

El privilegio social y los límites del derecho

Eduardo García Manzano. Universidad de Barcelona

Recibido 15/02/2023

Resumen

En la primera parte del artículo se propone un análisis de la insuficiencia constitucional del ser humano en el contexto de la filosofía griega. Se presenta una crítica al concepto de autarquía y se analiza el carácter contracultural de los movimientos filosóficos del cinismo, estoicismo y epicureísmo. La negación relativa y absoluta de la alteridad son igualmente analizadas. En la segunda parte, se analiza la insuficiencia constitucional desde el concepto de pobreza en el contexto de la orden franciscana y su renuncia a la propiedad. También se hace referencia a los argumentos de los teólogos de la escuela de Salamanca y finalmente se plantea en qué medida el discurso franciscano está presente hoy como discurso político revolucionario. El objetivo general de las dos partes es presentar dos momentos anómalos de nuestra historia filosófica y su posible carácter contracultural válido para una crítica al capitalismo actual.

Palabras clave: insuficiencia, autarquía, contracultura, pobreza, propiedad, capitalismo.

Abstract

The social privilege and the limits of the right

In the first part of the article, an analysis of the constitutional insufficiency of the human being is proposed in the context of Greek philosophy. A critique of the concept of autarchy is presented and the countercultural nature of the philosophical movements of Cynicism, Stoicism and Epicureanism is analyzed. The relative and absolute denial of otherness are equally analyzed. In the second part, the constitutional insufficiency is analyzed from the concept of poverty in the context of the Franciscan order and its renunciation of property. Reference is also made to the arguments of the theologians of the School of Salamanca and finally it is raised to what extent the Franciscan discourse is present today as a revolutionary political discourse. The general objective of the two parts is to present two anomalous moments of our philosophical history and its possible valid countercultural nature for a critique of current capitalism.

Key words: Insufficiency, Autarchy, Counterculture, Poverty, Property, Capitalism.

El privilegio social y los límites del derecho

Eduardo García Manzano. Universidad de Barcelona

Recibido 15/02/2023

§ Primera parte

Vamos a imaginar un entorno social idealizado, en el sentido de ser quizás el más deseable. Podríamos suponer que, en dicho entorno, una de las metas irrenunciables de cualquiera de los individuos integrados en él fuera la de la *autonomía personal*. Esta clase de autonomía sólo sería posible si la principal y más presente actividad de tales individuos estuviera completamente desligada de esa necesidad de trabajar que tiene como objetivo forzado la satisfacción de las necesidades más básicas, orientadas exclusivamente a la propia supervivencia y conservación. Por lo tanto, la otra meta irrenunciable sería la de la *independencia* (personal), justamente, en relación con el trabajo obligado por esas necesidades primarias. Con sólo reflexionar superficialmente sobre la naturaleza de ambas metas, podríamos empezar a suponer la necesidad lógica de una tercera, la cual, como voy a intentar aclarar, generará una problemática nada fácil de resolver: la *autosuficiencia* o, tal y como la designaban los filósofos griegos, la «*αὐτάρκεια*».

Pero antes, vamos a detenernos un poco en las dos primeras, haciendo todo lo posible para apreciar en ellas los aspectos más positivos y deseables.

Que la principal y más presente actividad de cualquier individuo estuviera totalmente desligada del trabajo forzado por la conservación de la mera subsistencia, produciría, siempre que pensáramos en el escenario más deseable, no una tediosa ociosidad sin rumbo alguno, sino la preeminente actividad individual de la *realización personal*. Ahora bien, en esta idealizada comunidad social, tal realización sólo sería concebible a través de la participación de ese individuo en contacto e interacción con el resto de los individuos de su comunidad; por lo tanto, no se trataría de una realización personal estrictamente *individualista*, sino, sobre todo, colectiva o *comunitaria*. Cada lector es libre, en este punto, de imaginar la cantidad y calidad de

las posibles interacciones y actividades sociales que estarían asociadas al fin y al logro de una realización personal como resultado de esa participación social cumplida, teniendo en cuenta, además, el valor que se le daría al *reconocimiento social*, valor muy presente, por ejemplo, en el contexto histórico de la democracia ateniense. El resultado, en todo caso, sería el de la constitución de una comunidad social de sujetos autónomos, liberados, por lo tanto, de su dependencia al trabajo forzado, pero plenamente conscientes de su dependencia con respecto al resto de su comunidad para disfrutar de su propia realización personal. Por lo tanto, ya se podría apreciar aquí el carácter relativo de esa autonomía que no sería resultado, entonces, de una absoluta independencia, sino de una única y exclusiva deseada dependencia, la propia, es cierto, de cualquier especie gregaria, la propia de cualquier animal social y, quizás también, político.

Una vez ha sido expuesta la naturaleza positiva y deseable de esa dependencia, parecería que estaría resuelto el problema o conflicto asociado a la autosuficiencia. Sin embargo, si todos esos individuos hubieran sido liberados del trabajo forzado, no por ello lo habrían sido de su *insuficiencia constitucional*, precisamente por no haber sido eliminada la dependencia vinculada a la forma en la que la primera liberación se habría llegado a producir. Esa primera liberación no habría generado una autosuficiencia real, por muy asociada que estuviera, por ejemplo, en el caso del estamento social más privilegiado de la Atenas democrática, a ciertas cualidades personales de mando y autoridad políticas, ya que dichas cualidades habrían generado, precisamente, la dependencia en relación con los sometidos por ese mando y esa autoridad, esto es, una inevitable relación dialéctica.

Puede datarse el período histórico en el que uno de los grupos sociales más favorecidos por el privilegio de no depender del trabajo forzado, los filósofos, decidió denunciar abiertamente tal privilegio como contrario a la naturaleza humana, de tal manera que nos permitiría inferir, justamente, que los anteriores filósofos —especialmente los que habían desarrollado sus teorías en el contexto de la polis democrática— habrían disfrutado de ese privilegio por insuficiencia, y no por autosuficiencia, entendiendo que su pretendida autonomía habría sido forzosamente dependiente de cualquiera que hubiese sido excluido tanto de la participación en los asuntos políticos como de ese aparentemente positivo privilegio social. Aun cuando

tal privilegio tuviera como objetivo la felicidad y el goce comunitario, es decir, justamente la cara positiva de la dependencia, siempre ligada al reconocimiento social, el hecho de que, para alcanzar tal objetivo, hubiera sido necesaria la exclusión de un número tan importante de sujetos (esclavos, metecos y mujeres), dejaría en evidencia la naturaleza forzosamente dependiente de ese privilegio y, con ella, su palmaria fragilidad, por no hablar de su ausencia de justificación o fundamentación en sentido tanto antropológico como biológico.

En el último caso, se habría dado, muchos siglos después, la no casual y tan interesada impostura intelectual, a partir de la transgresora teoría de la selección natural de Charles Darwin, de generar la especulación ideológica propia del llamado «darwinismo social», según la cual sería lógico esperar que el poder, en una comunidad social cualquiera, estuviera en manos de los más aptos, ya fuera en virtud de su capacidad de agresión y coerción, como de su aptitud vinculada al conocimiento y al saber, lo habitual, en el primer caso, de los totalitarismos, y, en el segundo, de alguna forma política de gobierno ilustrado, siendo el último caso un claro antecedente de nuestra actual democracia representativa indirecta, delegando, supuestamente en manos de unos profesionales de la política, la gobernabilidad de la propia comunidad social. Tal lógica de selección social quedaría cuestionada, mostrando su ideológico relativismo contrario a cualquier pretensión de objetividad científica, por la evidencia aportada desde los estudios etnográficos y por las conclusiones de los análisis propios de la antropología política, desde donde se nos ofrecería, por ejemplo, la *anomalía* de una comunidad —caso referido por el antropólogo Francis Huxley y citado por Pierre Clastres en «La sociedad contra el estado» (Clastres, 2010)—, en la que el líder asumiría la responsabilidad de evitar cualquier clase de insuficiencia material sufrida por cualquier miembro de su comunidad, siendo entonces reconocido el valor de su liderazgo precisamente por tener esa habilidad, llegando incluso, en determinadas circunstancias, a situarse dicho líder en un estado temporal de mayor precariedad que el resto de su comunidad; podría hasta llegar a imaginarse que esa habilidad fuera la esperada en cualquier miembro de una determinada comunidad, de manera que el liderazgo pudiera estar regulado por sorteo y sujeto a límites temporales. Debido a esta clase de anomalía, se debería reconocer que la impostura ideológica del

darwinismo social no superaría ni siquiera la elemental prueba inductiva para obtener una más que cuestionable validez universal.

