino, su más canónica definición: «la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república»³⁷, poder absoluto único e indivisible que sería al mismo tiempo irresistible por principio y que, tomado en este mismo sentido, quedaba marcadamente analogado a la concepción ontoteológica del Padre, conciliando perfectamente con la doctrina del «principado por derecho divino» y complementándose así el respaldo humano de la condición soberana con una sanción divina justificante de la misma en la línea de autores como, por ejemplo, Robert Filmer, destacado apologeta de esta doctrina³⁸.

«Para una crítica de toda teología política», *Isegoría* 39 (2008): pp. 27-47.

36 Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), Homo Legens, Madrid, 2012, p. 39.

37 Esta definición puede hallarse en su obra *República* (o *Los seis libros de la República*), de 1576. En nuestro caso, la hemos tomado de Schmitt, Carl, *Teología política* (1922), traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Editorial Trotta, Madrid, 2009, p. 14.

38 De quien es obligatorio citar su *Patriarca o el poder natural de los reyes*. Por ejemplo: «Este Derecho Natural del Poder Real queda confirmado por el precep-

tero no será tanto Donoso como Schmitt quien verdaderamente haga manifiesto este fortísimo vínculo entre lo teológico y lo político, definiendo al soberano, por su parte, como «quien decide en el estado de excepción»³⁹, esto es, como quien lleva la voz cantante en un estado de desorden, caos y ausencia de estabilidad en el cual posee la capacidad real de imponerse y dar lugar a una unidad firme que reine sobre lo múltiple y disperso, equiparando dicha capacidad impositiva con el milagro, que no sería, así, sino una manifestación de soberanía divina análoga a la soberanía política y efectuada con idéntico propósito de recuperación o restablecimiento del orden (algo con lo que el mismo Spinoza podría estar de acuerdo). Ello explica, asimismo, que incluso en pleno Siglo de las Luces fuese común el hecho de que «en la teoría del Estado del siglo XVIII, el monarca se identificaba con Dios, y el Estado ocupa análoga posición a la atribuida a Dios dentro del mundo en el sistema cartesiano: (...) [«]El príncipe desarrolla todas las virtualidades del Estado por una especie de relación continua. El príncipe es el Dios cartesiano trasladado al mundo político[»]. La bella disquisición del Discurso del método es un valioso ejemplo de cómo a través de las nociones metafísicas, sociológicas y políticas se transparenta esa identidad perfecta (...) y cómo en todas ellas se postula el soberano como unidad personal y motor supremo”⁴⁰.

Esta visión schmittiana del soberano es importante no solo porque evidencia el carácter especular de la política respecto a la teología, sino porque además nos conduce hacia otro de sus conceptos

to que encontramos en el Decálogo, donde la ley que prescribe la obediencia a los reyes se expresa: Honrarás a tu padre (*Éxodo* 20: 12); como si todo el poder estuviera originariamente en el padre. (...) Si comparamos los derechos naturales de un padre con los de un rey vemos que son los mismos, y no encontramos más diferencia entre ellos que la latitud o la extensión; como el padre sobre una familia, cuida el rey, como padre de muchas, de preservar, alimentar, vestir, instruir y defender a toda la república. Sus guerras, sus paces, sus tribunales de justicia y todos sus actos de soberanía, tienden sólo a preservar y distribuir a todo padre subordinado e inferior, y a sus hijos, sus derechos y privilegios, de modo que todos los deberes de un rey están compendiados en el cuidado paternal y universal de su pueblo». (Filmer, Robert, *Patriarca o el poder natural de los reyes* (1680), traducción de Ángel Rivero Rodríguez, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 57-58.) Asimismo, cabe recordar que el *Primer tratado sobre el gobierno civil* (1689) de Locke está expresamente redactado contra los postulados del Patriarca de Filmer.

39 *Teología política*, p. 13.

40 *Teología política*, p. 45.



clave, como es el del denominado «Estado total», un Estado tan fuerte que es capaz de controlar absolutamente toda esfera, pública o privada, de la vida de sus ciudadanos, los cuales quedan de este modo reducidos a meros sujetos pacientes de la política estatal. A su vez, esta noción de «Estado total» es relevante por cuanto es evidentemente atribuible a los regímenes totalitarios de los que hemos hablado con anterioridad, puesto que si por algo se caracterizaron fue por ejercer su soberanía de modo absoluto, auténticamente irresistible y sin límite, alcanzando cotas de poder inimaginables hasta entonces⁴¹.

Sin embargo, a pesar de las pretensiones de exhaustividad que rezuman los desarrollos de Schmitt, la noción y el concepto de «teología política» han seguido estando presentes en las filosofías más contemporáneas, de entre las cuales destaca la de Agamben por ser, en primer lugar, un antischmittiano (siquiera respecto a su benjaminiana visión del estado de excepción que poco tiene de excepcional⁴²), y, en segundo, un colofón perfecto para nuestro ensayo.

Y es que Agamben, que sintetiza biopolítica (gestión política de la vida, intervención del poder en la vida humana) con política de forma análoga a como convierte el estado de excepción en norma del Estado, habla de la manipulación que ejerce el Estado sobre los individuos que están bajo su regencia como nosotros, siguiendo los mismos planteamientos de raigambre spinozista que hemos empleado hasta aquí, podríamos hablar del dominio de la Naturaleza sobre las especies. Y, en realidad, va incluso más allá al afirmar que las actuales democracias liberales occidentales (que 41 Curiosamente, de acuerdo con la doctrina schmittiana, sería este itinerario socializante y no el racionalista el que desembocaría, precisamente en virtud de su carácter totalitario, en una auténtica democracia («bolchevismo y fascismo son, como cualquier dictadura, antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos»), dando lugar el racionalista, también según el punto de vista de Schmitt, al liberalismo, que a su juicio nada tiene que ver con la democracia. Para mayor pormenorización, Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo* (1923), Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 21.

42 A este respecto, entre la numerosa bibliografía existente, podemos destacar este breve artículo que compara las dispares visiones del estado de excepción en Schmitt y Agamben: <http://www.derecho.uba.ar/institucional/deintereses/teoria-del-estado-federico-torres.pdf> [fecha de acceso: 20 de noviembre de 2015] Hay que tener en cuenta, además, que el italiano parte de los textos de Carl Schmitt (fundamentalmente de *Teología política II*) pero revisitados en clave crítica, desteologizada e inmanentista, bajo el influjo del mesianismo del mentado Walter Benjamin.

conforme a nuestra interpretación serían fruto del «itinerario racionalista de la libertad» que sigue el pensador holandés) no solo han reducido sus objetivos a la gestión biopolítica de los cuerpos de los ciudadanos, sino que ello es compatible con lo que considera que es su íntima esencia totalitaria, prueba de una comprensión teológico-política de la soberanía del Estado que, en tanto tal, no puede sino conducir a ese mismo totalitarismo que, sin embargo, aparenta combatir con su discurso. Esto explica la asimilación que el filósofo romano hace entre dichos regímenes democráticos y el nazi, llegando incluso a situar el campo de concentración, en sintonía con su teoría de la nuda vida -que asemeja al ser humano con el resto de seres vivos en la vida desprovista de toda cualificación que de común tienen, enajenándolos o «desnudándolos» respecto a toda soberanía-, como paradigma de la excepcionalidad hecha normalidad, o lo que es lo mismo: como «*nomos* de la excepcionalidad».

El papel que Schmitt y, sobre todo, Agamben juegan al respecto de nuestro ensayo queda, así pues, más claro: ambos recogen aquellos conceptos -teología política, soberanía y Estado total- subyacentes en mayor o menor grado a los planteamientos de Spinoza y los revivifican en pleno siglo XX o, incluso, XXI, dotándolos de mayor trascendencia si cabe y empleándolos, en cierto modo, para concluir lo mismo que nosotros, a saber: la posibilidad de apoyarnos en Spinoza para interpretar el totalitarismo en su dimensión divino-natural, en la medida en la que dicha semejanza tenga sentido siquiera desde una perspectiva biopolítica similar a la de Agamben.

