

43

Año XXII
Enero-Junio 2021
ISSN 1665-3319

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

- JOSÉ ALEJANDRO MENDOZA Tovar Síntesis de la historiografía filosófica sobre la Modernidad en el siglo XVIII novohispano
- LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE Sloterdijk *Dies irae*
- ANA MATÍAS RENDÓN El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio

Dossier: Nuevas perspectivas fenomenológicas...

- CELIA CABRERA Sobre el sentido y las motivaciones de la autodeterminación en la ética de Husserl
- IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ Tenemos razón para rebelarnos...
- MICAELA SZEFTTEL Emociones, comunidad y cultura...
- ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO Husserl y la construcción del yo ideal...
- KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES Cuerpos de la pandemia en Perú...



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DIRECTORIOS

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Raúl Cárdenas Navarro
Rector

L.E. Pedro Mata Vazquez
Secretario General

Dr. Orépani García Rodríguez
Secretario Académico

M.E. en M.F. Silvia Hernández Capi
Secretaria Administrativa

Dr. Hector Pérez Pintor
*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Marco Antonio Landavazo Arias
Coord. de la Investigación Científica

Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

Dra. Ireri Rivera García
Secretaria Administrativa

Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez
*Jefe de la División de Estudios
de Posgrado*

Dr. Federico Marulanda Rey
Coordinador de Publicaciones

Instituto de Investigaciones Filosóficas *Luis Villoro*

Dr. Eduardo González Di Pierro
Director

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
*Coordinador del Programa
de Doctorado en Filosofía*



Consejo Editorial

Marco Antonio López Ruiz (IIF-UMSNH)
Adán Pando Moreno (FF-UMSNH)
Víctor Manuel Pineda Santoyo (FF-UMSNH)
Ana Cristina Ramírez Barreto (FF-UMSNH)
Adriana Sáenz Valadez (FF-UMSNH)

Directores

Federico Marulanda Rey (FF-UMSNH)
Alfonso Villa Sánchez (IIF-UMSNH)

Editor

Bernardo Enrique Pérez Álvarez (IIF-UMSNH)

Director fundador

Mario Teodoro Ramírez Cobián (Emérito-UMSNH)

Corrección, maquetación y cuidado de la edición

Cristina Barragán Hernández (FF-UMSNH)

Diseño de portada e interiores

Laura de Montanaro

Devenires, Año xxii, Núm. 43, Enero-Junio 2021

Publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia Núm. 403, Centro Histórico, Morelia, Michoacán. C.P. 58000. Tel. (+52) 44-3312-6816 a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. (+52) 44-3327-1799. Editor responsable: Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez (bernardo.perez@umich.mx). Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN (impreso): 1665-3319, ISSN (en línea): 2395-9274, todos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Este número se publicó en línea el 15 de enero de 2021.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

- Síntesis de la historiografía filosófica sobre la Modernidad
en el siglo XVIII novohispano
JOSÉ ALEJANDRO MENDOZA 9

- Sloterdijk *Dies irae*
LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE 45

- El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio
ANA MATÍAS RENDÓN 69

***Dossier:* Nuevas perspectivas fenomenológicas sobre ética y filosofía social desde América Latina**

- Presentación
ESTEBAN MARÍN ÁVILA 107

- Sobre el sentido y las motivaciones
de la autodeterminación en la ética de Husserl
CELIA CABRERA 113

- Tenemos razón para rebelarnos: Subjetividad, violencia y vulnerabilidad.
Jean Paul Sartre y el proyecto de una fenomenología crítica
IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ 143

- Emociones, comunidad y cultura: Una lectura de la dimensión
intersubjetiva de la afectividad a partir de la fenomenología de M. Henry
MICAELA SZEFTEL 167

- Husserl y la construcción del yo ideal. Esbozos de un análisis
ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO 195

- Cuerpos en pandemia en el Perú.
Reflexiones desde la fenomenología de Merleau-Ponty
KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES 217

Miscelánea: Notas

La fenomenología en México según Leopoldo Zea HÉCTOR APARICIO	245
La filosofía práctica en el segundo renacimiento JOSÉ LUIS MORA	263
En el seno del mundo. La literatura como lugar de la conciencia reflexiva EDUARDO PELLEJERO	289
Investigar a Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XXI OLGA MARTHA PEÑA DORIA GUILLERMO SCHMIDHUBER DE LA MORA	301