A estos primeros filósofos críticos de su propia tradición, hay quienes los han considerado como la primera manifestación del fenómeno contracultural de nuestra historia social. Vamos entonces a volver a detenernos para aclarar algunas cuestiones relativas a esta transferencia terminológica aplicada a unos grupos históricos tan alejados de nuestro presente. Para ello, tomaré como referencia algunas ideas y conclusiones de un notable estudio sobre la emergencia histórica del fenómeno contracultural, cuyo título muy expresivo ya nos da a entender cuáles serán los principales referentes de esos movimientos filosóficos de tendencia revolucionaria: *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores* (Miquel Pericás, 2013).

El primer elemento problemático que se nos presenta está relacionado con la caracterización de la organización social en las economías agrarias preindustriales, al inferir que, a partir de esta clase de economía, y según los criterios de la psicología social, se destacarían unos rasgos culturales en la personalidad tipificados como *colectivistas*, en oposición a los rasgos *individualistas*. En el primer caso, se trataría de una personalidad social en el individuo con una clara tendencia «a configurar su identidad subjetiva o concepto de yo integrando las características de los grupos a los que pertenece» (Pericás, 2013: 52); la definición no haría, entonces, referencia únicamente al grupo primario de adscripción —o entorno familiar de origen—, sino también a todos aquellos otros grupos presentes en el desarrollo vital del individuo; en el segundo caso, la personalidad social de orientación individualista nos mostraría su tendencia «a configurar su identidad a partir de rasgos y capacidades personales, del conocimiento adquirido por propia experiencia y de las opciones vitales voluntariamente asumidas» (*ib.*); definición que, en este caso, no nos aclararía el hecho de que esa capacidad para la elección voluntaria de opciones vitales no habría estado conformada únicamente por la propia experiencia, sino también por la influencia de ciertos grupos a los que el individuo habría pertenecido, tanto si esa influencia hubiera sido positiva como negativa. Para atenuar esta supuesta oposición, se recurriría entonces a la teoría de la categorización social, matizando que, incluso desde la orientación individualista, se darían efectivamente numerosas ocasiones para la manifestación de una actitud colectivista o de pertenencia a un determinado grupo,

sin que esta tendencia llegase a dominar la totalidad de la personalidad social, lo que, como ya se ha indicado, justificaría que la autonomía en la elección de opciones vitales no dejara de vincularse a la influencia, tanto en sentido positivo como negativo, de los grupos a los que el individuo hubiera estado asociado. Como consecuencia de lo anterior, tendríamos al menos una característica exclusiva de la orientación individualista, esto es, el valor que alcanzaría, para el desarrollo de una actitud crítica, la influencia negativa de determinados grupos a los que el individuo hubiera estado asociado.

Pero el principal problema que aquí se debería plantear, justamente para el análisis de la actitud tan crítica de los filósofos cínicos, estoicos y epicúreos, frente al privilegio social de una sólo aparente autarquía, sería el de las razones que habrían determinado la devaluación del valor del reconocimiento social que estaría tan presente en la personalidad social de tipo colectivista. La principal razón de este planteamiento sería que, ante esta devaluación, resultaría más probable que se dieran opiniones críticas en oposición a la moral vigente, tal y como la autora del estudio apunta. Pero no menos problemático sería llegar a la conclusión, con relación a la orientación individualista, de que esta se diera, e incluso tuviera su razón de ser, en virtud de esa devaluación del valor del *reconocimiento social*. En este último caso, simplemente podría argumentarse que tal orientación sería capaz de actuar difiriendo la gratificación del reconocimiento social, incluso indefinidamente, pero nunca prescindiendo de que en algún momento pudiera llegar a darse. De hecho, esta última caracterización encajaría perfectamente en nuestra concepción actual de cualquier individuo —o movimiento colectivo contracultural— destacado, que, con sus ideas revolucionarias, se anticipara a su tiempo, mientras realiza su oposición a la moral vigente, generando una brecha que finalmente acabaría extendiéndose en alguna forma de reconocimiento social futuro.

Por lo tanto, la coincidencia, tanto desde una orientación como desde la otra, del reconocimiento social, nos permitiría entender que ese valor no se habría devaluado en sí mismo, sino en los objetivos sociales, integrados en dicho valor, a los que el reconocimiento social prestaría su positiva sanción como los más justos y deseables. Asignarle, en definitiva, a la orientación individualista una independencia frente al reconocimiento social sería mera ficción, dado que, incluso desde esa orientación, lo

que se pretendería sería modificar la naturaleza específica interna del reconocimiento social, no prescindir definitivamente de él.

Por último, y ahondando en la crítica a esta oposición típica de un pensamiento dualista por muy matizado que se presente, cabría destacar que la categorización cognitiva que permitiría distinguir a los miembros del propio grupo —o *endogrupo*— de los de fuera —o *exogrupo*—, también se daría en la personalidad de orientación individualista, pues aquí el endogrupo sería precisamente el propio de todos aquellos que compartieran tal orientación, la cual —debo insistir en ello— no se fundamentaría en una supuesta independencia en relación al reconocimiento social, sino en una radical modificación de los objetivos socialmente reconocidos. Obviamente, tal reconocimiento no se originaría en el grupo que defendiera los objetivos hasta ahora reconocidos, pues tal grupo sería identificado, desde la crítica a esos objetivos convencionales, como el exogrupo, de manera que lo que sí podríamos afirmar sería que la orientación individualista ha de ser interpretada siempre como la propia de un grupo o colectivo minoritario, el cual, lógicamente, no podrá dejar de esperar que en algún momento llegue a perder su característica marginalidad.

Antes de pasar a mostrar la que habría sido la aportación común y más relevante de los filósofos cínicos, estoicos y epicúreos, resulta imposible que no le prestemos una merecida atención al fenómeno de la *esclavitud* en la polis democrática, tomando como referencia la justificación de su supuesta condición natural defendida por Aristóteles.

En cuestiones tan extremas, lo habitual es esperar la crítica que nos situaría como incapaces de capturar, precisamente, la naturalidad de un imaginario social que ya no sería, en principio, el nuestro. Esta crítica, por un lado, vendría a defender la legitimidad de cualquier anomalía social histórica como fenómeno inevitable y, hasta cierto punto, impensable desde ese imaginario social diferente del nuestro; por otro lado, y en una jugada perfecta, se aseguraría la diferencia de nuestro actual imaginario social, en el sentido de ser más evolucionado o de haberse liberado de las oscuras fuerzas del inconsciente colectivo, todo ello gracias al implacable progreso de nuestro conocimiento, guiado por una supuesta racionalidad que habría alcanzado lo universal incluso sobre la multiplicidad magmática de las particularidades y singularidades, así como por una sensibilidad ética que habría superado los límites

endogámicos de la empatía gracias a esa racional universalidad proyectada en un supuesta identidad común de lo humano.

La cuestión no es, aquí, si realmente se ha llegado a desarrollar una racionalidad capaz de abstraer esa condición humana universal, de la que pretendería ser testimonio la claramente insuficiente declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano, ya en pleno periodo revolucionario de nuestra evolucionada modernidad, sino el más que evidente hecho de que tal identidad común de lo humano no traspasara las fronteras culturales de la polis griega, negándole esa condición a los no-griegos, declarados por tal carencia *bárbaros*. La siempre admirada emergencia del universo filosófico griego, en todos sus múltiples aspectos, pero muy especialmente en el político de la democracia, resultaría de esa anomalía epistémica que bien podría describirse como *la incapacidad de pensar la alteridad* más allá de sus propias fronteras. Si realmente nuestra cultura es heredera de la de ellos, también lo es de esa anomalía.

No es mi intención llamar aquí la atención de los autodesignados custodios de la herencia del pensamiento griego, como origen y fuente de la particularidad y supuesta superioridad de la cultura occidental, ya que todos sabemos que el fenómeno esclavista también se dio en otras culturas que no nos proporcionaron el mítico legado de la democracia. Lo increíble es que no se perciba en ese legado, justamente por esto, la nota más característica de la anomalía griega, lo que, como mínimo, nos permitiría detectar —a modo de hipótesis especulativa— un complejo dispositivo de causalidad estructural no directamente asociado a las habilidades veritativas de la *episteme* griega, sino a un subsuelo emocional que, por medio de ese dispositivo, dicha episteme se habría visto obligada a hacer lo posible y más para adecuarlo a la apariencia de una verdad ontológica irrefutable.