Bibliografía

- Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), Homo Legens, Madrid, 2012
- Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre* (1992), Tusquets Editores, Barcelona, 1994
- Filmer, Robert, *Patriarca o el poder natural de los reyes* (1680), traducción de Ángel Rivero Rodríguez, Alianza Editorial, Madrid, 2010
- Hernández Sandoica, Elena, *Los fascismos europeos* (1992), Ediciones Istmo, Madrid, 1992
- Hobbes, Thomas, *De Cive* (1642), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2010
- Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político* (1640), Alianza Editorial, S. A., Ma-



drid, 2005

Hobbes, Thomas, *Leviatán* (1651), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2009

Koonz, Claudia, *La conciencia nazi. La formación del fundamentalismo étnico del Tercer Reich* (2003), traducción de Juanjo Estrella, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2005

León XIII, *Rerum novarum* (1891): http://es.wikipedia.org/wiki/Rerum_novarum

Pío XI, *Quadragesimo anno* (1931): http://es.wikipedia.org/wiki/Quadragesimo_Anno

Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo* (1923), Editorial Tecnos, Madrid, 1990

Schmitt, Carl, *Teología política* (1922), traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Editorial Trotta, Madrid, 2009

Spinoza, Baruch, *Ética* (1677), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2009

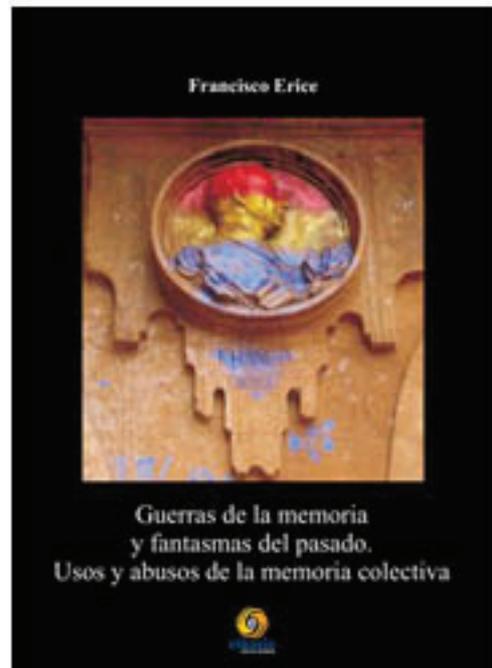
Spinoza, *Tratado político* (1677), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2010

Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político* (1670), Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2008

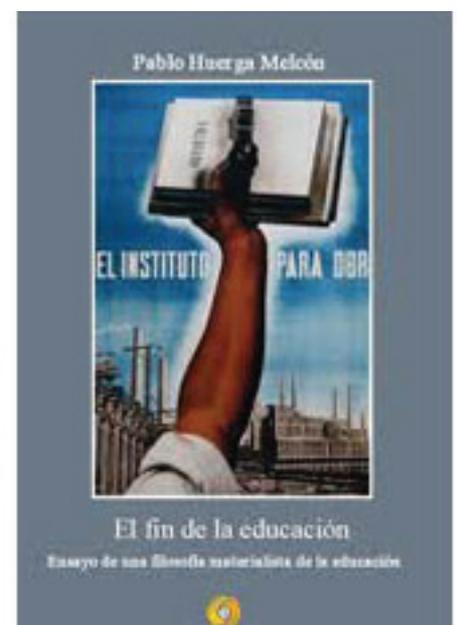
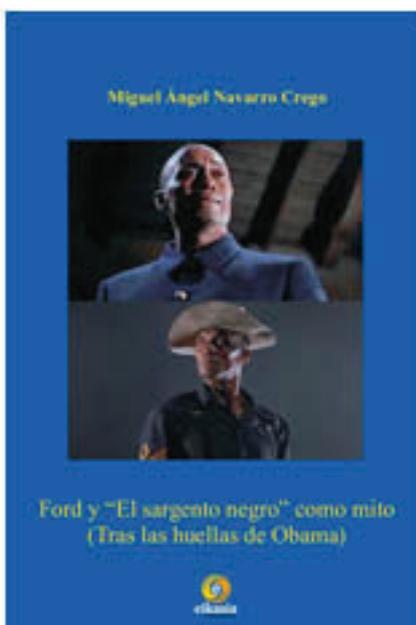
Zarka, Yves Charles, «Para una crítica de toda teología política», *Isegoría* 39 (2008)

<http://es.wikipedia.org/wiki/Ecofascismo>

Torres, Federico. Carl Schmitt y Giorgio Agamben. «Aventuras y desventuras de la excepción». Disponible en: <http://www.derecho.uba.ar/institucional/deintereses/teoria-del-estado-federico-torres.pdf>



U





Primer congreso de pensamiento filosófico contemporáneo «Habermas y el terrorismo. Actualidad de sus comentarios tras el 11-S en el contexto presente»

Noemí Carro Sánchez
universidad de Oviedo

El contenido de esta exposición se centra en la entrevista que realizó Giovanna Borradori, profesora de filosofía en el Vassar College, EE.UU., a Jürgen Habermas en diciembre de 2001, es decir, tres meses después de los atentados terroristas del 11-S. Dicha entrevista constituye parte de la obra *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, publicada y traducida al español en 2003, de Giovanna Borradori, pero también constituye el primer capítulo de la famosa obra de Habermas *El occidente escindido*, de 2006. Por una cuestión de tiempo no me centraré en la totalidad de las preguntas, pero sí en aquellas en que se trata el terrorismo de forma directa.

En *El occidente escindido* Habermas expone dos ideas principales. Primero, su descontento con Europa, que se acrecentará en años posteriores. A ella le recriminará, básicamente, la falta de responsabilidad política para con sus ciudadanos y el resto de ciudadanos del mundo: Europa, es a su juicio, quien debería liderar el cambio hacia un orden cosmopolita, dada su situación privilegiada.

Todas las indicaciones previas de Habermas se dirigen a justificar la segunda parte de la obra, en la que defiende la constitucionalización del derecho internacional siguiendo postulados kantianos, de tal forma que la estructura mundial acabaría siendo de corte supraestatal y cosmopolita en base a un orden jurídico común, sin que los países, sin embargo, perdieran toda su soberanía.

Es en este marco donde hemos de situar los comentarios que realiza Habermas sobre los atentados del 11 de septiembre de 2001 en EE.UU. En primer lugar, Borradori pregunta sobre la relevancia del suceso, es decir, si podría considerarse “un acontecimiento sin igual”, el origen de una transformación radical de “la comprensión de nosotros mismos”¹. Habermas es prudente, entiende que la respuesta a esta pregunta sólo puede darse retrospectivamente. Para él, se podría entender como una ruptura o un cambio de

época si equivaliese a los sucesos que dieron origen a la Primera Guerra Mundial, pero no si, con el paso del tiempo, constituyese solamente una prueba más de la vulnerabilidad de Occidente. Es cierto que los escenarios que pueden tener lugar en el futuro cercano a la realización de la entrevista son múltiples, como él admite, pero sí se puede afirmar algo que resulta evidente: los gobiernos de Occidente han errado.

EE.UU., por su parte, capitaneado por Bush, desarrolla muchas de sus acciones al margen del derecho internacional y prefiere acudir a tribunales militares mientras se opone a la creación de un Tribunal Penal Internacional. Con el tiempo, los abusos perpetrados en la cárcel de Guantánamo desde 2002 y en la de Abu Ghraib de 2004, por poner dos ejemplos, no harán más que probar el acierto de la postura de Habermas a este respecto.

En lo que se refiere a Europa, para Habermas el fallo es total en la “labor civilizadora” que se le supone. Además, en este contexto, China y Rusia tampoco parecen dispuestas a seguir la capitania estadounidense. En conjunto, dice Habermas, si bien es cierto que podrían justificarse las razones para intervenir en Afganistán, también incluso desde el punto de vista normativo —tratándose el régimen talibán de uno tal que oprimía a toda la población y que se negó en su momento a entregar a Bin Laden— la realidad es desoladora: el empleo de la fuerza llevado a cabo por Occidente resulta “moralmente obscuro”².

Algunas características de la novedad de los ataques del 11S se pueden perfilar ya tres meses después, Habermas resumirá cuatro de ellas:

- Primero, es nueva la fuerza simbólica de los objetivos de los atentados. Todos conocemos la relevancia que tenían para el imaginario colectivo estadounidense y occidental las Torres Gemelas.

- Segundo, la presencia de los medios de comunicación convirtió un acontecimiento local, a lo sumo nacional, en algo global, siendo para Ha-

² *Ibid.*, página 16.

¹ J. HABERMAS, *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2009, página 13.



bermas probablemente el primer acontecimiento de la historia universal en sentido estricto.

- Tercero, la particular composición en red de Al-Qaeda no permitía identificar de manera concreta e inmediata al adversario.

- Por último, y como consecuencia de la tercera característica, resultó muy difícil desde entonces para el gobierno estadounidense medir adecuadamente la magnitud del riesgo que corrían los ciudadanos.

Este conjunto de características explicarían por qué las naciones occidentales víctimas de este tipo de terrorismo corren continuamente el riesgo de errar en sus predicciones y llevar a cabo una reacción absolutamente desmedida. Uno no puede evitar aquí pensar cuán actual resulta en este momento la advertencia de Habermas, casi quince años después, dados los sucesos de las últimas semanas, concretamente los atentados de París de noviembre de 2015.

En la entrevista, Habermas procura distinguir el tipo de fundamentalismo detrás de los atentados del 11S como un concepto típicamente moderno. En este sentido, nada tienen que ver el dogmatismo religioso y la ortodoxia con el fundamentalismo. Si es típicamente moderno es porque es el resultado de un error en la interpretación epistémica del mundo: se busca una imposición violenta de una doctrina religiosa concreta que ignora la realidad pertinente, en que la pluralidad de cosmovisiones determinadas por la presencia de la razón, la ciencia y la tecnología es dominante. El fundamentalismo moderno, por tanto, no interpreta erróneamente la realidad existente, sino que la rechaza imponiendo violentamente una nueva cosmovisión: rechaza la modernidad misma.