Reseñas

Kojin Karatani, <i>Transcrítica. Sobre Kant y Marx</i> MAURICIO BEUCHOT PUENTE	317
José Antonio Mateos Castro y Mario Díaz Domínguez (Coordinadores), <i>La dimensión hermenéutica de la razón en la filosofía</i> ERNESTO CABRERA GARCÍA	321
José Manuel Cuéllar Moreno, <i>La Revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artifice oculto del PRI</i> RAÚL TREJO VILLALOBOS	329
Mauricio Beuchot Puente, <i>La filosofía del pragmatismo</i> LUIS GABRIEL MATEO MEJÍA Y SILVIA ANDRELI DÍAZ NAVARRO	335

Colaboradores

Sobre los autores y autoras	345
-----------------------------	-----

Artículos



SÍNTESIS DE LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA SOBRE LA MODERNIDAD EN EL SIGLO XVIII NOVOHISPANO

José Alejandro Mendoza Tovar

alejandro.caute@gmail.com

Resumen

La filosofía del siglo XVIII en la Nueva España ha sido objeto de una buena cantidad de estudios en los que el principal problema que se plantea es el tema de la Modernidad filosófica novohispana. Hay una historiografía que se ha consolidado en torno a esta temática, sobre la que es posible realizar una síntesis acerca de sus resultados exegéticos que ya se han convertido en tópicos historiográficos de la filosofía en la época colonial en el México del setecientos. Dicha síntesis apunta a la Modernidad como “eclecticismo”: recepción de ideas modernas en una filosofía predominantemente escolástica.

Palabras clave: escolástica, renovación, eclecticismo, jesuitas, Gamarra.

Recepción: 15 de mayo, 2020. **Revisión:** 23 de junio, 2020. **Aceptación:** 3 de julio, 2020.

SYNTHESIS OF THE PHILOSOPHICAL HISTORIOGRAPHY ON MODERNITY IN 18TH-CENTURY NEW SPAIN

José Alejandro Mendoza Tovar

alejandro.caute@gmail.com

Abstract

Eighteenth-century philosophy in New Spain has been the object of a number of studies in which the main concern is the theme of Novohispanic philosophical modernity. A historiography of philosophy in colonial Mexico in the 1700s has consolidated, and it is possible to realize a synthesis about its exegetical results. The synthesis points to modernity as “eclecticism”: the reception of modern ideas in the context of a predominantly scholastic philosophy.

Keywords: scholasticism, renovation, eclecticism, Jesuits, Gamarra.

Received: May 15, 2020. **Revised:** June 23, 2020. **Accepted:** July 3, 2020.

Introducción: entre la Historia de la filosofía y la Historiografía filosófica

Para nadie es cosa problemática ni polémica el estatuto sustantivo que tiene la historia de la filosofía en el estudio de la filosofía misma; tan relevante es que si nos preguntásemos en qué radica el alto aprecio –legítimo, sin duda– que se tiene por esta disciplina en la práctica misma del filosofar, una respuesta justa a dicha pregunta sería la siguiente: la historia de la filosofía tiene la relevancia insoslayable, para quien quiera tomarse en serio la vida filosófica, de ser el espacio del saber filosófico donde radica la *formación positiva* de toda filósofa y de todo filósofo. Es decir, en ella se realiza la adecuada representación de lo que la filosofía es hacia el deseo de ingresar al filosofar, y quien desee ir al país de la filosofía tiene que asumir que, en principio, es un país de filósofos y de filósofas que han creado una tradición discursiva y conceptual de la que es necesario apropiarse para ejercer el filosofar en el presente.

Se estima la historia de la filosofía por lo menos en la necesidad de una formación positiva que, como todo saber, también tiene el filosofar para su práctica presente. Pero esta relevancia positiva no es la única que se le ha otorgado al carácter histórico de la filosofía, sino que se ha ido más lejos de esta percepción de la cosa para señalar que la historia de la filosofía es el lugar en donde se encuentra ni más ni menos que “la cosa” o “el asunto” de la filosofía. Recordamos las palabras de Hegel (1833/2018: 42) al respecto: “el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma”. Tanto como para Heidegger, para Hegel la historicidad de la filosofía y su apropiación no sólo se refiere a la positividad de la formación filosófica, sino que hay una elevación del saber histórico de la filosofía a una conceptualización a la que aquí llamaré “especulativa”, por cuanto no sólo ve en lo histórico de la filosofía su manifestación empírica cuya mera positividad resulta siempre exterior al contenido de

saber y de verdad del filosofar actual, sino que lleva consigo la esencia de la cosa misma de la filosofía más allá de su mera positividad.¹