La fundamentación ontológica de la esclavitud obligó entonces a Aristóteles a hacer todo lo posible para determinar la condición natural del esclavo; para ello, la relación que se establecía entre amo y esclavo no podía ser el resultado de una convención social, por lo tanto, no podía pertenecer al dominio jurídico —el del *nomos*— producido por el hombre, sino al de los fenómenos naturales —el de la *physis*—, de manera que todo su esfuerzo especulativo se limitó a constatar la existencia natural de una serie de individuos, cuya principal y más clara finalidad, en perfecta coherencia con una episteme de exclusiva orientación teleológica, pero olvidando precisamente la

causalidad estructural original, habría sido la de obedecer y dejarse someter, un impresionante anticipo de ese prejuicio tan característico del darwinismo social futuro que dividiría cualquier comunidad social entre los cualificados para mandar y los cualificados sólo para dejarse mandar. Ahora bien, a pesar de esta arbitraria e interesada distinción, ¿podría al menos considerarse la común característica humana propia de ambos grupos? Aristóteles nos responde, nada más y nada menos que desde su *Ética*, que «el esclavo es un instrumento animado, y el instrumento un esclavo inanimado» (Aristóteles, 1985; EN, VIII, XI, 1161b1-5). Ante una afirmación de esta clase, no es posible matizar, ni atenuar, menos aún disculpar, la evidente cosificación de un ser humano, buscando otras supuestas cualidades, llevada a cabo por la tan contradictoria naturalización técnico-instrumental de la condición del esclavo, dado que aquí simplemente no nos queda otro remedio que aceptar que, tanto para Aristóteles como para la mentalidad griega de entonces, la alteridad del esclavo no existía, de la misma forma que no existía la del *bárbaro* o no-griego.

La innovación capital de la ética aristotélica es producir una distinción y diferenciación entre el ámbito del conocimiento y la esfera de la acción. Conocer lo que es bueno no se identifica inmediatamente a obrar rectamente como en Platón. Entre el pensamiento y la acción emerge el cosmos subjetivo del hombre, el mundo interior donde confluyen las pasiones, los deseos, la voluntad; y donde el hombre a través de la reflexión y la deliberación puede tomar una decisión y comenzar una acción. En consecuencia, el contenido de la moral es endógeno al ser social, el sentido de lo bueno y lo malo depende del conjunto de relaciones que los hombres entablan entre sí; y no puede determinarse *a priori*. Lo bueno en términos éticos es una construcción compleja donde se articulan conjuntamente determinantes psicoindividuales y condicionantes socioculturales. [Rodríguez Zoya, 2009: 80]

Tendríamos aquí un claro ejemplo de esa clase de interpretación que, como ya apunté, nos exigiría, por un lado, no juzgar la oculta irracionalidad de un imaginario social que, en principio, ya no sería el nuestro, y, por otro lado, aceptar nuestra nueva y tan compleja interpretación derivada del progreso de nuestro actual conocimiento sobre los múltiples factores que incidirían en la configuración de una determinada moral. Y la verdad es que la interpretación moderna parece del todo acertada, pero el caso es que, si realmente tuviéramos que reconocer, como innovación principal de la ética aristotélica, esa distinción entre el conocer y el obrar, entonces, paradójicamente,

el propio Aristóteles habría permanecido ciego a su propia innovación al no reconocer, en su contradictorio esfuerzo por justificar la naturalidad de la esclavitud, todos esos elementos pasionales en él mismo y en el resto de su conciudadanos.

Sin más demora, me limito ya a sintetizar la novedad que los tres movimientos filosóficos, aquí considerados, llegaron a aportar. Es indudable que la posición común de todos ellos no puede separarse de los cambios políticos que, entre otras muchas consecuencias, provocaron que la sustancial y siempre imperfecta democracia ateniense degenerase en un modelo ya sólo reconocible por su mera apariencia formal; es innegable, por lo tanto, que estas filosofías, consideradas como la primera manifestación de una oposición radical a una cultura hegemónica, tuvieron su principal razón de ser en una situación de crisis que no habría sido posible percibir en los tiempos de la auténtica democracia anterior, por muy imperfecta que fuera. El estudio al que hice referencia lo detalla de manera pormenorizada, de manera que, si este análisis histórico-social fuera de especial interés para el lector, puede remitirse a dicho estudio para seguir en detalle ese proceso de transformación política que indudablemente facilitó un aumento del escepticismo, así como una notable pérdida de confianza en las instituciones.

Como consecuencia de este aumento en la percepción de la inestabilidad social, nuestros filósofos *contraculturales* dirigieron su principal crítica, precisamente, al carácter artificioso y forzado del entorno social, hasta el punto de que tanto aquéllos que se encontraran en la situación más desfavorecida o marginal, como los que se hallaran en la más privilegiada, serían igualmente considerados víctimas de una «enfermedad en el alma» (Miquel Pericás, 2013: 161), motivada por la influencia perniciosa del propio entorno social. Obviamente, la única solución debería haber sido la obligada promoción de un cambio radical que modificara ese entorno social contrario a la auténtica naturaleza humana. Por lo tanto, lo primero que se tenía que dejar claro era que la supuesta naturaleza humana que había facilitado el desarrollo y la conservación de ese entorno *patológico* no podía ser considerada como la auténtica y verdadera naturaleza humana; de ahí que, para estos movimientos filosóficos, la condición ineludible para llegar a modificar el entorno social fuera, antes que nada, el acceso a la auténtica esencia de la naturaleza humana.

La estrategia, simplificada al máximo, se centró en una característica de la naturaleza humana que ya ha sido aquí presentada, y que ahora formularé como el conflicto o tensión entre el ideal de la *autosuficiencia* y las múltiples dependencias que el propio sujeto se acaba imponiendo para, paradójicamente, alcanzar ese ideal. Dado que ya se ha comentado esta problemática asociada al privilegio social, no volveré ahora a detallar la dualidad positivo-negativa de cualquier forma de dependencia, sino que, simplemente, consignaré la supuesta solución que nuestros filósofos críticos, con sus matices y diferencias, acabaron proponiendo: la máxima reducción posible de esas forzadas e innecesarias dependencias. Ahora bien, si se elimina el mayor número posible de dependencias, esperando con ello alcanzar el ideal de la autosuficiencia, esta no habrá dejado de ser dependiente de esa eliminación, por medio de la cual, además, tampoco se habrá resuelto el auténtico núcleo conflictivo de toda dependencia, esto es, su dualidad interna, su doble carácter positivo-negativo que, por un lado, nos libera y, por el otro, nos encadena.

En consecuencia, podríamos afirmar que ni los que se crearon dependencias para disfrutar de un privilegio social de falsa autosuficiencia, ni los que buscaron disminuir al máximo esa clase de dependencias, lograron explicar la *insuficiencia constitucional* del ser humano; ambas opciones responderían, entonces, a la misma frustración por ese fracaso inconsciente y, por lo tanto, ni reconocido ni asumido. Acaso nos toque a nosotros plantearnos si la característica antropológica de la insuficiencia constitucional sea realmente la que más radicalmente logra definir a la naturaleza humana.

En todo caso, antes de dar por finalizada la primera parte de este artículo, es obligada una referencia a la cuestión de la *alteridad* o, más claramente, a la de su tanto absoluta como relativa negación. La primera distinción que debemos hacer es entre el reconocimiento y la negación de la alteridad. En la negación absoluta, no importa que en el otro se reconozcan cualidades negativas, pues entonces se podría dar una identificación con las negativas propias, sino que no se le reconozca cualidad positiva alguna; de ahí que, en este caso, se le niegue al otro la mínima dignidad de una condición humana. Luego tendríamos la fórmula híbrida, esto es, parte de negación y parte de reconocimiento, en la alteridad relativa, en la que su parte positiva reconocida siempre irá en beneficio de quien proyecte esta clase de alteridad, teniendo, como

ejemplo paradigmático, la alteridad de las mujeres en nuestra sociedad patriarcal, de la cual, obviamente, se beneficiarían los varones de esa sociedad.

En el contexto que aquí se ha utilizado, el de la polis democrática, como entorno de materialidad social, y el de la episteme griega, como dispositivo complejo de causalidad estructural y de reconocimiento de la propia identidad cultural colectiva, la negación absoluta de la alteridad se habría dado más allá tanto de las fronteras de esa polis como de las de esa episteme; por ejemplo, en relación a esta última, es conocida la obstinada resistencia epistemológica griega, en el ámbito de lo numérico, frente a la acción de cifrar la *nada* con el número cero, problema que no fue tal en el caso de la antigua episteme china, al igual que no lo fue en el uso de los números negativos, inexistentes en nuestra cultura durante mucho tiempo, asunto tan instructivo como complejo que fue ejemplarmente explicado en el libro *Imaginario colectivo y creación matemática* (Lizcano, 2009).