¿Entonces, cuán vigente es la definición de Habermas dada entonces? Bien, él mantiene que el universalismo al que aspiraban en épocas anteriores las religiones de libro en su afán de conquista es insostenible en el contexto presente, marcado por la secularización de las instituciones y la tolerancia hacia otras religiones en un contexto de respeto al otro. Por tanto, el fundamentalismo propugna básicamente una vuelta a las concepciones premodernas del mundo, lo que no se puede decir de las cruzadas cristianas, por ejemplo. Y es precisamente este proceso de modernización truncado en los países del mundo árabe lo que supondría el caldo de cultivo perfecto para el fundamentalismo.

En palabras de Habermas, el mundo árabe sufre

una “descomposición de las formas de vida tradicionales” que choca directamente con el consumismo que reina en Occidente³. Este consumismo no se entiende simplemente como el acto de compra compulsiva, sino que impregna cada rincón de la esfera pública y privada con su fuerza banalizadora, ofreciendo un discurso radicalmente distinto al que mantiene la tradición de los países árabes. Y, además, el choque se produce de forma totalmente abrupta, dando como resultado una sensación de pérdida mayor aún. De esta forma, el fundamentalismo religioso es en gran medida responsabilidad de Occidente, ya que éste, en su afán globalizador, no ha sabido ofrecer una alternativa que compense esta pérdida, aun cuando se enorgullece de tener como objetivo el respeto a los derechos humanos, al menos en el plano normativo.

Una de las preguntas más interesantes para lo que a nosotros hoy aquí nos atañe se refiere al carácter político del terrorismo. En su concepción del fenómeno, Habermas prioriza los rasgos del fundamentalismo religioso antes que los políticos; no olvidemos que nos situamos en diciembre de 2001 y que nuestra percepción se ha ido configurando y perfilando a lo largo de estos años. Por otra parte, el grupo terrorista detrás de los ataques del 11S no es quien más portadas ocupa últimamente y que muchos podrán tener ahora en mente, sino otro, del cual hablaremos más adelante: ISIS, o Daesh.

Sin embargo, volviendo al carácter político del terrorismo en el sentido habermasiano que, como he dicho, no es el rasgo predominante para él, cabe destacar una cuestión que se mantiene terriblemente al día: “algunos de los terroristas que hoy se lanzan a la ‘guerra santa’”, dice, “fueron hace pocos años nacionalistas seculares”⁴. En los recientes atentados de Francia esta característica sigue vigente. Para Habermas, el nacionalismo secular falla, lo que provoca entre la población simpatizante un sentimiento de decepción generalizado. Esto pudiera explicar entonces cómo gran parte de los miembros de esas sociedades vuelven la vista a la religión, que ofrece un contexto seguro y una legitimación externa para sus ideas nacionalistas; ya no es: tu pueblo es grande, sino: Alá dice que tu pueblo es grande, y la autoridad de Alá es incuestionable. Es curioso cómo con este comentario ya desde 2001 se podía aventurar lo que ocurre en nuestros días con el autoproclamado Estado Islámico. Sin embargo, al contrario de lo que Habermas apunta, el

3 *Ibid.*, página 21.

4 *Ibid.*, página 22.



componente político parece impregnar a un nivel más profundo las razones detrás de los actos de algunos terroristas.

Otra diferenciación relevante que hace Habermas distingue el terrorismo local, poniendo como ejemplo el palestino, y el global, que ejemplifica el 11S. Mientras el terrorismo local lleva a cabo acciones concretas contra objetivos concretos, bajo una forma similar a la guerra de guerrillas, el terrorismo global busca exclusivamente abusar de la vulnerabilidad de las sociedades occidentales, sin tener sin embargo objetivos realistas. Ambos criterios definitorios del terrorismo global son problemáticos. En primer lugar, esta definición de terrorismo global dejaría fuera todos los atentados perpetrados contra objetivos civiles de las sociedades del mundo árabe, que ofrecen el porcentaje más alto de víctimas de los grupos terroristas islamistas detrás de atentados en Occidente. Es decir, el terrorismo perpetrado contra población de los países árabes sería terrorismo local, mientras que el terrorismo perpetrado contra la población de los países occidentales merecería la categorización de global. Probablemente una revisión de los términos más exacta nos llevaría a distinguir, quizá, entre localizado y deslocalizado, sin establecer categorías en línea habermasiana que fácilmente nos sugieran juicios de valor.

Por otra parte, no queda clara la definición de Habermas de “objetivo realista”⁵. Estratégicamente, que un objetivo se persiga a largo plazo o que no sea mensurable de forma concreta no lo convierte en un objetivo poco realista, sino simplemente en algo vago o intangible. Pongamos por ejemplo el objetivo claro de los atentados en Occidente, digamos los de París del 13 de noviembre, perpetrados por ISIS, el autoproclamado Estado Islámico, al que de ahora en adelante me referiré por su acrónimo en árabe latinizado: DAESH.

Dicho objetivo es la eliminación de la zona gris de coexistencia entre la mayoría de la población, de herencia cristiana, y los musulmanes occidentales. ¿Cómo radicalizo el odio al Islam en Occidente y obligo a los musulmanes occidentales a reaccionar frente a ese odio? Consiguiendo que las muertes de atentados terroristas se asocien con el Islam, con el moro, con el árabe, y no con los verdaderos responsables: los mandos del Daesh. Nótese que “Islam” es una religión, “moro” un término despectivo referido a los naturales del norte de África, y “árabe”, original de Arabia. La confusión terminológica es uno de los síntomas y a la vez herramienta de la extensión de ese odio. Otro

⁵ *Ibid.*

de ellos, fácilmente reconocible, es el aislamiento de las comunidades de musulmanes occidentales, rechazados por el resto de la población, además del incremento exponencial que se ha venido dando de agresiones a sus miembros.

Ahora bien, en este contexto, ¿se podría decir que el DAESH no tiene un objetivo realista? Sus acciones son tanto globales como locales, en sentido habermasiano, de acuerdo. Sin embargo, su trayectoria sobre el mapa y las diferentes reacciones de gobiernos y ciudadanos occidentales tras los atentados del 13 de noviembre en Francia no parecen respaldar la idea de que su objetivo sea poco realista. De hecho, parece que consiguen resultados muy tangibles entre dos de sus enemigos fundamentales: los no musulmanes o cruzados, y los musulmanes no partidarios del DAESH, o apóstatas.

Habermas, como hemos visto, no ignora nunca la responsabilidad de Occidente en la situación política en el mundo árabe, es más, la destaca, especialmente en el ámbito económico, aunque no tanto ya en el histórico. En esta línea entiende que, de alguna manera, se puede justificar el uso del terrorismo –Habermas no especifica de qué tipo, dentro de aquellos que distingue– a expensas de un cambio de régimen que alce victoriosos a los que otrora fueran terroristas. Esto ocurriría sólo cuando los terroristas persiguieran de forma realista objetivos comprensibles, como la superación de una situación injusta que les ofrezca cierta legitimidad –es decir, en un contexto de terrorismo local en el que el primer sistema gobernante no respete los derechos humanos y en el que el sistema resultante sí lo haga–. No obstante, dice Habermas, no podría imaginar ningún contexto que pudiera convertir los atentados del 11S en una acción política comprensible y justificable –no olvidemos que ésta sí es una acción de terrorismo global–.

Resulta cuanto menos llamativo que mantenga esta postura, a caballo entre los principios éticos normativos y la realidad, que le lleva a caer en cierta jerarquización del valor de las víctimas de uno y otro terrorismo. En otras palabras, la brevedad de la respuesta de Habermas a esta pregunta crea una ambigüedad peligrosa, más aún a fecha actual. Presumiblemente lleve a cabo esta elaboración teniendo en mente el ejemplo de Palestina, en el que él encuentra cierta legitimidad en las acciones llevadas a cabo por los grupos terroristas. Pero el terrorismo local que se da en el mundo no es únicamente el de Palestina. Terrorismo local es también, por su definición, lo que hace el DAESH



en los territorios que conquista, y sin embargo resulta complicado encontrar justificación alguna a las acciones que comete. Volvemos una vez más sobre el hecho con el que abrí esta exposición: la entrevista se realiza en 2001, y su actualidad ha de ser contemplada en este contexto.

Pertenecen ya al imaginario popular las consecuencias que tuvieron en el mundo árabe los atentados del 11S: Bush, Blair, Aznar, invasión de Irak. Borradori pregunta a Habermas qué sentido tiene interpretar el ataque de 2001 como una declaración de guerra, y él es contundente: ninguno. Es más, es un error, un error con un doble aspecto, tanto pragmático como normativo. A nivel pragmático, volviendo nuevamente a una de las características de los atentados, resulta imposible declarar la guerra a una red oculta. Aun suponiendo que se hiciera, en este caso, la guerra tomaría una forma diferente a la que hasta entonces se haya visto. Sin embargo, la historia de los últimos 15 años en Irak parece respaldar poco esta idea.