Como sea que definamos y postulemos nuestra relación con la historia de la filosofía, ya sea la apreciación positiva, ya sea la especulativa, nadie puede ingresar al presente del filosofar si no es con esa historia. Sin embargo, esto no quiere decir que la formación histórica del presente filosófico deba ser concebida como una tarea *historiográfica* de la filosofía. Por el contrario, cuando decimos que lo histórico de la filosofía es esencial para abrir la presencia del filosofar desde una formación, en dicha afirmación se encuentra la consideración de que la relación esencial de la filosofía con su historia, es decir, la relación propiamente “filosófica” no es “historiográfica”. La formación histórica en la filosofía no es una formación historiográfica, y este carácter será mucho menos válido para caracterizar la ponderación especulativa de la historia de la filosofía.

Cuando sucede de esa manera y se acaba por tomar la historia de la filosofía bajo una tematización y bajo una problematización de índole *meramente* historiográfica, entonces esa disciplina filosófica comienza a proyectarse sobre otro plano del saber, más cercano al de la Historia de las Ideas y al de la Historia Intelectual. Entonces aparecen problemas de tipo histórico como, por ejemplo, el que nos interroga acerca de la relación que se debería establecer entre la pretensión de la “verdad filosófica” a ser reiteradamente presente, por una parte, ante la necesidad de convertirla en pasado por parte del ejercicio historiográfico intelectual, por otra:²

¹ Si bien es verdad que en el léxico filosófico de Heidegger la expresión “Historia de la filosofía” no tiene lugar (acaso por la determinación demasiado positiva que lleva consigo), sino que desde *Ser y tiempo* y los cursos próximos a este tratado resalta la historicidad del saber filosófico en tanto que “Tradición” y lo transmitido por ella desde el proyecto expreso de la *Destruktion* de la historia de la ontología en el marco de la ontología fundamental (1927/2009: 40 y ss.). Después, ya en la meditación ontohistórica, Heidegger se confrontará con Hegel precisamente en torno a la tematización histórico-especulativa de la filosofía: en tanto que *Aufhebung*, “superación”, para Hegel, ante la cual Heidegger piensa en un *Schritt-zürück*, “paso atrás” (1957/1990: 111 y s.) hacia la diferencia o escisión originante de acontecimiento (*Unterschied*), más originaria y esencial, por supuesto, que aquella que el idealismo alemán había experimentado en el Juicio (*Ur-teil*), pues ya se trata del ser mismo y no del sujeto kantiano y la sustancia spinozista.

² Ni qué decir, desde luego, del planteamiento foucaultiano de la problemática arqueológica y genealógica que surge a partir del hecho de “la historia del pensamiento en tanto que es pensamiento de la verdad” (Foucault, 1984/1994: 669).

A partir de la distinción que hemos dado, podría parecer que la historiadora intelectual y el historiador de la filosofía están haciendo tan diferentes trabajos que difícilmente pueden ser pensados como produciendo dos especies de un mismo género llamado “historia” [...] Así, el historiador de la filosofía podría rechazar a la historiadora intelectual como mera anticuaria. Ella [e.d. la historiadora intelectual], en cambio, podría descartarlo [al historiador de la filosofía] como mero propagandista –como alguien que reescribe la historia en pro de una facción del presente. Él podría pensar en ella como no interesada en la verdad filosófica y ella podría pensar en él como no interesado en la verdad histórica. (Rorty, 1984/2004: 7).

Probablemente lo que sucede en esta aparente aporía como su nudo problemático insalvable es que se plantean problemáticas heterogéneas del saber filosófico en su carácter histórico en un *médium* inadecuadamente homogéneo. Es decir, parece que tenemos que distinguir los problemas historiográficos que suscita la positividad del saber filosófico de la problemática propiamente filosófica de la verdad en la historicidad de la filosofía. Si un mismo *corpus* textual nos plantea problemáticas tan divergentes es muy probable que estemos llevando su resolución a espacios en que la equivocidad de sus problematizaciones sea tan profunda que termine por conducirnos, en efecto, a la aporía absoluta.