Por otro lado, en el interior de las fronteras griegas, la alteridad habría sido obviamente negada en la condición del esclavo, lo que sería congruente por el motivo de que la población esclava era justamente extranjera —muchos de ellos originalmente prisioneros de guerra—, mientras que no habría sido negada, sino simplemente interpretada y relativizada en beneficio del varón-amo de la casa y jefe político de la familia, la alteridad de las mujeres. Cuando, ya en una situación mucho más conflictiva y socialmente heterogénea, aparezca la crítica de nuestros filósofos, la comunidad griega descubrirá una inesperada y supuesta alteridad social, justamente contraria a las convenciones dominantes, en una parte, aun siendo minoritaria, de su propia población autóctona; por lo tanto, el supuesto blindaje de una original comunidad que negaba, más allá de sus fronteras y de su pensamiento, cualquier forma posible de alteridad, se habría acabado resquebrajando, en consonancia con un estado de crisis social y cultural, generando entonces esa supuesta alteridad que, por pertenecer al propio interior, ya no iba a poder ser tan fácilmente negada.

Ahora bien, como tesis principal de esta primera parte del artículo, deberíamos asociar esa inesperada alteridad a una problemática y compleja desviación, esto es, a una nueva anomalía que habría brotado desde la identidad sin alteridad de la comunidad social y cultural griega. Por ello, al hablar, en este caso, de una «supuesta» alteridad, se estaría haciendo referencia a la inevitable ambigüedad propia de

cualquier fenómeno contracultural, en el sentido de que nos será siempre realmente difícil no confundir a la genuina y radical alteridad con ese fenómeno caracterizado por manifestarse como una desviación crítica que conservaría al menos un elemento esencial compartido con aquello que habría sido objeto de su crítica; en el caso aquí expuesto, el elemento común habría sido el del fracaso de explicar la supuesta insuficiencia constitucional en la naturaleza humana —objetivo no presente en la especulación filosófica griega— y el ideal común, alcanzando por muy diferentes y opuestas vías, de la autarquía.

De todas formas, es innegable la creativa originalidad de esa aportación común tan relevante de nuestros filósofos críticos. Pero también lo es que todos ellos —insisto en ello— conservaron un elemento esencial de la cultura social y filosófica a la que se enfrentaron, esto es, el de la meta o ideal de la autosuficiencia humana; una actitud realmente revolucionaria, si lo que propone es una ruptura, debería procurar no ignorar nunca qué clase de elemento compartirá con aquello a lo que pretenda enfrentarse, para así poder no dejar de problematizarlo. Tal vez haya quienes piensen que, debido a esta cuestión y dificultad, la posición auténticamente revolucionaria no tiene lugar, que es, por esta razón, siempre utópica. En este caso, aun cuando esta suposición pudiera llegar a ser verosímil, nos quedaría aún por explicar cómo habría sido posible pensar ese no-lugar.

Por último, y tal y como el lector habrá comprobado, no se ha hecho ninguna referencia, a partir del estudio sobre la emergencia histórica del fenómeno contracultural, a la ética de Jesús, esto es, al pensamiento filosófico original vinculado al cristianismo. Dado que la segunda parte de este artículo estará dedicada, en su mayor parte, a la orden religiosa de los franciscanos, la presencia del mensaje cristiano, al menos tal y como lo interpretó el tan original fundador de esta orden, san Francisco de Asís, está asegurada.

Como síntesis problemática de lo dicho hasta aquí, parecería apropiado un breve comentario sobre una posible crítica a la crítica expuesta: en todo análisis conceptual de naturaleza crítica se corre siempre el riesgo de caer en la ingenuidad de proyectar una supuesta naturaleza *pura*, esto es, no relacional o sistémica, en los conceptos, quizás como herencia de una interpretación simplista del eterno mundo platónico de las ideas. En esta primera parte, el concepto fundamental que ha sido objeto de crítica

ha sido el de *autosuficiencia*, inseparable, por lo tanto, del de *insuficiencia*, acaso como característica esencial de nuestra identidad antropológica. Para criticarlo se ha precisado de otros conceptos afines, tales como el de *autonomía* (personal), el de *independencia* (personal), y, aun cuando no haya sido tratado con la misma profundidad, el que quizás sea el más relevante o significativo, el de *realización* (personal). Ninguno de ellos ha sido analizado a partir de la variable económica, pero se ha presupuesto la diversa y compleja determinación de este factor que, en el contexto de la Atenas democrática, daba lugar a una estratificación social, determinada, sobre todo, por la condición de una autosuficiencia económica, la cual permitía, además, identificar a quien la poseyera como apto para participar en los asuntos políticos, así como se proyectaba, en quien disfrutara de la consecuente independencia económica, una personalidad con las adecuadas cualidades morales.

Cualquiera podría pensar que, si pudiera disfrutar de la meta de la autosuficiencia, todas las dependencias asociadas a esta le parecerían claramente positivas, ya que tal autosuficiencia habría sido resultado de su voluntad y, por lo tanto, del ejercicio de su propia libertad, siendo tanto la voluntad como la libertad los motores esenciales de la realización personal. No viviría, según esta apreciación, esas dependencias de la misma forma el amo que el esclavo, y ni siquiera quizás el esclavo las viviera de forma traumática si con ellas se sintiera protegido frente a la siempre inesperada adversidad del entorno. Así pensaría, en todo caso, el típico amo esclavista ya en la época griega, pues la fundamentación ontológica del esclavo toma esa dirección, la de entender que este, por su propia naturaleza, prefiere las cadenas al peso de la responsabilidad de su propia libertad personal, pues supuestamente carecería de las cualidades para hacer uso de esta. En todo caso, esta cuestión nos revelaría la posible naturaleza asimétrica de ciertas clases de relaciones de dependencia, pero sin que la cualidad asimétrica disminuyera, de hecho, la codependencia habitual en cualquier clase de relación de mutua dependencia.

Ahora bien, si esa voluntad y libertad de los amos se interpretara como una de las posibles características, dentro de la variabilidad potencial intragrupal, más aptas para la mejor adaptación posible al medio social, entonces, ¿no vivirían esos amos con la constante inquietud de que un cambio radical en ese entorno les arrebatase esa posición social privilegiada? Quizás en la época de la democracia ateniense, y quizás

gracias a la fundamentación ontológica de la condición del esclavo, tal eventualidad les pareciera improbable y, sobre todo, impensable, pero, con el transcurso de los siglos, y no por acciones revolucionarias como la francesa, sino como la contemporánea a esta de los esclavos de la colonia francesa de Haití, a la que Hegel le dio la espalda (Buck-Morss, 2013), ¿esa inquietud no se habría convertido en algo menos imposible, impensable e inimaginable?

De todas formas, acepto esta crítica que le otorga a la voluntad —de poder— y a la libertad —sin límites— el valor de situar a quien tenga a ambas en la posición más difícil de ser desplazada, la de la más segura impunidad, por lo que reservo otro lugar, en un futuro artículo, para hacerle frente a esta clase de transgresión permanente de toda posible forma de ley moral o de convicción ética sobre los límites de nuestra antropológica identidad.

Recapitulando: el principal objetivo de esta primera parte del artículo era confirmar la legitimidad de la transferencia terminológica que identificaría a los movimientos filosóficos del cinismo, el estoicismo y el epicureísmo, como un antecedente histórico de nuestros movimientos contraculturales; además, interesaba destacar que, como en el caso de dichos movimientos, en cualquier fenómeno contracultural se da siempre la inevitable ambigüedad, como forma de dependencia dialéctica en relación a la cultura hegemónica, de conservar al menos un elemento esencial compartido con el tipo de cultura a que dicho fenómeno se opondrá.

Por otro lado, se ha procurado destacar que el privilegio social de la autarquía era resultado de una configuración social fundamentada, desde la dimensión ontológica, en el reconocimiento de una alteridad relativa, en el caso de las mujeres, y en el de una negación absoluta de la alteridad en el caso de los esclavos. Aun cuando ambas clases de alteridad sean relevantes para el propósito general del conjunto de artículos que se pretende presentar, destacando que en ambos casos se precisa de un origen estructural basado en la coerción y la violencia, se ha preferido destacar, como «anomalía» del legado del pensamiento griego, su modelo político democrático, entendiendo que esa tan característica nota anómala representa de hecho un desafío para la interpretación racionalista de ese legado, especialmente en el caso de un racionalismo simplista, reduccionista y dualista, el mismo que habría intentado justificar la supuesta oposición entre una personalidad social de tipo colectivista y una de tipo individualista. Por

último, quedaría aún pendiente el seguir cuestionando que la característica de la insuficiencia constitucional pueda ser la nota más reveladora de nuestra identidad antropológica, asunto que seguirá tratándose a lo largo de este y de los restantes artículos.