A nivel normativo, por otra parte, el error se manifiesta en la interpretación jerárquica de las partes implicadas: los terroristas no son enemigos de guerra, son terroristas; una organización parecida a un servicio de inteligencia, o servicio secreto, pero no a un Estado. Es decir, para Habermas, la guerra sólo puede declararse a otro Estado, circunscrito a un territorio y con una institucionalización de facto: no se puede declarar la guerra a un grupo de individuos esparcidos en diferentes lugares del planeta. Y, aquí, la duda en nuestro presente: ¿puede tildarse de enemigos de guerra, tal y como Habermas los entiende, a los miembros del Daesh, ya que controlan –ilegítimamente– un territorio y poseen una estructura militarizada, o habremos de seguir juzgándolos como organización terrorista en forma de células, herramienta de la que se han servido para perpetrar sus ataques en Occidente?

Las aclaraciones previas en la entrevista de Borradori tienen como objetivo cuestionar la prevalencia de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas. Según observa él, en nuestras sociedades los conflictos y la violencia surgen de perturbaciones de la comunicación, engaños, malas interpretaciones, incomprendimientos, etc., que provocan desconfianza. Esto mismo es extrapolable a las partes implicadas en actos de terrorismo, a pesar de la distancia astronómica entre ambas. El entendimiento entre las partes es posible, pero sólo tendría cabida si se pudieran garantizar las condiciones simétricas que otorga una adopción recíproca de perspectivas en un contexto de diá-

logo.

Esto, el diálogo, que para muchos es inconcebible, es para Habermas sólo improbable en el momento en el que habla, pero realizable. Para resolver el conflicto habría que intentar garantizar esas condiciones simétricas que posibiliten el entendimiento, y para ello habríamos de acudir necesariamente al derecho internacional. Un marco jurídico internacional, global, ideal, al que aspira Habermas continuamente en el desarrollo de la obra *El occidente escindido*, podría garantizar, según afirma la consecución de estas circunstancias en un futuro.

No obstante, en el presente, el marco jurídico apenas es capaz de garantizar intercambios culturales formales en los que los estereotipos siguen perpetuándose: la capacidad de la ONU es extraordinariamente limitada y está supeditada a la decisión despótica de algunas potencias que controlan regímenes políticos de otros países, en clara referencia a EE.UU., independientemente de las razones que lleven a dichas potencias a hacerlo. Si se pretenden conseguir estas condiciones, Occidente no debe sólo pugnar por la construcción de un marco jurídico global, sino que debe asumir su responsabilidad y dejar de achacar al “choque de civilizaciones” lo que en realidad son intereses materiales disfrazados⁶.

Desde luego, el planteamiento de Habermas no pierde actualidad al mantener que EE.UU. debería abandonar su afán controlador y cambiar de parecer respecto a la creación de un Tribunal Penal Internacional. Pero Europa, la gran olvidada de muchos en estos temas salvo para en lo que al recuento de víctimas se refiere, ha de asumir también un rol vital: es ella la que ha de perseguir el renacer de la razón, la libertad y la tolerancia, como una suerte de árbitro entre EE.UU. y los países árabes. Y dicho honor le viene dado por su situación privilegiada: Europa y ninguna otra entidad es el paradigma de la secularización, pues, a ojos de Habermas, no está definida ya por la religiosidad de forma alguna.

En definitiva, si no nos reconocemos como iguales, entre nosotros y frente al otro, si no confiamos, escasas son las probabilidades de alcanzar un verdadero orden cosmopolita regido por ideales de justicia. Ahora bien, si realmente la teoría de la acción comunicativa de Habermas sirve o es ingenua en el contexto presente y aplicado al terrorismo, eso queda para ustedes.

⁶ *Ibid.*, página 25.



Primer congreso de pensamiento filosófico contemporáneo

«Deriva acerca del deseo mimético»

Enrique Suárez Ferreiro

(Doctor en Filosofía y Profesor del IES Llanera)

(I) El título de esta comunicación busca anticipar una limitación en el ponente, y en consecuencia en el asunto del que voy a exponer. En el ponente la limitación es la de dejar claro desde el principio que no soy ni un especialista, ni un estudioso, si no un lector interesado en la obra del recientemente fallecido René Girard. Y como lector interesado interés que me ha llevado a leer casi toda la obra traducida al español, desde *Mentira romántica y verdad novelesca* hasta *Clausewitz en los extremos* si puedo afirmar que en los textos he encontrado elementos importantes para una comprensión de la realidad humana. Además, no puedo tampoco dejar de señalar que 20 minutos es muy poco tiempo para exponer el *sistema girardiano*, si esta expresión tuviese algún sentido; tampoco pretendo escribir un texto que a modo de publicidad les persuadiese de leer la obra de René Girard. Lo que por otro lado sí les invito a realizar, aunque sólo sea para concluir con algo más de conocimiento que “tras lo leído más no, gracias”. Es por eso que en el título he escrito la palabra deriva. Esta la tomo del uso que de la misma hace J.F. Lyotard en *A partir de Marx y Freud*⁷, donde escribe: “Lo importante de un texto no es su significación ... sino lo que hace y hace hacer. Lo que hace: la carga de influencias que detenta y comunica. Lo que hace hacer: la metamorfosis de esta energía ... en otras cosas, otros textos”⁸. Así pues, espero que a partir de las lecturas que realicé de algunos libros de René Girard y de la elección del tópico deseo mimético logre aproximar esa línea de estudio y análisis que inició René Girard⁹.

(II) En una entrevista que realizan a René Girard en 1978 para la revista *Diacritics* y que aparece en el nº 8 habla él de algunas referencias críticas coetáneas al desarrollo de su obra que, pienso, pueden ayudar a aproximarnos, por distancia, a

7 Lyotard, J.F.; *A partir de Marx y Freud*, Fundamentos, Madrid, 1975, pág. 9 y ss.

8 Lyotard, J.F.; op. cit., pág. 10

9 Algunos lugares de referencia son los siguientes: <http://www.renegirard.fr/>, <http://projetgirard.pagespersoorange.fr>, <http://www.xiphiasgladius.es/inicio.html>, <http://www.imitatio.org/home.html>

su proyecto¹⁰:

“Primero ... tentación neomarxista y lukacsiana ... Lucien Goldmann, para quien el deseo mimético era algo exclusivo de un género literario específico, la novela ... Luego hubo una tentación psicoanalítica ... Para el freudismo ortodoxo ... distribuir los fenómenos miméticos entre el complejo de Edipo y el narcisismo... Para el lacaniano ... debía corresponder a la ... *capture par l'imaginaire* y tener sus raíces ... en le stade du mirior ... tentación filosófica y postestructuralista ... puede encontrarse en *Typographie* ... ensayo de Philippe Lacoue-Labarthe”.

Y, un poco después, leemos: “la rivalidad mimética tiene sus raíces en un objeto disputado ... Cuando es imitado un ademán de apropiación, esto significa que dos tienden simultáneamente para tomar el mismo objeto: el conflicto no puede dejar de surgir.”

Esta exposición es ya una reexposición de una trayectoria de estudio que en sus inicios se concretó en fórmulas como esta que podemos leer en el capt primero el deseo *triangular* del primer libro de René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*¹¹: “Don Quijote ha renunciado, en favor de Amadis, a la prerrogativa fundamental del individuo: ya no elige los objetos de su deseo; es Amadis quien debe elegir por él ... En la novelas de Flaubert volvemos a encontrar el deseo según el *Otro* ... Un tercer novelista, Stendhal, insiste, igualmente, en el papel de la sugestión y de la imitación en la personalidad de sus personajes”.

Y el inevitable origen de las tensiones es expuesto poco después: “Para que un vanidoso desee un objeto basta con convencerle de que este objeto ya es deseado por un tercero que tenga un cierto prestigio. En tal caso, el mediador es un rival” y la consecuencia es, pues: “La mediación engendra un segundo deseo absolutamente idéntico al

10 La entrevista aparece traducida en el libro *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona 1984; pág. 202 y ss

11 Cito por la edición española realizada en 1985 por la editorial Anagrama; pág. 9 y ss.



del mediador. O sea: siempre nos encontramos con dos deseos competidores. El mediador ya no puede interpretar su papel de modelo sin interpretar el papel de un obstáculo”.

Tomemos este esquema simplificado y veamos cómo lo usa Girard como esquema de análisis del mundo contemporáneo. Mas para entender su análisis vamos a desviarnos de una manera, igualmente, esquemática y simplista por la obra de un coetáneo: Deleuze, en concreto al *Anti-edipo*¹². Al comienzo de la misma podemos leer: “Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes ... Edipo supone una fantástica represión de las máquinas deseantes”¹³. Esta afirmación cabe leerla como una más entre la muchas realizadas a partir de la Edad Moderna en adelante que consideraban que la coerción, represión, etc. de los deseos humanos era algo que había que superar. Y que esa superación basada en la liberación del deseo en el ser humano permitiría acceder a una época, periodo de más libertad, felicidad, progreso, etc.