Bien haríamos en no plantearle problemas historiográficos a temáticas filosóficas y viceversa, así como tener la prudencia suficiente para no confundir espacios de problematización: la historia de la filosofía no puede reducirse a la historia de las ideas o a la historia intelectual, por lo menos *no* cuando se le plantea un problema tan exclusivamente filosófico como el de la verdad filosófica, pues asumimos que para la historiografía sólo tiene sentido elaborar lo histórico de un saber en la medida en que se trata de algo “pasado”.

Sin embargo, sí puede haber una consideración filosófica que establezca una relación entre historia filosófica e historiografía de la filosofía que, guardando su irreductible heterogeneidad tanto de perspectivas como de problemáticas, permita un encuentro entre las dos formas de saber con respecto a la historia de la filosofía y que se pueda plantear y llevar a cabo como un ejercicio de liberación de la inercia del presente en la medida en que ésta bien puede habernos conducido a una práctica y a una experiencia

actual del pensamiento que ha olvidado ciertos problemas o que, de otra manera, efectúa de forma tan determinante nuestra actualidad filosófica que nos vuelve ciegos para la elaboración de nuevas problematizaciones. Por lo demás, dichas vías bien pueden ser relativas a cuestiones antiguas no elaboradas de manera adecuada con efecto presente.

No muy lejos del tema heideggeriano del olvido del ser en la metafísica, Charles Taylor invoca la necesidad de la historia de la filosofía para una rearticulación de problemas filosóficos que han quedado velados por la historia, es decir, lo que ya no decimos y ya no convertimos en problema porque la actualidad y su inmediatez se construyen como un discurrir presente cuya evidencia implica una desmemoria “lograda” por carencia de reflexión sobre el pasado:

En lugar de sólo vivir en ellas [nuestras prácticas] y de tomar su implícita construcción de las cosas como la forma en que las cosas son, tenemos que entender cómo han llegado a ser, cómo han llegado a asignar una cierta manera de ver las cosas. En otras palabras, a fin de deshacer el olvido, tenemos que articular para nosotros mismos cómo ha sucedido, a fin de tomar conciencia de la manera en que una representación salió del estado de descubrimiento al de suposición inarticulada, al de un hecho demasiado obvio para ser mencionado. Pero esto significa una consideración genética en la cual se recuperen las formulaciones a través de las cuales su realización en prácticas tuvo lugar. La liberación de nosotros mismos de la suposición de la “unicidad” requiere del descubrimiento de los orígenes. Éste es el porqué la filosofía es inescapablemente histórica. (Taylor, 1984/2004: 21).

Hacer la historia del olvido que es, al mismo tiempo, la recuperación de lo olvidado: la historia como genética de la actualidad filosófica. Genética: la necesidad histórica de la filosofía, el que sea “inescapable” según el dicho de Taylor, en el fondo nos remite a una relación filosófica con la historia de la filosofía que en lugar de ser sólo mera historiografía (pues se trata de algo similar a la *Verwindung* heideggeriana) es historia filosófica. Vemos, pues, que por donde sea que atendamos la dimensión histórica de la filosofía, por necesidad tiene que ofrecernos un sentido de actualidad filosófica: nos da una formación positiva o bien nos permite un ejercicio especulativo con esa misma positividad histórica.

I. Generalidades sobre la Historia de la filosofía novohispana

Ahora nos trasladamos al tema puntual de la historia de la filosofía novohispana para señalar las problemáticas más relevantes que nos plantea. Continuando con las reflexiones previas, convendría que nos preguntásemos lo siguiente: ¿cuál es la relevancia de una historia de la filosofía novohispana? Es decir, habría que preguntarnos si el estudio de la tradición filosófica que se constituyó en las prácticas filosóficas de la Nueva España tendría un valor propiamente filosófico o si, por el contrario, no iría más allá de una rapsodia de historia de las ideas. Preguntémonos en qué sentido es que la recuperación histórica de la filosofía novohispana es relevante para el presente filosófico: ¿tiene relevancia desde el punto de vista de la formación positiva para el filosofar presente o lo es desde un punto de vista especulativo? ¿Hay un tema filosófico propio del pensamiento novohispano?

Antes, sin embargo, deberíamos plantear una pregunta más elemental: ¿tiene la historia de la filosofía novohispana una genuina significación filosófica en los sentidos que hemos señalado o en realidad la relación que establecemos con ella difícilmente sale de la tematización historiográfica? El problema fundamental que se nos presenta en el estudio de esta tradición filosófica (la del pensamiento novohispano) justamente consiste en que su relevancia no tiene más dimensión que la de un interés de saber estrictamente historiográfico, pues su contenido más sustantivo nunca va más allá de ser algo así como el eco colonial (Osorio Romero, 1989: 7) de la metrópoli, y no hay mayor relieve filosófico que el de ser la exposición hispanoamericana de la filosofía predominante, no digamos en Europa, sino particularmente en la península ibérica.