§ Segunda parte

En esta segunda parte, vamos a seguir prestando atención a la supuesta *insuficiencia constitucional* del ser humano, pero asociada ahora a una pobreza igualmente constitucional, por lo tanto, a un permanente estado carencial al que el ser humano se habría visto obligado, de muy diversas maneras, a hacer frente. Como ejemplos de esa posible respuesta, tomaré varios puntos de referencia. Analizaré, primero, la *pobreza heideggeriana*, a partir de la conferencia titulada, precisamente, «La pobreza» (Heidegger, 2006), realizada por el filósofo alemán en la fecha tan problemática para Europa del año 1945. Pero no afrontaré en solitario la lectura de ese texto, sino que haré uso de la mediación de Giorgio Agamben a partir de su texto «Lo inapropiable» (en Agamben, 2019), desde donde también obtendré una referencia fundamental para esta cuestión, la de un oscuro texto de Walter Benjamin de 1916, pensado como una preparación para un escrito sobre la categoría de justicia. En contacto directo con esta categoría, retrocederemos en el tiempo para analizar el tan anómalo y paradójico *derecho a no tener ningún derecho*, expresión totalmente acertada de Hugues de Digne para referirse al voto de pobreza franciscano (*ib.*:2019). La complejidad conceptual de la renuncia franciscana a la propiedad quedará expuesta por medio de las argumentaciones teológicas de los escolásticos españoles del siglo XVI, especialmente de la mano del fundador de la escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, y la problemática jurídica de una posible distinción entre un *uso de hecho* y un *uso de derecho* nos remitirá a su discípulo, el dominico Domingo de Soto (Zorroza; Lázaro, 2016).

En cuanto a la primera referencia, si el lector tuviera acceso a la edición de Amorrortu editores de este texto, podría acceder a la excelente introducción escrita por el filósofo francés Philippe Lacoue-Labarthe, ya que, si pasara a comentarla aquí, la extensión de este artículo resultaría excesiva. Pero resulta obligado destacar, a partir de esa introducción, que, en el contexto histórico de la conferencia, la derrota del

régimen nazi es inminente y que, tras ella, se producirá la traumática división del territorio alemán. En la parte que le corresponderá al dominio soviético, ya el filósofo alemán parecería identificarse con la reencarnación de un espíritu griego que teme la llegada, desde Asia, de los bárbaros (comunistas); en esa partición se cristalizaría una forma indefinida, anticipo y justificación de la posterior Guerra Fría, de enfrentamiento interno entre hermanos —guerra civil—, en el que el lado comunista representaría la antítesis de un «comunismo espiritual» que no toleraría más que una única verdad, que no toleraría, por lo tanto, forma alguna de alteridad, en perfecta simetría con la intolerancia del comunismo materialista y su negación de cualquier otro posible sistema social. Además, como el pretexto retórico de la conferencia hacía referencia a una cita del poeta alemán Friedrich Hölderlin (1770-1843), que siempre vale la pena volver a citar —«Entre nosotros, todo se concentra en lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos»—, la introducción también destaca las notables diferencias entre ambos contextos históricos, como si su supuesta actualización, llevada a cabo por Heidegger, no estuviera plenamente justificada.

De todas formas, en la parte final de esa introducción, el filósofo francés trata otro asunto mucho más relevante, vinculado a la relación histórica y de conocimiento recíproco entre el poeta Hölderlin y los filósofos Hegel y Marx; y es en esta conexión, sorpresiva al menos en lo que respecta a la relevancia de Marx que Heidegger hubiera preferido no destacar, desde donde el filósofo francés nos trae a la memoria un texto posterior al de la conferencia, siempre con el objetivo de llevar a cabo una lectura política del de la misma.

Por lo tanto, antes de pasar a la interpretación de la conferencia, hay que destacar y, al mismo tiempo, dejar en suspenso, la sólo aparente sorpresa de encontrar una referencia directa a Marx en el texto de Heidegger, «Carta sobre el humanismo», escrito sólo un año después de la conferencia que es nuestra principal referencia. La interpretación heideggeriana de la alienación del ser humano, reconocida originalmente por Marx, tendría su origen en la ausencia de «patria» del hombre moderno, no haciendo referencia al sentido nacionalista de lo patriótico, sino al plano de lo que sería la patria en la Historia del Ser, por lo que la alienación marxista, según Heidegger, denunciaría la ausencia de esa patria «bajo las especies de la metafísica [...] Es precisamente porque Marx, teniendo la experiencia de la alienación, alcanza una

dimensión esencial de la Historia, que la concepción marxista de la Historia es superior a cualquier otra historiografía» (Lacoue-Labarthe, 2006: 77). Obviamente, lo que pretende Heidegger es atribuir a la filosofía de Marx una tesis metafísica, tal y como el autor de la introducción nos advierte, para así poder declarar que «la esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es sólo materia, sino, mucho más, en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como el material de un trabajo» (*ib.*: 78), en clara alusión, citada a continuación, a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

En principio, para Heidegger, y en sus propias palabras,

[...] la pobreza es un no-tener, o sea, un carecer de lo necesario. La riqueza es un no-carecer de lo necesario, un tener más allá de lo necesario [...]. Ser verdaderamente pobre significa: ser de modo tal que no carezcamos de lo no-necesario. Carecer significa, verdaderamente, no poder ser sin lo no-necesario y así precisamente pertenecer sólo a lo no-necesario. [Heidegger, 2006: 8]

Luego, lo necesario será asociado, obviamente, a la necesidad como constricción, mientras que lo no-necesario pasará a ser atribuido a «lo libre», como «apertura» hacia el mundo.

Pues bien, no parecería que fuera un error atribuir a la *carencia* —no poder ser sin lo no-necesario—, y de forma paradójica, la nota más positiva de una *riqueza* que se caracterizaría, precisamente y siempre, por «un tener más allá de lo necesario», ya que, según Heidegger, ser verdaderamente pobre es poder ser no careciendo de lo no-necesario. Parece claro que Heidegger apunta a una supuesta inversión dialéctica, por medio de la cual, la pobreza —como insuficiencia antropológica— se convertiría en riqueza (espiritual), y la riqueza —la que sea, pero nunca la asociada al verdadero conocimiento del Ser— en pobreza (espiritual).

Para llevar a cabo tal inversión, y según Agamben, Heidegger habría transferido la original «pobreza de mundo» del animal, encerrado en sus instintos, a la mismísima identidad antropológica del ser humano, que sería capaz de abrirse al mundo a través del ejercicio de su racionalidad, orientada siempre hacia el desvelamiento del auténtico Ser, como tarea metafísica fundamental. Ahora sería el propio ser humano quien sentiría su insuficiencia constitucional en una pobreza como carencia, por lo que, tal y como Agamben advierte, lo que le faltaría al ser humano no sería «lo necesario, sino

lo no-necesario, o sea precisamente eso 'libre' [...]. Ser pobres, o sea, sentir la falta sólo de lo no-necesario, significa en efecto 'estar en relación con lo que libera' y, por lo tanto, con la riqueza espiritual» (Agamben, 2019: 47), pero —insisto— ese «estar en relación con lo que le libera» debe entenderse estrictamente como una apertura hacia esa ausencia a conquistar representada en lo no-necesario. El principal error de Heidegger, siempre según Agamben, habría sido pretender que la determinación negativa de la pobreza pasara a ser «arbitrariamente» positiva, algo que, insiste Agamben, nuestros referentes de esta parte del artículo, los franciscanos, «se habían cuidado muy bien de no hacer» (Ib.: 48).

En otros términos: según Heidegger, nuestra auténtica riqueza residiría en tomar conciencia de nuestra auténtica carencia o pobreza, la cual no se caracterizaría por la ausencia de lo necesario, sino por la ausencia de lo auténticamente no-necesario, que no sería, por supuesto, la acumulación indiscriminada de riqueza material, sino nuestra siempre esquiva y no desvelada riqueza ontológica espiritual. Ahora, y volviendo a aquella referencia a Karl Marx, podría el lector preguntarse qué habría dicho nuestro filósofo materialista de la «alienación» ante esta tan «espiritualista» inversión de la pobreza en riqueza, más aun teniendo en cuenta que Heidegger lo que está intentando hacer es desprestigiar, de la forma que sea, al tan temido y, según él, «grosero» materialismo de un comunismo que avanzaba hacia su querida Alemania, acaso como reencarnación de la Grecia clásica y patria inconfesada de esa labor histórica de llevar a la humanidad por el recto camino que tiende indefinidamente hacia la riqueza espiritual de todos los pueblos del mundo, con la evidente excepción, tras el genocidio, del pueblo hebreo.

En todo caso —y este es un punto fundamental—, resultaría lógico suponer que esa incesante tarea de apropiarse de lo no-necesario, para así tener la ilusión de la ilimitada disminución progresiva de la propia carencia, habría tenido su auténtica conversión materialista, no en el comunismo, sino en la ilimitada acumulación progresiva de toda forma posible de «riqueza», como principio fundamental de la *religión* capitalista, remitiéndome aquí tanto al análisis sociológico del capitalismo llevado a cabo por Max Weber (2012) como al filosófico-teológico de Walter Benjamin (2015), en los cuales se asocia el capitalismo a una forma secularizada de religión, siguiendo la influencia de

la variante protestante, en el primer caso, y como forma parasitaria del cristianismo, en el segundo.