Pues bien, en *El misterio de nuestro tiempo*¹⁴ expone: “Los modernos se imaginan siempre que su malestar y sus desdichas provienen de las trabas que ponen al deseo los tabúes religiosos, los entredichos culturales, y hasta en nuestros mismos días las protecciones legales de los sistemas culturales... A medida que el deseo va eliminando los obstáculos exteriores el obstáculo estructural suscitado por las interferencias miméticas, el obstáculo vivo del modelo inmediatamente metamorfoseado en rival sustituye al entredicho ... los hombres se las tienen que ver cada vez más con el obstáculo activo, móvil y feroz del modelo rival, obstáculo interesado activamente en contrarrestarles”.

Muy ligado a este marco de análisis para el mundo contemporáneo está el siguiente. Tan es así que en el texto aparece unas pocas páginas después en un apartado denominado *mímesis de aprendizaje y mímesis de rivalidad*¹⁵: “Lo que es cierto de la cultura en su conjunto lo es también de cada

individuo. Nadie puede prescindir del hipermimetismo humano para adquirir los comportamientos culturales; para insertarse correctamente en la cultura que es la suya. (...) El niño no es capaz de hacer las distinciones entre las conductas no adquisitivas, que es bueno imitar y las conductas adquisitivas cuya imitación va a suscitar la rivalidad... En la sociedad moderna no hay ya tabúes que prohíban a uno lo que está reservado para otro, tampoco hay ritos de iniciación que preparen a los individuos para las pruebas de la vida en común ... [E]n vez de advertir al niño que las conductas imitativas serán unas veces aplaudidas y fomentadas, y otras, por el contrario, desaconsejadas, y que no es posible prever los resultados ni en función solamente de los modelos, ni en función solamente de los objetos, la educación moderna cree resolver problemas promoviendo la espontaneidad natural del deseo”.

(III) Dije al principio que no pretendía hacer un resumen de las principales tesis del proyecto de investigación iniciado por René Girard. También, creo, dejé claro que la exposición realizada arrancaba de un esquema simplificado del tópico *deseo mimético*. Con todo, lo hasta ahora expuesto permite vislumbrar el marco explicativo que ha ido construyendo René Girard a lo largo de su obra. Este, resultado del estudio de diversas fuentes: novela, relatos mitológicos, etc. recoge, pues entiende que constituye el lugar de partida, siempre una situación dinámica que podemos articular en tres elementos interrelacionados: sujetos operatorios, relaciones y objetos. Estas situaciones ponen de manifiesto que el movimiento que se despliega, el proceso al que asistimos cabe afirmar siempre que de suyo es conflictivo. Y la expresión con la que designa esa conflictividad es *crisis mimética*. Así mismo, otra constante coetánea a esas situaciones y sus conflictos es la aparición de distintas formas de ralentizar, disolver, etc. formas que se configuran a partir de un modo previo que acaba por fracasar, y, en consecuencia, procesos de contención, vehiculización, etc. que, cabe esperar y temer que acaben, igualmente, colapsando, fracasando. Es ante esta tesitura que la obra de René Girard nos sitúa ante un doble desafío. Uno, dar con un procedimiento que no colapse. Dos, afrontar la necesidad de evitar las crisis miméticas enfrentando que nunca sabremos de antemano si la superaremos.

Si como acabo de escribir la constatación de la presencia de la triada: sujetos operatorios, relaciones y objetos está ejercida en la escritura girardiana, y esto es así porque está ejercida como

12 El original en francés es de 1972. Citamos por la edición castellana: Deleuze, G. y Guattari, F., *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*; Paidós, Barcelona, 1985, pág. 11 y ss.

13 Deleuze, G. y Guattari, F., op.cit., Paidós, Barcelona, 1985, pág. 12.

14 Girard, René, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca 1982; pág. 322 y ss. El original en francés es de 1978.

15 Girard, René, op.cit., pág. 327 y ss.



herramienta hermenéutica, pienso que aproximarnos a la lectura del texto de Girard, a la lectura de la lectura que Girard realiza del, en concreto, evangelio de Juan atendiendo a cómo usa dicha triada y qué resulta de su uso en términos de acontecimiento social y cultural en el seno de los grupos humanos ante el reto y dilema existencial que supone lo expuesto tópicamente por Girard en términos de deseo mimético, puede permitirnos poner en suspenso [*epoché*] la autopresentación que de sí hace Girard como cristiano y que prejuzga la recepción de dicha lectura.

(IV) La aproximación así propuesta la voy a desarrollar a partir de dos textos¹⁶. En la página 261 de *La violencia y lo sagrado* podemos leer lo siguiente: “la hipótesis de la violencia, unas veces recíproca y otras unánime y fundadora consigue realmente explicar el doble carácter de cualquier divinidad... ‘el más terrible’ y ‘el más dulce’. Ahora bien, el presente que cada comunidad vive es siempre el post-crisis de violencia. De modo en que esos momentos la comunidad asiste, participa, celebra ritos sacrificiales”. Esto son el efecto, el resultado de la superación de la crisis y, para Girard, se basan “en dos sustituciones: la primera viene ofrecida por la violencia fundadora que sustituye con una víctima única todos los miembros de la comunidad; la segunda, única propiamente ritual, sustituye una víctima sacrificable por la víctima propiciatoria”¹⁷. Y, en la pág. 326 y ss. leemos la lectura que Girard realiza del libro de Jonás, texto que expone de manera, para él, muy clara el esquema de la doble sustitución. Pues, expone la secuencia: “violencia mimética -crisis-crisis sacrificial: aparición de víctima sacrificable - sustitución vía: acción azarosa - aparición víctima propiciatoria: Jonás lanzado fuera de la barca”. Así pues, la clave operatoria está para Girard en el par “constitución víctima sacrificable /sustitución vía: /designación víctima propiciatoria”. Y la constatación del gozne que disimula, disfraz, desplaza la violencia fundacional y la reemplaza por la eficiencia del ritual. Por eso, afirma “la teoría de la víctima propiciatoria pretende descubrir el acontecimiento que constituye el objeto directo o indirecto de toda hermenéutica ritual y cultural... Así pues, la tesis de la víctima propiciatoria no constituye una nueva hermenéutica”.

Es por eso que el comienzo de *El chivo expiatorio*, en la página 7, acude a un relato del siglo

16 Textos que cronológicamente se siguen: el primero, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983; y el segundo, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.

17 Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983, pág. 279.

XIV del que afirma: “Y, sin embargo, del relato se desprende una impresión: algo real sucedió”. Ahora bien, ese acontecimiento da paso, en la comunidad a lo que denomina “proceso de mala fe colectiva”. De modo que el poder hoy realizar una lectura de un texto del siglo XIV y decir que expone los estereotipos de una persecución, le lleva a plantearse aplicar ese modo de lectura al corpus de los evangelios.

El resultado de dicha lectura: “Todos los pasajes de los evangelios que hemos examinado se refieren a unos fenómenos de persecución colectiva desacreditados...” de modo que habiendo acontecido la constitución de dicho corpus dispondríamos de una capacidad clara de desenmascaramiento de “representaciones persecutorias y de resistencia a dinámicas de violencia mimética.” Ahora bien, esta efectualidad acontecida en el corpus evangélico no es siempre reconocible: “la mayoría de los investigadores, incluso, cristianos, insisten únicamente en los vestigios sacrificiales. Creen haber descubierto la bisagra entre unos aspectos teológicos del cristianismo sacrificiales y su eficacia social también sacrificial”¹⁸. Mas para Girard lo que el corpus evangélico hace posible es mucho más importante, trasciende, desborda la apropiación eclesial de los mismos:

“Cuando los evangelios nos afirman que ahora Cristo ha sustituido a todas las víctimas, lo entendemos únicamente como sentimentalismo y piedad grandilocuente, mientras que una perspectiva epistemológica es literalmente cierto. Los hombres han aprendido a identificar a sus víctimas inocentes poniéndolas en el lugar de Cristo”¹⁹.

Pienso, por tanto, que la propuesta girardiana, más allá, o al margen de la autopresentación cristiana de sí, hace posible leer, comprender textos de todas las tradiciones y poner negro sobre blanco la arbitrariedades que subyacieron o que puedan subyacer a las soluciones dadas o que se quieran dar a las inevitable crisis de violencia que acontecieron o acontecerán. Gracias.

18 Girard, René, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986, pág. 259.

19 *El Chivo*, pág. 262.



Primer congreso de pensamiento filosófico contemporáneo

Para finalizar, la conferencia de Pelayo Pérez García sobre lo sublime en Marc Richir se convirtió, como se ha comentado, en un auténtico homenaje al filósofo fallecido el 9 de noviembre de 2016. Transcribimos aquí un resumen de la contribución de Pelayo Pérez en honor del Socio Honorífico de la Sociedad Asturiana de Filosofía:

“Resumir la obra del recientemente fallecido filósofo belga, resultaba una tarea casi imposible. Pero se trataba de recorrer los hitos principales de su biografía y de enmarcar su extensa obra, más de 20 libros y de 200 artículos, en dos ejes principales, esenciales diríamos, que faciliten la comprensión de su génesis y de su importancia.