Por esto es que el estudio de la historia de la filosofía colonial de la Nueva España no reviste en principio un interés propiamente filosófico al margen del historiográfico: no es esencial ni en una determinación histórico-especulativa así como tampoco lo es para una determinación formativa-positiva. Si cabe hablar de una *singularidad* en la historia de la

filosofía novohispana, no es en modo alguno una singularidad filosófica sino que su principal carácter consiste en ser acervo historiográfico. Por esta razón es que se suele confundir la cuestión sobre la singularidad propiamente filosófica de la filosofía novohispana con la estimación de su prácticamente nula originalidad:

Esto nos lleva al tópico de la originalidad. Al respeto, Gaos nos dice que no debe ser el mayor criterio para tomar en cuenta en la Historia de la Filosofía. A veces nos resistimos a integrar en la historia filosófica a los mexicanos porque no fueron originales. Pero —nos aclara—, comparados con otros filósofos extranjeros, tienen el mismo grado de originalidad; y a esos filósofos extranjeros de pareja originalidad se los pone en las historias de la filosofía; por lo cual, también habrá que poner proporcionalmente a los mexicanos que los igualaron. Por ello, se puede hacer una Historia de la Filosofía en México que incluya a los principales pensadores y sería sumamente aceptable. Además, Gaos nos recuerda que, al igual que para los medievales, la búsqueda de la verdad debe ser mayor criterio que el de la originalidad y la novedad por la novedad. (Beuchot, 1996b: 27).

En realidad, el problema que plantea la filosofía novohispana no es el que Beuchot señala (este reduccionismo entre ser original o ser verdadero, como si fuesen los únicos caminos de ponderación histórica del pensamiento filosófico), sino que se trata de algo más sencillo: si la historia de la filosofía novohispana tiene un significado filosófico para el presente o si sólo es un documento historiográfico. A diferencia de la originalidad que, en efecto, bien puede ser no más que mera novedad, la singularidad es el carácter en virtud del cual un pensamiento filosófico se ha convertido en un referente insoslayable para la formación del presente, con independencia de su verdad o no verdad y siendo la originalidad una cosa derivada.

Por esto es que lo que vamos a estudiar es la manera en que a la filosofía novohispana se la ha tematizado como un problema historiográfico dentro de la Historia de las Ideas en México. Sin embargo, no se trata sólo de un problema historiográfico, sino de los problemas filosóficos tanto como de los historiográficos que ha suscitado particularmente el problema de lo que podemos llamar “la hermenéutica de la modernidad” que ha realizado el grueso de la historiografía filosófica mexicana acerca del siglo XVIII

novohispano, considerado como el siglo de la Modernidad a partir de una contemporaneidad con los tiempos de la historia de la filosofía europea.

Finalmente, reiteramos que nuestro asunto sobre este tema no es una “disputa” filosófica sobre la conceptualización de la modernidad, sino una síntesis de la enunciación historiográfica de esa modernidad en la historiografía filosófica mexicana.

II. El proyecto de la historiografía filosófica mexicana y el tema de la “Identidad” de la filosofía novohispana

En una investigación reciente sobre la presencia de Aristóteles en la Nueva España, Virginia Aspe Armella se enfrenta al problema que hemos venido señalando a propósito de la historia de la filosofía y de la historiografía filosófica. Dicho problema se le presenta a esta autora en otra clave interpretativa: el de la cuestión acerca de cómo hacer la historia de una tradición filosófica (la novohispana) cuyo principal contenido filosófico es la “importación” de ideas filosóficas, que va desde una “importación no selectiva” en los siglos XVI a la primera mitad del XVIII y posteriormente una “importación electiva” en la segunda mitad del mismo siglo XVIII (Beuchot, 1996b: 28). Es decir, el problema historiográfico de la filosofía novohispana en general no es tanto el de un contenido filosófico propio y singular, sino el de la apropiación de otra tradición para constituirse a sí misma.