Sin abandonar aún «Lo inapropiable», no ya como texto de referencia, sino como concepto, considero pertinente presentar un claro referente del pensamiento liberal original, de la mano de John Locke y de una de sus clásicas definiciones de aquello que sí sería, en principio, apropiable, esto es, la «propiedad»:

Cada hombre es propietario de su propia persona, sobre la cual nadie, excepto él mismo, tiene ningún derecho. Podemos añadir a lo anterior que el trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos son también suyos. Luego, siempre que coja algo y lo cambie del estado en el que lo dejó la naturaleza ha mezclado su trabajo con él y le ha añadido algo que le pertenece, con lo cual lo convierte en propiedad suya. [Locke, 2003: 204]

A partir de esta definición ya se puede hacer referencia a la renuncia franciscana de la propiedad y a la mucho más sutil y compleja argumentación sobre esta cuestión llevada a cabo por los escolásticos españoles del siglo XVI, muy próxima al análisis del vínculo entre el dominio común y la propiedad privada, presentando algunas de las tesis del fundador de la escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, y luego, el contraataque al voto de pobreza franciscano por parte de su discípulo, el dominico Domingo de Soto.

Para este propósito tomaré como nueva referencia el artículo «Uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana» (Zorroza, 2016). A la propia descripción de sus autores me remito para presentar sólo alguna de las tesis anunciadas:

- Dios, que es el verdadero señor, creador del mundo y del hombre, entrega a este el mundo para que lo domine pues «todo derecho y dominio que se encuentra en las criaturas es dado por Dios». De esta manera el hombre participa en los trabajos que perfeccionarán la creación y que le den su cumplimiento.
- Dios entrega el dominio sobre lo creado al hombre y sólo a él [...] de ahí se sigue que el hombre «es dueño de todo»; además solamente el ser humano puede ejercer dicho dominio porque es racional y libre.
- Dios entrega lo creado de manera común a todos los hombres, donde «común» no tiene el significado positivo de «propiedad comunal», sino el negativo de «no dividido» y «para uso de todos los hombres».

- El dominio del hombre sobre el mundo es, pues, verdadero dominio; pero al mismo tiempo es un dominio participado, no absoluto: es un dominio que se ejerce no sobre la naturaleza o sustancia de las cosas (sólo al alcance de su creador), sino sobre sus cualidades (y la capacidad de ordenarlas a fines nuevos, sobreañadidos).
- La posibilidad y necesidad de ejercer dicho dominio proviene de que sólo el hombre (una realidad ontológicamente diferenciada del resto de lo creado) es *causa sui*, fin en sí y para sí mismo, dueño de sus acciones, y con ellas dueño de las realidades que se convierten en medios e instrumentos para perfeccionar el mundo y al propio ser humano.

A continuación se nos aclara que, como consecuencia esencial de estas tesis, la libertad humana no estaría directamente asociada a la propiedad, sino al uso y dominio de las cualidades que el ser humano logre extraer de la naturaleza, no reduciéndose, en ningún caso, ese uso a la apropiación y consumo que no diferenciaría al ser humano del animal, sino al «uso de la voluntad» —obviamente racional—, de manera que «el uso introduce a lo real, mediante la acción, en un orden moral que, dado que el ser humano es un ser naturalmente social, se articula de entrada desde una comunidad humana» (Zorroa y Lázaro, 2016: 35).

En este contexto será desde donde, tanto para Tomás de Aquino como para Francisco de Vitoria, se pueda ya hacer referencia a la *propiedad*, justamente, «vinculada directamente a una facultad reconocida por parte de una comunidad, y dependiente de la noción de dominio y de *ius*, derecho sobre algo reconocido o sancionado por leyes, o en el margen de lo que las leyes permiten» (*ib.*). Así pues, el origen de la propiedad respondería al hecho de que «la división de las cosas no fue hecha por el derecho natural», sino que «la división y apropiación de las cosas ha sido hecha por el derecho humano», según el propio Francisco de Vitoria.

Lo realmente sorprendente es que, legitimada de esta forma, la propiedad «ha de responder al fin para el que se instituye: posibilitar el uso común de lo real», para que «la sociedad tenga todo aquello según lo cual los hombres puedan vivir», de modo pacífico y convivencial. Y aun cuando Francisco de Vitoria entienda que, para evitar litigios, sea mejor que tanto la propiedad como los bienes sean de naturaleza

«privada», se debería de poder volverlos «de algún modo comunes en cuanto al uso» (*ib.*).

Antes de tratar ya directamente el asunto del derecho o no-derecho, asociado a cualquiera de las realidades representadas en los conceptos explicitados en la reflexión filosófico-teológica (dominio, propiedad y uso), quisiera primero plantearle al lector algunas cuestiones más mundanas. Por ejemplo, en el caso de que su economía le permitiera comer en un restaurante, quizás el lector se preguntara de quién sería propiedad, por ejemplo, ya el primer plato. ¿Del cocinero que ideó la receta que quizás no sea el mismo que la ha cocinado? ¿O acaso de quien o quienes hayan participado en cocinarlo y presentarlo para entregárselo a nuestro comensal? ¿O, ya que lo va a acabar pagando, del propio comensal? Y si resultara que, después de la frugal comida, nuestro lector se dirigiese a una inmobiliaria con la intención de comprarse un humilde estudio de no más de cuarenta metros cuadrados, entonces, una vez comprado, quizás se preguntara si también habría comprado la original propiedad de ese estudio, la cual acaso perteneciera al arquitecto que lo ideó desde su cabeza y habilidad técnica, además de haber pagado el equivalente del valor económico de la propiedad de todo el aparato técnico —maquinaria y operarios— que permitieron llevar a cabo el proyecto original presentado inicialmente sólo en papel ¿Acaso también, en el precio de compra de ese humilde estudio, se habría incluido el pago por la parcela o espacio material —suelo urbano— sobre el que se habría edificado el inmueble, distribuido por plantas con sus correspondientes estudios? ¿O acaso sólo la parte proporcional equivalente a las dimensiones de su estudio? ¿Y quién sería entonces el propietario original de ese espacio, el ayuntamiento de su ciudad, la empresa inmobiliaria, o el antiguo propietario de la tierra, quizás de cultivo, antes de ser considerada como propiedad urbana edificable?

En realidad, la diferencia relevante, al menos para aquellos ilustres teólogos, entre ambos ejemplos, se reduciría al hecho de que, en el caso de ese primer plato —y del menú íntegro— al entregarlo al comensal para su uso personal, vendría implícita la propiedad y el dominio total sobre la misma, debido a que tras su uso y consumo, esa realidad-propiedad-menú desaparecería, mientras que en el caso de que lo entregado al uso personal no desapareciera en su consumo —que sería lo propio del estudio que permanece mientras se usa—, podría entonces separarse el dominio de la propiedad,

es decir, el dominio total de esa propiedad no estaría implícito en su correspondiente uso.

Así pues, y siguiendo a quien intentó sistematizar el pensamiento original franciscano y gran general de la Orden Franciscana, san Buenaventura, la *pobreza* franciscana se habría caracterizado por el hecho de «dejar las posesiones terrenas en cuanto al dominio y propiedad, y respecto del uso, no rechazarlo por completo, sino estrecharlo» (Zorroa y Lázaro, 2016: 37), por lo que no se tendría como propio nada, ni en sentido individual ni colectivo, limitándose entonces sólo al uso de las cosas necesarias —el *usus pauper*, moderado por la virtud de la pobreza—, pero nunca su dominio o propiedad. Ante esa actitud, desde fuera de la orden franciscana, se llegó incluso a dudar sobre la existencia real de la pobreza, y el primer momento culminante del enfrentamiento con la curia romana quedó bien representado en el intento del papa Nicolás III de disminuir esa disputa con la distinción entre el *uso de hecho* y el *uso de derecho*, la cual, para el discípulo de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, resultaba «más fácil de decir que de entender».