Así pues, una vez expuesta la figura del hombre Richir, dividimos su obra en dos apartados:

1) El primero correspondería a lo que el mismo autor llamó la “refundición de la fenomenología”. Entendiendo con ello su relación constante pero crítica con la fenomenología husserliana, sobre todo con su “eidetismo” y, por tanto, con su concepción de una Subjetividad Trascendental. En este apartado, resaltamos los conceptos de “simulacro ontológico”, de “institución simbólica” y de “epojé hiperbólica”, que Richir retoma de Descartes.

2) Una vez triturados los elementos de la fenomenología clásica, Richir afronta, a partir de la década de 1980, lo que se dio en llamar “la refundición” de la fenomenología, o fenomenología renovada, que se apoya en las investigaciones de Merleau-Ponty, por un lado, y de Pactocka, por otro. Esta renovación, que concluye en una arquitectónica que encuadra en sus diversos registros los elementos triturados y rescatados en su “refundición”, ampliará, liberada del eidetismo y del Ego trascendental, la fenomenología y con ella a la filosofía del presente.

Tanto en uno como en otro apartado, nos guió un solo hilo conductor, el cual atraviesa toda la obra richiriana, y que muestra a la afectividad como motor de “la conciencia fenomenológica”, hilo que con el nombre de lo sublime, dejará ver todo el

enigma de la “condición humana”. Por supuesto, la diferencia muy marcada ya entre imaginación y *phantasia*, el campo fenomenológico inconsciente, los esquematismos, el sí mismo, desajustado en sus experiencia de sí, etc.. fueron, entre otros, elementos y conceptos que enhebraron el recorrido por esta ingente y fértil obra de un autor que, además, estuvo entre nosotros, invitado precisamente por la SAF y la revista *Eikasía*, dejando una huella imborrable que en nuestra intervención intentamos rescatar y homenajear”.

Dos importantes periódicos de Asturias se hicieron eco del congreso. Por un lado, en *La Nueva España* apareció una entrevista con el Presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía titulada “Buscaremos la discusión experta sobre pensadores contemporáneos” (*La Nueva España*, 25 de noviembre de 2015, pág. 64). Por otro lado, en *El Comercio* apareció la noticia titulada “Congreso sobre el pensamiento filosófico” (*El Comercio*, 26 de noviembre de 2015). Ambos artículos están disponibles on line:

<http://www.lne.es/sociedad-cultura/2015/11/25/buscamos-discusion-experta-pensadores/1846479.html>



<http://www.elcomercio.es/culturas/201511/26/congreso-sobre-pensamiento-filosofico-20151126001944-v.html>





ENTREVISTA A MYRIAM GARCÍA, PRESIDENTE DEL CENTRO DE FILOSOFÍA PARA NIÑOS DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS

La Sociedad Asturiana de Filosofía realizó en 2015 una entrevista a Myriam García Rodríguez, cuando aún era la presidenta de la Asociación de Filosofía para Niños del Principado de Asturias. Antigua alumna de doctorado y licenciatura de la Universidad de Oviedo, Myriam García se doctoró en esta última en 2012 con la tesis titulada *La dimensión social de la cultura científica* y, posteriormente, disfrutó de una estancia postdoctoral vinculada al Centro Redes. En el momento de realizar esta entrevista, Myriam García era profesora del IES de La Bañeza, en León. La batería de preguntas que siguen a continuación se confeccionó con la participación de los socios de la Sociedad Asturiana de Filosofía, de la cual Myriam García es socia.

SAF: ¿Cómo surge la idea de la Asociación de Filosofía para Niños del Principado de Asturias?

Myriam García.- Supongo que todo comenzó con la celebración del Congreso *Filosofía y Juventud*, organizado por la Sociedad Española de Profesores de Filosofía (SEPM), en junio de 1985. Allí, Matthew Lipman imparte un seminario al que acuden más de 300 profesores de filosofía de todo el país. Su propuesta gusta y comienza a ser aplicada en las aulas, primero como sección dentro de la SEPM y, a partir de 1992, de manera independiente como Centro de Filosofía para Niños de España. Posteriormente se fueron creando distintos Centros con las idiosincrasias propias de cada Comunidad Autónoma. El de Asturias es uno de los Centros de más corta edad, fundado en 1998.

SAF: Vuestra Asociación lleva casi 20 años funcionando. ¿Cuáles han sido las principales actividades hasta la fecha?

Los primeros años se centraron en aprender a utilizar el método para luego aplicarlo en el aula. A partir de 2008, con la entrada de una nueva oleada de gente joven, empezamos a diseñar nuestros proyectos socioeducativos, aplicados tanto de manera transversal dentro del horario curricular como en actividades extraescolares: el Seminario de Lógica y Lectura Reflexiva o las Jornadas sobre Derechos de los Niños son algunos

ejemplos.

La formación de formadores siguió siendo una constante, y hemos fundado Centros de Filosofía para Niños en la Universidad de los Andes (Trujillo), en la Universidad de Zulia (Maracaibo) y en la Universidad Central de Venezuela (Caracas). Además, impartimos clases en el Diplomado de Filosofía para Niños de la Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Más recientemente, varios socios están participando, bajo el marco institucional de la Asociación, en algunos proyectos interesantes de divulgación de la filosofía a públicos más amplios, como los Cafés Filosóficos de La Revoltosa, dirigidos por Teresa Paz Gil. Además, hemos asumido la Codirección de la nueva *Revista de Filosofía para Niños*, en colaboración con Adolfo Agundez Rodríguez, del Centro de Filosofía para Niños de España y la Fondation Trudeau, de Canadá.

SAF: Parece que vuestra situación en Asturias se va consolidando poco a poco. ¿Tenéis proyectado integraros en redes más amplias?

Es una idea que siempre está presente, y Asturias sería un campo fértil donde empezar a sembrar colaboraciones, ya que destaca por la amplia actividad filosófica, no solo por la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF) sino también por la Fundación Gustavo Bueno o la Escuela de Filosofía y Letras del Occidente de Asturias.

Por supuesto, la Asociación está siempre abierta a que puedan surgir proyectos comunes con otras entidades o asociaciones, no necesariamente de Filosofía para Niños. De hecho, lo hacemos, con Ayuntamientos, Consejos o la propia Universidad de Oviedo, a través de las Prácticas Externas. Lo importante es la identidad de un proyecto común que, al menos en lo que a nosotros respecta, contribuya a mejorar la posición de la filosofía en Asturias.

SAF: En ese hipotético proyecto común, ¿qué papel podría desempeñar la SAF?

En líneas generales, creo que todo lo que tenga



que ver con promover el pensamiento filosófico, desde cualquier edad y hacia nuevos espacios de proximidad ciudadana: cursos formativos, talleres lúdicos, cafés filosóficos, etc. Implantar la filosofía en la vida social de las personas pasa inevitablemente por fortalecer la infraestructura de nuestras asociaciones, y ello se vería muy favorecido con acuerdos estratégicos.

Pensando en proyectos más académicos, sería interesante contar con miembros de la SAF en el equipo de trabajo o comité editorial de nuestra Revista, e incluso para posibles proyectos de investigación en el campo del desarrollo cognitivo, moral y estético. Tendríamos una mejor llegada a profesores y alumnos para ensayar nuestra metodología y probar la eficacia de técnicas y materiales específicamente elaborados para públicos de distintas edades.

SAF: Antes has mencionado la Universidad de Oviedo. Dado que la mayoría de vosotros procede de la Universidad, ¿consideras deseable la vinculación con el mundo universitario?

Sin duda. Tanto para nosotros como para ellos. La Universidad debe refrescarse, sacudirse el polvo de los libros y tratar de responder de manera realista a las necesidades del mercado laboral. Se puede vivir de la filosofía y nosotros somos la prueba de ello. Sería muy útil para los estudiantes universitarios conocer otra manera de enseñar o practicar la filosofía, como la Filosofía para Niños o el asesoramiento filosófico.

Por otro lado, las Prácticas Externas nos permiten acceder a recursos humanos altamente cualificados. Llegan con una base muy sólida y eso se nota a la hora de colocarlos frente a una clase.

Existe, además, un componente emocional. Como bien has señalado, muchos de nosotros nos hemos formado en esta Universidad y nos gustaría que esa vinculación perdurara en el tiempo a través de la creación de una asignatura de Filosofía para Niños o la participación en proyectos de investigación.

SAF: En 2016 Asturias será la sede del XXVII Congreso Iberoamericano de Filosofía para Niños. ¿Qué significa para vosotros?