Una consecuencia de que la filosofía novohispana se haya constituido de manera “colonial” (en el sentido de no ser creadora de una experiencia filosófica propia, tanto conceptual como problemáticamente), se manifiesta en la misma historiografía sobre ella, y es que ésta tiene como *fuentes históricas* primeras y casi únicas de esta tradición manuales y cursos universitarios en los que se exponía casi doctrinalmente un sistema filosófico (la escolástica en su mayoría), siendo la universidad, además, el espacio prácticamente único de la práctica filosófica en la época colonial, lo que termina significando que, más bien que hablar de una plena

historia de la filosofía, el contenido esencial de la historiografía filosófica consiste en ser una historia de la enseñanza de la escolástica en la universidad novohispana incluso aún en el “ilustrado” siglo XVIII (Lértora Mendoza, 2008: 266).

Problemas recurrentes en la historiografía filosófica de la Nueva España son cuestiones tales como “Aristóteles en la Nueva España”, “El pensamiento de Descartes en la Ilustración jesuita novohispana”, etc. Es decir, se trata de una historia en que resalta plenamente el carácter colonial de la cultura filosófica y su límite de creación, donde rara vez aparece la necesidad de una exégesis del sentido filosófico inmediato de la obra de un pensador novohispano sin referencia a la “importación” aludida. Pues bien, para afrontar la problemática histórica a la que da lugar esta constitución característica del pensamiento novohispano (tanto en el siglo XVI plenamente escolástico como en el XVIII supuestamente moderno) Aspe Armella recupera una distinción realizada por Carlos Pereda (1994: 95) entre estrategias de comprensión histórica:

- 1) Por un lado, una “historia explicativa” que consiste en “relativizar el contenido del texto [filosófico] en la medida en que necesita conectarlo con otras ideas contextuales” (Aspe Armella, 2018: 57).
- 2) Por otro lado, una “lectura argumentada” en la que se trata de poner un texto bajo el criterio de su rendimiento de actualidad, donde “el lector se pregunta por la comprensión de los enunciados de un texto, si es verdadero o falso lo que sostiene y si su planteamiento tiene relevancia o vigencia” (Aspe Armella, 2018: 58).

Así pues, tenemos una dedicación al texto que lo retorne a su medio inmediato de aparición en contraste con una dedicación actualizadora. Ésta es la índole de la interrogante que de manera casi inmediata se presenta en todo estudio historiográfico del pensamiento novohispano a partir de su carácter colonial. La cuestión que se nos presenta es más o menos la siguiente: una tradición filosófica que esencialmente ha consistido en asimilar contenidos filosóficos del continente metropolitano en lugar de crear su propia experiencia conceptual filosófica ¿la podemos leer hacia una actualización o de ella sólo tiene sentido llevar a cabo una relativización contextual? Sin embargo, lo que debe llamar nuestra aten-

ción es la peculiaridad de la filosofía novohispana en la medida en que *ella misma no es la fuente histórica original de su propia historia filosófica*.

Ahora bien, el proyecto interpretativo fundamental de la historiografía filosófica mexicana no sería sólo ni fundamentalmente el del estudio de la recepción de la filosofía europea en el mundo colonial americano en el marco de lo que implica el carácter colonial de una sociedad y su cultura. Un interés histórico más relevante para la historiografía filosófica mexicana radica en la construcción misma de una tradición filosófica que pueda tomar del pensamiento novohispano su fuente histórica inicial. Es el ejercicio constructivo de una identidad en la que se puede sustentar la pertenencia de la filosofía mexicana en general, pues en eso consiste, por lo demás, el reconocimiento presente de una tradición, a saber: en saberse perteneciente a un horizonte cultural más amplio y, por tanto, con más sentido de realidad y legitimidad en relación con lo que puede ser una experiencia demasiado solitaria del presente:

Tenemos una tradición de pensamiento nacional, que hay que conocer y reconocer, para que pueda ayudarnos a discernir nuestra identidad cultural. Y también para que nos mueva simplemente a hacer filosofía, una filosofía planteada desde México. Esta etapa novohispana, por otra parte, duró tres siglos, desde 1521 hasta 1821; es una época que nos constituye y que, por lo tanto, no podemos olvidar ni relegar. Además, no todo en ella fue negativo, como se quiere hacer creer, sino que hubo cosas positivas, algunas de ellas siguen marcándonos en nuestro pensamiento. Sobre todo, varios de los pensadores de esa época, por la reflexión sobre los acontecimientos históricos del momento, e incluso por su participación en ellos, son modelos, íconos o paradigmas para nosotros mismos. (Beuchot, 2008: 36).