En el fondo, la estrategia del dominico de Soto se limitaría a distinguir entre un sentido amplio y uno específico del «dominio», indicando que, en el último caso, no se darían restricciones en el uso, de manera que aquí la propiedad permitiría, por ejemplo, no sólo usar y consumir la cosa, sino también venderla, defenderla en un juicio o legarla; de esta forma, el sentido amplio del dominio, del que dependería el habitual uso franciscano, en el que sólo se aceptaría la facultad sobre la cosa —y, por lo tanto, un uso restringido a esa facultad—, pero no la propiedad, reduciría el voto de pobreza franciscano al siguiente símil, referido por el propio dominico:

Y así, de la misma manera que una persona, al invitar a sus amigos a un banquete, no los hace dueños de los manjares y bebidas con que se prepara la mesa, ni les autoriza para apoderarse de estas cosas y llevarlas a sus casas, sino que sentados comen de ellas [—continuando, por si el asunto no estuviera aún claro—] [...] de esta misma manera, el Papa invita todos los días a los Hermanos, autorizándoles solamente para comer, beber y vestir, etc. Y así, si el Papa les quita de su presencia estas cosas, no les causaría injuria ninguna, ni podría considerársele ni ladrón ni atracador, sino como dueño que toma lo que es suyo. [*Ib.*: 40 y n. 69]

Luego, lógicamente, ofrece su propio ejemplo «inmobiliario», obviamente análogo al precedente.

Finalmente, y tal y como puntualizan los autores del artículo de referencia, el dominico, al ahondar exclusivamente en la distinción conceptual del *dominio*, para así delimitar las cuestiones del *uso* y de la *propiedad*, evita comprometerse con la tesis que distinguiría un posible doble uso —natural y político—, o con la que establecería una distinción entre el uso de hecho y el de derecho, como herramientas conceptuales para resolver la cuestión franciscana en su dimensión antropológica, que es la que aquí realmente nos interesaba.

En síntesis: ni la pobreza heideggeriana, ni las respuestas de los teólogos al radical voto de pobreza franciscano, nos van a facilitar un nuevo análisis de esa *insuficiencia constitucional* del ser humano. Nos tocaría, por lo tanto, pasar a la referencia de Walter Benjamin, volviendo a la mediación de la lectura de Agamben, a partir del texto original de 1916 —«Apuntes para un trabajo sobre la categoría de justicia».

Como ya nos advierte Agamben, en este texto no se menciona directamente a la pobreza, pero, sorprendentemente, se define a la *justicia* como «la condición de un bien que no puede devenir posesión [...] es el bien a través del cual los bienes se vuelven sin posesión» (Agamben, 2019: 48), matizando Agamben que el último término en alemán —*besitzlos*— también puede traducirse como «pobre». La principal inferencia sería, entonces, que la justicia se opondría a la virtud, ya que, si esta designa la categoría ética de lo debido, en el sentido de una acción moral libremente asumida, «la justicia designa la categoría ética de lo existente» (*ib.*), identificando, lógicamente, lo existente con el significado ontológico de un estado del mundo independiente de la voluntad humana, el cual se caracterizaría, justamente, por aparecerse como «inapropiable» y «pobre». Es entonces a partir de esta revelación ontológica —y en Benjamin también teológica—, que Agamben tiene la convicción de lograr una definición positiva, esta vez no arbitraria, de la pobreza, como la relación que cualquiera de nosotros puede tener con uno de los posibles *inapropiables* del mundo, sintiéndose fascinado por el hecho de que esa relación, definida por Benjamin en el término «justicia», habitualmente asociado al universo de los derechos, no pueda ser capturada por el dispositivo del Derecho.

Pasa entonces a ejemplificar esta clase de relación con tres ejemplos: el del *cuerpo*, y su análisis fenomenológico con la ayuda de Edmund Husserl y de Edith Stein, siguiendo las investigaciones de estos sobre cómo es posible la empatía si no podemos

tener la conciencia originaria del otro, ni la de su sensibilidad ni la de su cuerpo, pero también con ejemplos más mundanos que hacen referencia a cómo nuestro cuerpo nos obliga a prestarle atención, nos guste o no, asunto sobre el que el lector es libre de imaginar lo que prefiera. Luego, como siguiente ejemplo, analiza la tan ambigua relación con nuestro *lenguaje*, derivando el asunto hacia cuestiones de estética y estilística poéticas que Agamben tan bien domina, pero ofreciendo también, como caso más mundano, el de la relación con nuestra lengua materna, posesión ciertamente íntima y emotiva, pero que nos viene impuesta desde fuera y a la que nos tenemos que acostumbrar, en relación a sus limitaciones y potencialidades, a través de un proceso de aprendizaje que es cualquier cosa menos voluntario. Finalmente, Agamben nos muestra nuestra fascinación en la contemplación del *paisaje*, el cual, obviamente si es natural, no ha sido creado por nosotros, de manera que no nos puede pertenecer.

Recapitulando: con la ayuda de Agamben, al menos se nos habría aclarado la existencia de un ámbito no-jurídico, asociado, precisamente, a lo *inapropiable*, de manera que, en vez de plantearnos la cuestión del *derecho a no tener derecho*, mejor sería plantearnos la de los *límites del Derecho*, empezando a entrever —y este sería otro punto esencial— una de las múltiples estrategias, integradas en el dispositivo cultural del capitalismo social actual, que no sería otra que la de transgredir esos límites de forma indefinida, con el objetivo, obviamente, no de aumentar el número de derechos de los ciudadanos universales, sino el de legitimar, para el capitalista explotador, el derecho a obtener beneficios económicos incluso de esos «inapropiables», entre los que se encontrarían, más acá de los ejemplos de Agamben, también los recursos naturales más básicos y comunes para la subsistencia humana.

Para llegar ya a las conclusiones de esta segunda parte, me he tomado la libertad de hacer uso de dos referencias más, con el muy problemático objetivo de intentar averiguar si, en nuestra actualidad, el mensaje franciscano está siendo objeto de una efectiva actualización. Primero, me he remitido al libro del teólogo suizo Niklaus Kuster, *Francisco de Asís. El más humano de todos los santos* (2003); y en segundo lugar, al libro del poeta Álvaro Pombo, *Vida de San Francisco de Asís* (2015), en cuya última reedición se incluye un prólogo «político» del propio autor.

El teólogo Niklaus Kuster, en la tercera parte de su libro, ofrece una serie de textos del *Pobrecillo*, donde el inolvidable santo aborda cuestiones que, para el autor del libro, resultan esenciales en nuestra época:

[...] la idea del éxito, la esperanza para los enemigos, la convivencia de las religiones, la sima entre ricos y pobres, los peligros inherentes a la Iglesia, el trato de la sexualidad y las relaciones, y un decálogo para la creación y la hermana Muerte. [Kuster, 2003]

No voy a comentar cada uno de esos textos ni lo que el autor del libro comenta sobre ellos, pues, según el tipo de lector de este artículo, no todos le resultarán tan esenciales; pero, para mantener la fidelidad al «espíritu» del artículo, y estando del todo convencido de que será claramente de interés para el lector, sí comentaré el epígrafe que tiene como referencia el texto «Mi manto es un préstamo», titulado «O cuando el más pobre se convierte en referencia».

Comentaré también el prólogo «político» del libro del poeta Álvaro Pombo, pero sin tomar en consideración su militancia política. En principio, con esta referencia buscaba algún ejemplo político de una posible actualización del mensaje franciscano; dado que el poeta cree detectar una pretendida actualización de ese mensaje en un partido político que no es el suyo —Podemos—, y en cuyo programa político el asunto religioso es considerado cuestión privada, sobre la que el Estado no debería intervenir ni a favor ni en contra, la proyección franciscana que el poeta cree ver sería entonces una anomalía, y su intención no es otra que la de normalizar esa referencia para demostrar su imposible puesta en práctica en el ámbito supuestamente profesional de la clase política. Prefiero, porque este no sería el lugar apropiado, mantenerme al margen del ideario político del partido en el que Álvaro Pombo milita, y centrarme únicamente en esa normalización como impracticabilidad de la referencia franciscana en ese otro partido que, no casualmente, originariamente se definía como la manifestación organizada de lo que fue esa otra anomalía, rompiendo temporalmente la resignada rutina política de muchos ciudadanos españoles, que fue el «espíritu» de la indignación en el movimiento ciudadano del 15-M.

Pues bien, el texto del «manto» es en realidad una muy breve narración del encuentro entre San Francisco y un «pobre»:

En otra ocasión, al volver de Siena, se encontró también con un pobre. El Santo dijo al compañero: 'Es necesario que devolvamos el manto al pobrecillo, porque le pertenece. Lo hemos recibido prestado hasta topar con otro más pobre que nosotros'. El compañero, que advertía cuánto lo necesitaba el compasivo Padre, se resistía a que, negligente consigo, se cuidara de otro. 'Yo no quiero ser ladrón —le replicó el Santo—; se nos imputaría a hurto si no lo diéramos a otro más necesitado'. Desistió aquél, éste regaló el manto (2 C 87). [Kuster, 2003: 451]

Según nuestro teólogo, esta incesante tarea franciscana de ayudar siempre al más pobre, la estarían llevando a cabo, en la actualidad, ciertas organizaciones no gubernamentales, así como hermanos y hermanas franciscanas en «los barrios bajos del hemisferio sur» o en una «callejuela» de Zúrich «entre drogadictos»; pero no alcanzaría tal labor la radicalidad de la anomalía franciscana, en la que, aquel que da al pobre, muchas veces acaba más pobre que el primero, algo que, si el lector aún lo recuerda, nos llevaría a aquel ejemplo etnográfico, presentado en la primera parte, del líder indígena que cuidaba que nadie en su comunidad padeciera por falta de lo necesario, quedando el propio líder, en algunas ocasiones, más pobre que el resto de los miembros de su comunidad.