Sobre todo visibilidad, tanto a nivel nacional como internacional. Esperamos una asistencia aproximada de 100 personas procedentes de distintos lugares de España, Portugal y América Latina (Brasil, México, Colombia y Argentina). Hubo una dura pugna para decidir la sede, pero finalmente

ganó la propuesta de Asturias. Es un reconocimiento a nuestra trayectoria y a la pertinencia de nuestro lema “¿Qué es la Filosofía para Niños? Pasado, Presente, Futuro”. Queremos abrir un espacio de diálogo y reflexión en torno a qué es Filosofía para Niños y cuál puede ser la mejor estrategia de futuro para adaptarnos a los tiempos pero sin perder nuestra identidad. Parafraseando a Kant, se trata de hacernos tres preguntas: ¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me está permitido esperar? Cada día estará dedicado a una de estas tres dimensiones de la realidad de Filosofía para Niños, su pasado, presente y futuro, y todas ellas pueden resumirse en una sola: ¿Qué es Filosofía para Niños?

Para ello hemos apostado por reunir un número significativo de los nombres más representativos de Filosofía para Niños, con tres grandes conferencias de cierre para cada día:

Felix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid): “Filosofía para Niños: Cuando teníamos las respuestas, nos cambiaron las preguntas”

Juan Carlos Bornstein (Universidad de Alcalá): “Tradición e innovación en Filosofía para Niños: aspectos esenciales de la práctica filosófica de Filosofía para Niños”

Carmen Lourerio (Centro de Filosofía para Niños de Galicia): “¿Filosofía? (para, con, contra, de) ¿niños?”

SAF: En tu opinión, ¿cuál es la relevancia de la Filosofía para niños en relación con la situación educativa reglada de la Filosofía en Secundaria?

En la actualidad la filosofía curricular sufre una profunda crisis de popularidad. Los estudiantes no son capaces de ver su utilidad y se reducen sus horas en detrimento de otras materias. Esto es especialmente visible con la última reforma educativa, cuya Ley aboga por formar más el pensamiento empresarial que el filosófico.

Quizá la causa de esta incipiente crisis filosófica resida en la tesis comúnmente aceptada de que la formación filosófica es demasiado abstracta e inútil, y que los currículos plantean como objetivos prioritarios que los estudiantes conozcan los conceptos básicos, los principales enfoques y los autores representativos de la disciplina.

Pero esto no siempre fue así. La filosofía no siempre consistió en el postulado de teorías abstractas ni en la exégesis de textos, sino en el cultivo de un arte de vivir asociado a los problemas más



inmediatos de la vida cotidiana. Esta es precisamente la propuesta de Filosofía para Niños: demostrar que una disciplina supuestamente árida como la filosofía puede ser accesible a distintos niveles y resultar atractiva y útil para la vida.

Los propios estudiantes son los que más demandan esta metodología. Quieren que se les escuche, dar su opinión, aprender a razonar y argumentar. Se les muestra, en definitiva, una forma crítica de pensar donde no todas las opiniones son igualmente válidas: valen más no las del más fuerte, sino las que tienen mejores argumentos a su favor y las que mejor resisten las objeciones del debate.

SAF: Hay dos tradiciones clásicas en Filosofía, la platónica, que sostiene que la enseñanza de la filosofía debe comenzar en la adolescencia, “cuando apunta la primera barba”, y la tradición epicúrea, en la que “nunca se es ni demasiado joven para empezar a filosofar ni demasiado viejo para dejar de hacerlo”. Aparte de alinearse con el epicureísmo que, sin embargo, recluye a la filosofía en el jardín, ¿qué rasgos diferenciales se han producido en la época contemporánea para poder pedir o exigir que se implante la filosofía en las primeras fases de la escolarización?

La mayor parte de los analistas coinciden en que estamos adentrándonos en un modelo de sociedad realmente nuevo, caracterizado por la incertidumbre económica, la nueva configuración de la familia y el desarrollo científico-tecnológico. Desde los primeros años de vida la educación debería prepararnos para comprender las situaciones que nos rodean y buscar respuestas a los retos con los que nos encontraremos. Para esta tarea, la filosofía puede ser un buen camino, ya que tanto por los temas que plantea como por el modo en que lo hace resulta extremadamente efectiva para razonar, interpretar y explicar lo que sucede en el contexto que nos rodea, nos interesa y nos preocupa. Si queremos estudiantes que piensen por sí mismos y no simplemente lo que oyen decir frecuentemente, entonces debemos desarrollar en ellos un modo de pensar y actuar que sea cada vez más riguroso, más consciente y más autónomo. No podemos esperar que un niño que ha crecido entre instituciones irracionales se comporte racionalmente.

SAF: ¿Es la infancia la cuna de los sentimientos del adulto?

Si asumimos que los sentimientos se pueden educar, debemos reconocer también que la infan-

cia es un estadio fundamental pero no definitivo en el desarrollo de una vida adulta sana y madura. En este sentido, Filosofía para Niños recoge la idea de *paideia* y se presenta como un proyecto formativo que promueve el desarrollo íntegro de la persona a lo largo de toda la vida y no solo técnicamente, sino también y sobre todo humana y socialmente. De este modo, se rompe con la clásica división entre la vida cognitiva y la vida afectiva.

SAF: El programa de Matthew Lipman nace en Estados Unidos de América para potenciar las habilidades lógicas, éticas y sociales de los niños. ¿Qué acogida están teniendo esos planteamientos en los países de tradición latina, como el nuestro?

En Iberoamérica, la cantidad de centros, grupos y personas que trabajan en el proyecto de Filosofía para Niños es inmensa, y probablemente sea el lugar del mundo en donde se ha logrado mayor presencia e influencia. Así, encontramos experiencias en países como Colombia, Venezuela, Uruguay, Argentina, México, Brasil, Portugal y, por supuesto, España. Una explicación evidente es la relativa a la situación social, política y económica por la que han pasado o están pasando gran parte de los países de América Latina. Hay que tener en cuenta además que el marco pedagógico, ideológico y filosófico que existía previo al descubrimiento de Filosofía para Niños respondía a esa necesidad de afrontar la consecución de una sociedad más justa, libre e igualitaria. Pensemos por ejemplo en Brasil, uno de los países donde caló con más fuerza el proyecto de Filosofía para Niños, principalmente por las coincidencias y puntos en común entre el planteamiento de Paulo Freire y la propuesta de Matthew Lipman. Y otro tanto podemos decir de la Filosofía de la Liberación de Dussel y su gran desarrollo en Argentina y México. Es decir, existía ya en América Latina una manera de pensar y actuar que logró encontrar en el proyecto de Filosofía para Niños las herramientas, recursos y materiales necesarios para enriquecer y potenciar la tarea ya iniciada.

En el caso concreto de España, debemos remontarnos a la reforma educativa auspiciada por los socialistas. La aprobación de la Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE) en 1990 supuso un estímulo a los deseos de renovación pedagógica, apostando por las corrientes más avanzadas en psicología y sociología de la educación, especialmente el



cognitivismo y el aprendizaje constructivo y significativo. Se trataba, en definitiva, de satisfacer dos pilares fundamentales: “aprender a aprender” y “aprender a vivir juntos”. Ambos pilares conectaban plenamente con la misión de la enseñanza de la filosofía en general y del programa de Filosofía para Niños en particular.

SAF: Según Piaget, hacia los 14 años el niño adquiere la operación de implicación. Si esto es así, ¿el niño reproduce los esquemas del mundo de la cultura o manifiesta una originalidad absoluta?