Se expresa el imperativo y la prescripción de la apropiación histórica de la filosofía novohispana en atención a la problemática presente sobre la identidad de la filosofía mexicana. Si el estudio del pensamiento novohispano no tiene la relevancia de una formación filosófica positiva a la manera en que la hemos definido, sí tiene, sin embargo, la importancia de una formación en la sustancia más amplia de la tradición, además de que, en concomitancia con la estrategia de la “lectura argumentada” de la textualidad filosófica, también nos aporta la formación en los que serían los paradigmas del filosofar mexicano.

De esta suerte, la lectura argumentada de la filosofía novohispana nos proveería de una clave de comprensión del sentido de la práctica de la filosofía en México desde la consideración —nada inicua— de que ese momento de la filosofía en nuestro país sigue efectuándonos en el presente. La ecuación se torna sencilla: hay que conocer la filosofía novohispana para dar transparencia a la totalidad de la esencia de nuestro acontecer histórico-filosófico hasta el presente. Sin embargo, aquí ya tenemos que señalar una de las encrucijadas a las que se expone esta manera recurrente de dar realce al estudio del pensamiento novohispano: la sospecha sobre la genuina e íntegra continuidad de una tradición filosófica mexicana que habría de ver en el pensamiento novohispano su origen y sus principios.

La afirmación de que “la filosofía novohispana es el origen de la filosofía mexicana” no aparece como inmediatamente verdadera, sino que hay varios presupuestos que anteceden su posible verdad. Ante todo, el de suponer que lo novohispano en general es mexicano sin mayor complejidad histórica, pues con respecto a la filosofía, de manera específica, se suscita la reticencia hacia la inmediatez de una afirmación que se ve proveniente de una consideración histórica que nos sugiere que, tal vez, la filosofía acontecida y desplegada en el mundo novohispano tiene su sentido fundamental de identidad, no en la filosofía mexicana, sino en la tradición española, lo cual, por lo demás, no tendría ningún estrago histórico en nuestra actualidad filosófica si es que nos limitamos a definir a la filosofía española de la Nueva España como el *antecedente* de la filosofía mexicana posterior, en lugar de ver en ella su *origen*.

Como parte de la historia cultural y de la historia intelectual de México, la filosofía novohispana sí podría ostentar el blasón del origen en la participación de México en la cultura europea occidental por la vía filosófica, pero eso sería una consideración meramente historiográfica del pensamiento novohispano y acotada siempre en los límites de este registro cultural e intelectual del pensamiento filosófico. Pero de esta manera aparece el fantasma del carácter “marginal” de la historia de la filosofía mexicana en general que Gaos (1952/1980: 19) advirtió en términos tan elementales como claros: “La Historia de la Filosofía en México viene siendo hecha como parte de la Historia del Pensamiento en México y

ésta como parte de la Historia de las Ideas en México; y la Historia de la Filosofía en general como la arquetípica Historia de las Ideas, siendo la parte de ésta cultivada de más antiguo y más acabadamente hasta hoy”.

Esto nos hace retornar a la consideración previa sobre la relevancia de la filosofía novohispana para el pensamiento mexicano, es decir, para nuestra propia práctica filosófica, y que no es otra cosa sino el de ver en la historia de la filosofía novohispana una importancia relativa, que no tiene un relieve propiamente filosófico, sino que su resonancia y ponderación pertenecen al registro esencialmente historiográfico de la Historia de las Ideas en México, siendo el pensamiento novohispano parte de esa historia intelectual mexicana en la medida en que el mundo novohispano es parte de la historia de México. Pero precisamente no porque de manera íntegra podamos sostener una continuidad de tradición en sentido filosófico entre la filosofía de la Nueva España, por una parte (que claramente tiene su ámbito de sentido en la tradición hispánica), y la filosofía en México, por otro lado, e inscribiendo esa historia intelectual dentro de la unidad histórica de una “tradición del saber de origen mediterráneo” (Mazín, 2008: 54) en la que sí se podría señalar la continuidad novohispana-mexicana en tanto que el horizonte de tradición es el más vasto de la cultura hispanoamericana.