En el caso del prólogo de Álvaro Pombo, el número de referencias, a lo largo de su lectura, aumenta exponencialmente dejando entonces muy poco espacio para que sea el propio poeta quien hable, aunque finalmente lo hace, aun inseguro y titubeando. Así, después de mencionar el origen asambleario de ese supuesto partido heredero del 15 M, y de mencionar al filósofo Antonio Gramsci, el cual definía el marxismo como «la filosofía de la praxis, como el humanismo absoluto de la historia», añadiendo luego otra cita del filósofo italiano —«como la historia es la autocreación del hombre, su única realidad es la del hombre»—, se indigna por la ausencia, en una más que improbable actualización del mensaje franciscano en el marxismo, de la relación con Dios, y acaba finalmente por decidirse preguntándose a sí mismo si lo que está queriendo decir, «en serio», es que «el franciscanismo originario es un marxismo que se ignora a sí mismo, y que los círculos de Podemos son círculos político-religiosos de origen, o de estirpe, franciscano» (Pombo, 2015: 20).

Donde sí ve una clara actualización franciscana sería en la Teología de la Liberación, o en la figura de, según él, cualquier «revolucionario romántico» —cuestión sobre la que habría tenido una opinión muy diferente el gran pensador cristiano y nada

«romántico» Ivan Illich—, pasando luego a referir la idea de una «metafilosofía» de la mano de Henri Lefebvre, filósofo sin duda relevante en el ámbito marxista francés, incluido el Mayo del 68 —cuestión sobre la que habría tenido una opinión muy diferente el tan heterodoxo comunista Pier Paolo Pasolini—, pero sólo para constatar que estaríamos «ante una revolución romántica inspirada en Marx, inspirada en el cristianismo, inspirada en Francisco de Asís» (*ib.*: 23), y así concluir con la siguiente cita del filósofo alemán de la «utopía», Ernst Bloch: «el verdadero nacimiento no se encuentra en el principio, sino en el fin». En fin...

Sinceramente, no creo que sea necesario mostrar el hilo conductor oculto en esta casi interminable sucesión de citas y referencias. Como tampoco es necesario tratar en profundidad el asunto del acceso de ese partido que no es el suyo, Podemos, al interior —para utilizar justamente una metáfora pasoliniana— del Palacio, y su posterior asentamiento parlamentario, facilitado por ciertos cambios estructurales, alejándose entonces de las interminables rutinas assemblearias, básicamente ineficaces por la falta de un apropiado aprendizaje dialéctico en las bases con serias dificultades para las síntesis que permiten ir avanzando, lo que le habría permitido al prologuista trazar una analogía con la que fue la definitiva institucionalización, en el interior de la Iglesia, de la Orden Franciscana.

¿Qué podríamos entonces decir de estas dos últimas referencias? Pues que, lamentablemente, la complejidad antropológica y social de la cuestión franciscana estaría muy lejos, remotamente lejos, de estas dos tan «pobres» actualizaciones intelectuales. En cuanto a la actualización pragmática del mensaje franciscano, nada bueno que decir, pues no es casual que el teólogo suizo busque esa actualización en los «barrios bajos» del hemisferio sur y, como mucho, en esa sombría «callejuela» de Zúrich, como si, en el resto de su «rica» Suiza, los hermanos y hermanas franciscanas no tuvieran nada que hacer. Luego, al encaminarnos hacia una parte de ese hemisferio sur, esto es, la actual España política, donde la actualización del mensaje franciscano no podría darse —a las pruebas judiciales me remito— a través de la actual reivindicación de ese mensaje como «honestidad» en la propia clase política, lejos de verlo, ya sea para celebrarlo como para desprestigiarlo, en alguna nueva fuerza política, de la que cabría al menos esperar una cierta «honestidad» intelectual, dada su afiliación académica, la radicalidad del mensaje franciscano estaría, en realidad, más

próxima al ejemplo de una comunidad indígena, por lo tanto, lejos, muy lejos, de nuestra tan «desarrollada» realidad social, cultural, económica y, sobre todo, tecnológica, pues aquella primera «indignación» ciudadana ahora habría quedado reducida, no a escombros, pero sí a la siempre virtual participación en las principales plataformas digitales de comunicación social tan conformista como solipsista, donde el «ego» virtual acaba ocupando siempre mucho más espacio que el «nosotros» real.

Sin embargo, y afortunadamente, algunas de las cuestiones teológicas sobre la propiedad nos han mostrado una sutileza y complejidad que luego será simplificada, tal y como lo muestra el ejemplo de John Locke, siendo esta tendencia a la simplificación una de las estrategias, por parte de los teóricos del capitalismo, para ocultar procesos y mecanismos de dudosa legitimidad teórica. Además, aunque de entrada no resulte evidente, la cuestión de *lo inapropiable*, tan felizmente descubierta y tratada por Agamben, es un buen anticipo de una clase de relación que el ser humano, por su aún inexplicada insuficiencia constitucional, debería de seguir pensando y analizando con urgencia y en profundidad, esto es, la relación *ecológica*, no sólo la vinculada a cualquier paisaje regalado, sino también al propio y ajeno cuerpo y lenguaje.

Recapitulando: en esta segunda parte se ha querido destacar la anomalía que habría representado el radical pensamiento religioso de san Francisco de Asís, no sólo por su voto de pobreza, sino por la no menos radical renuncia franciscana a cualquier forma de propiedad. Ha sido a partir de esta renuncia que se nos ha planteado la cuestión de la necesidad de dilucidar unos límites en el ámbito del derecho, tomando como referencia el concepto de «lo inapropiable» de Giorgio Agamben. La anomalía, aquí, no estaría representada por el intento franciscano de situar a la naturaleza humana más allá del derecho, sino por la exigencia del reconocimiento de un umbral crítico o zona límite en el supuesto ilimitado pensamiento racional occidental que pretende fundamentar la legitimidad político-jurídica del modelo capitalista actual, así como su actual producción tecnológica y su tendencia a una colonización global sin alternativa posible. En este sentido, frente a la dinámica del capitalismo, como religión laica que promueve no sólo un ilimitado consumo de bienes y recursos sin restricciones de ningún tipo, sino además una dinámica de expropiación y apropiación igualmente ilimitadas, la conclusión principal es que debería resultarnos tan necesario como

urgente que el pensamiento filosófico del presente recuperase, actualizara y descubriera su propia excepcionalidad como anomalía frente a una ilegítima y ya intolerable normalización de lo insostenible.

Bibliografía

- Agamben, G. (2019), *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Madrid, Adriana Hidalgo Editora.
- Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea*. Madrid, Gredos.
- Benjamin, W. (2015), «El capitalismo como religión», en *Katatay*, vol. X, n.º 13-14. Buenos Aires, pp. 187-190.
- Buck-Morss, S. (2013), *Hegel, Haití y la historia universal*. México, FCE.
- Clastres, P. (2010), *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Virus.
- Heidegger, M. (2006), *La pobreza* (Ph. Lacoue-Labarthe, intro.). Buenos Aires, Amorrortu.
- Kuster, N. (2003) *San Francisco de Asís. El más humano de todos los santos*. Barcelona, Herder.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (2006), «Introducción», en M. Heidegger, *La pobreza*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Lizcano, E. (2009), *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona, Gedisa.
- Locke, J. (2003), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires, Losada.
- Miquel Pericás, E. (2013), *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos*. Estella (Navarra), Verbo Divino.
- Pombo, A. (2015), *Vida de San Francisco de Asís y un prólogo político*. Barcelona, Ariel.
- Rodríguez Zoya, L. (2009), «Propiedad y esclavitud en el pensamiento económico de Aristóteles. Génesis del bios económico», en *Revista Científica de UCES*, vol. XIII, n.º 1, pp. 67-91. <<http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/handle/123456789/747>>, [10/02/2023].
- Weber, M. (2012), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Alianza.
- Zorroza Huarte, M. I. y Lázaro Pulido, M. (2016), «Uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana», en *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, n.º 11, pp. 23-51. <<https://cauriensia.es/index.php/cauriensia/article/view/XI-EMO1>> [10/02/20213].