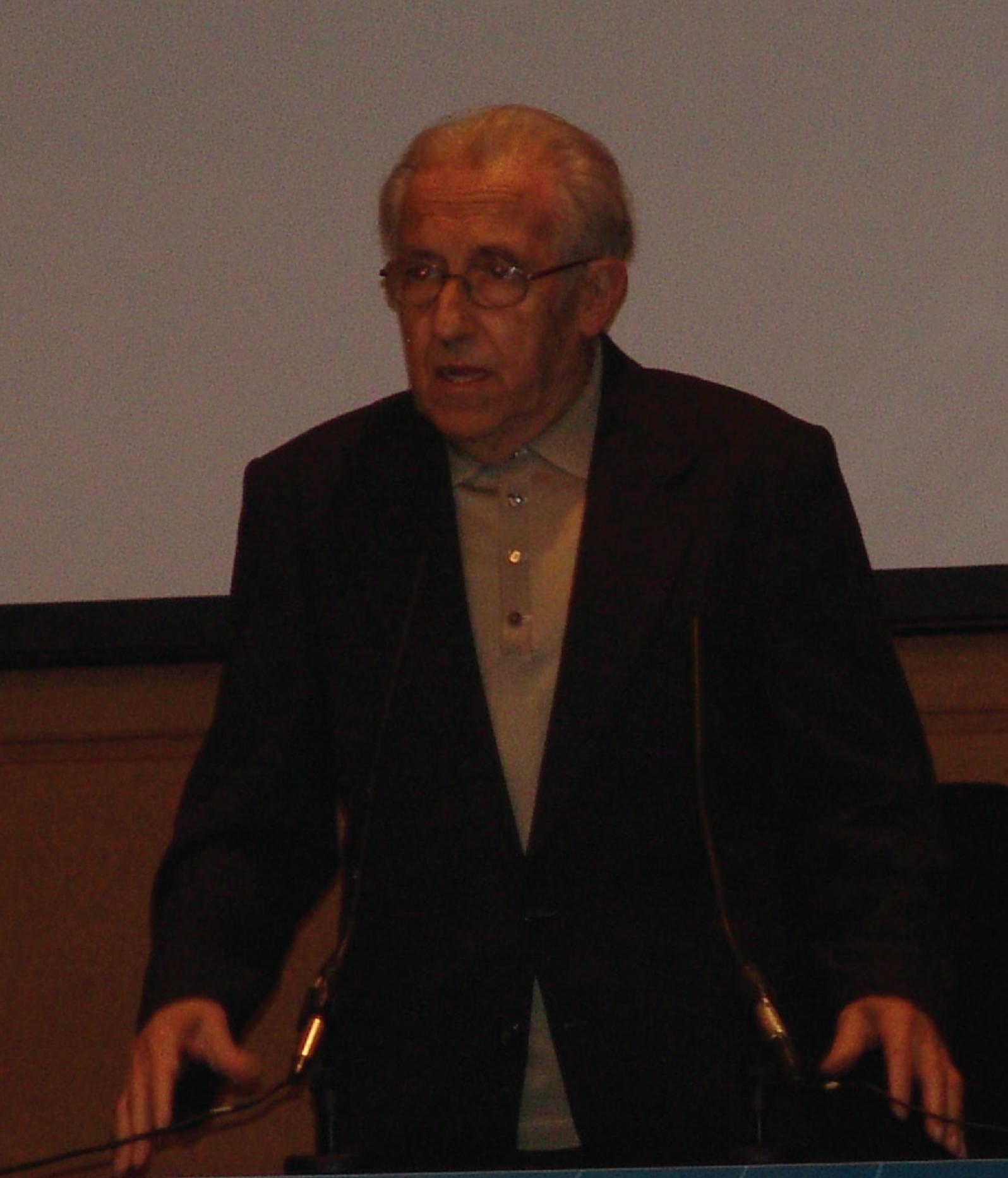
La educación suele ser interpretada o bien como una manera de lograr que los niños se adapten a los valores y costumbres de la sociedad a la que pertenecen, o bien como una manera de liberar a los niños de esos valores y costumbres. Pero plantear el problema de esta manera dicotómica es poco productivo, ya que se reduce a una discusión estéril sobre los aspectos positivos o negativos de la sociedad y cierra la posibilidad de iniciar la investigación filosófica acerca de nuestra responsabilidad y capacidad de acción.

Evidentemente, toda educación implica familiarizar a los niños con lo que la sociedad espera de ellos, pero también es necesario prepararlos para que sean capaces de pensar por sí mismos, evaluar el mundo en el que vivimos y ensayar soluciones creativas para construir un mundo mejor. Lo importante es que el ambiente en el que el niño crece favorezca ese crecimiento creativo. En este sentido, el diálogo en el aula puede ayudar a hacer surgir las ideas que los niños pueden generar, alentando el buen razonamiento lógico y desalentando las incorrecciones de pensamiento.

En cualquier caso, aun cuando aceptemos la presunción de que el pensamiento infantil carece de implicación genuina, habría que asumir que ese pseudo-razonamiento al que se refiere Piaget puede ser característico también de los adultos. En rigor, la variable que distingue a las personas más viejas de las más jóvenes es la experiencia. Al final, si lo que queremos es una educación orientada a formar ciudadanos críticos y responsables, la teoría de los estadios de desarrollo es incompatible. Una perspectiva más saludable es la que sostiene que el niño posee innumerables disposiciones que si se alientan pueden llevar hasta cualquier clase de conducta.

SAF: En el despertar a la mística, ¿los esquemas adquiridos permanecen a pesar de la evolución de su pensamiento? ¿Afecta esto a los planteamientos de la Filosofía para niños?

Antes he comentado que los niños pequeños pueden razonar. El problema es que tienen muy poca información y experiencia. Mientras no conocemos el contexto de un evento puede parecerse algo confuso, y solo cuando descubrimos las conexiones le encontramos sentido. Lo mismo ocurre con las experiencias de la vida. Si queremos que los niños encuentren el sentido, debemos ayudarles. Lo importante es entender que los significados hay que descubrirlos. La información se transmite, los valores se inculcan, pero los niños deben descubrir el significado de sus experiencias por ellos mismos. Piensa por ejemplo en el arte: se puede pintar un cuadro que otros puedan contemplar, pero el sentido que extraiga el espectador no será necesariamente el que el artista puso en él. En lugar de concebir la mente como un recipiente pasivo y vacío que debe ser relleno con información y contenidos para poder ser educado, Filosofía para Niños presupone que el niño es un sujeto activo capaz de involucrarse en una investigación filosófica. La educación deja de ser un proceso de asimilación y repetición de la información para convertirse en un proceso activo que parte de los intereses e inquietudes de los propios alumnos.



Gustavo Bueno (1-9-1924 / 7-8-2016), Presidente de Honor de la Sociedad Asturiana de Filosofía



Izquierda Xunida
Oviedo / Uviéu
Grupo Municipal

II Premio de Ensayo José María Laso, 2016



SAF - Sociedad de Filosofía
 IES La Eria
 C/Regenta 4 33006 Oviedo

Boletín de Suscripción

APELLIDOS				
NOMBRE				
DNI				
FECHA DE NACIMIENTO				
DIRECCIÓN				
C.P.				
LOCALIDAD				
PROVINCIA				
PAÍS				
TELÉFONO PART. FIJO				
TELÉFONO MÓVIL				
DIRECCIÓN ELECTRÓNICA				
ESPECIALIDAD				
PROFESIÓN				
CENTRO DE TRABAJO				
SITUACIÓN PROFESIONAL				
TELÉFONO DEL TRABAJO				
DATOS BANCARIOS	ENTIDAD (código)	OFICINA (código)	D.C. (código)	Nº CUENTA (código)
	ENTIDAD	CALLE	LOCALIDAD	
TIPO DE SUSCRIPCIÓN	Estudiante (25 EUROS)			
ANUAL	Cuota (40 EUROS)			
TEMAS DE INTERÉS				

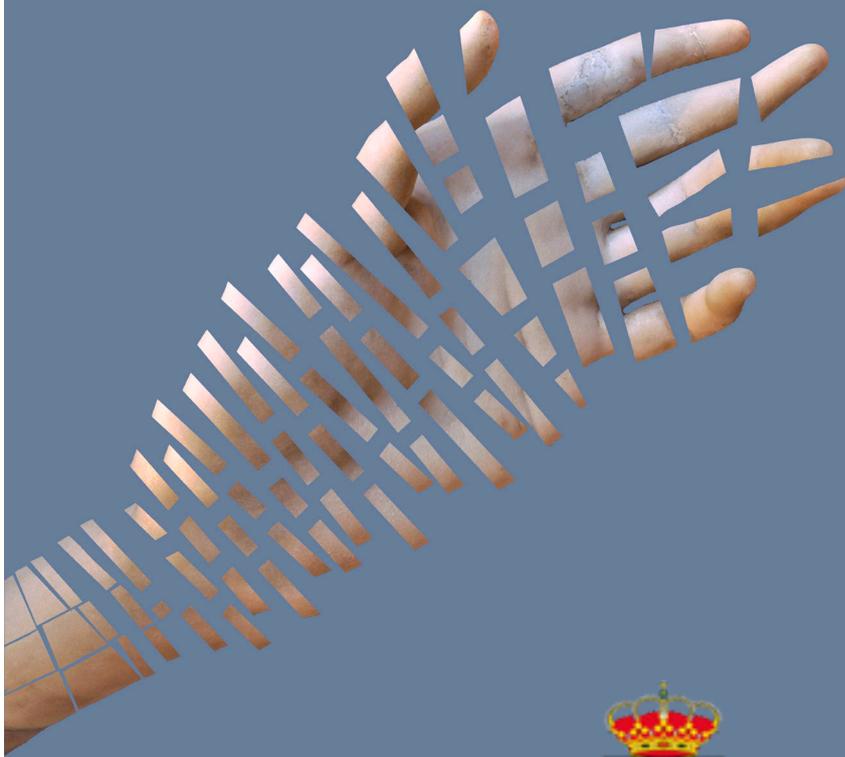
Enviar este boletín a la dirección arriba indicada o a la siguiente dirección electrónica
saf@sociedadasturianadefilosofia.org

En a de de

Fdo.

XV OLIMPIADAS DE FILOSOFIA
y
III OLIMPIADAS NACIONALES
2016

“¿Qué es la belleza?”



Junta General del Principado de Asturias

Gijón, 26 de febrero, fase regional
Oviedo, 15 y 16 de abril, fase nacional



Sociedad asturiana de Filosofía