Sin embargo, podemos sostener que no es posible afirmar una fusión inmediata de la cultura filosófica novohispana con la mexicana, a la manera de una tradición que construye una continuidad sustantiva en su despliegue y sentido constitutivo de desarrollo histórico, no obstante que en el plano de la historia de las ideas el pensamiento filosófico novohispano sí puede ser reconocido sin mayor problema como parte de la Historia de las Ideas en México. Advertiremos que esta condición es la que después hará de la Historia de la Filosofía en México una cosa marginada de la Historia de la Filosofía en general –según la expresión de Gaos– y la consecuente corrección de una “Historia de la filosofía *mexicana*” a una “Historia de la filosofía *en México*” (Gaos, 1952/1980: 15).

Así pues, tenemos que hay una determinación básica en la recuperación historiográfica del pensamiento novohispano en el sentido de la constitución de la tradición filosófica mexicana en el espacio de la His-

toria de las Ideas en México, ciertamente no como una filosofía que defina una experiencia conceptual peculiar y singular, así como tampoco podríamos hablar de una formación positiva en el saber filosófico historizado, pero sí hacia una formación contextual y paradigmática que tiene la pretensión de ser significativa para una comprensión de nuestro presente filosófico.

III. La problemática historiográfica sobre el siglo XVIII: la Modernidad como tarea histórica

De manera general, creemos que se puede afirmar sin polémica que la historia de la filosofía es una “sustancia” de índole universal, pues aun en la recurrencia con la que evocamos la positividad de su acuñación nacional o lingüísticamente determinada para hablar de la “filosofía griega, alemana, francesa, británica empirista”, etc., en realidad el cuerpo histórico de la filosofía se nos presenta como dado por la unidad de cierta universalidad que presuponemos como constitutiva de la filosofía como patrimonio de toda la humanidad. Pero esta determinación no sólo se establece en su significación antropológica, sino que se hace extensiva hacia la caracterización cronológica de los tiempos y las épocas de la filosofía, cuya división tradicional habría de ser compartida por cada tradición nacional. Así, la historiografía filosófica mexicana realiza el proyecto de asimilar la historia de la filosofía novohispana (y mexicana) con la europea que le es contemporánea:

Al hablar de la Historia de la Filosofía de un país, nos vemos confrontados con su conexión con la Historia de la Filosofía en otros países, esto es, con la Historia de la Filosofía universal. Enfrentamos y relacionamos lo particular con lo general. Lo mismo ocurre al considerarse la Historia de la Filosofía de un país que pertenece a una determinada región, por ejemplo a Occidente, digamos a Europa y América. Sobre todo, en el caso de México, se tiene que hacer esto en relación con un país especial, que era su metrópoli, España, dada la situación de colonia que México tenía respecto a ella. Y, ya que había una filosofía oficial o preponderante de esa parte, como la escolástica, se presenta parecido problema: la escolástica se cultivaba en los

siglos XVI-XVIII tanto en Europa como en América Latina; y, para ser más precisos, la escolástica latinoamericana dependía en su mayor parte de la escolástica que se hacía en Europa (...) Cuando hablamos de escolástica mexicana, lo hacemos en el sentido en que también hablamos de escolástica española o italiana o francesa, o alemana, o inglesa, etc. En el fondo eran doctrinas comunes (...) Quizás algunos problemas tuvieron más relieve en unos países que en otros, por la situación del momento. Pero los principios con que se resolvían eran muy semejantes. (Beuchot, 1996b: 24).

De esta manera, cuando la historiografía filosófica mexicana se plantea el problema histórico de la filosofía novohispana lo hace, en principio, hacia la tarea de establecer una contemporaneidad temática con la temporalidad y cronología de la filosofía europea, de lo que resulta que la temática que ha de ocupar la historia del siglo XVIII novohispano es el de la *hermenéutica de la modernidad* en la tradición textual legada por el pensamiento novohispano de ese siglo, de suerte que las preguntas que se plantean son las siguientes: ¿hubo una modernidad en la filosofía novohispana? En caso de que así haya sido, ¿en qué consistió y cómo se desarrolló? Pues bien, desde Samuel Ramos hasta Mauricio Beuchot, la historiografía mexicana de la filosofía novohispana dieciochesca ha desarrollado una serie de reconocimientos de artífices, así como de tópicos en los que ha fijado el resultado hermenéutico y filológico de su investigación histórica, cuya síntesis presentamos a continuación.

IV. Síntesis de la historiografía filosófica del pensamiento novohispano del siglo XVIII

La tradición interpretativa de la historiografía filosófica del pensamiento novohispano del siglo XVIII ha fundamentado su labor en la recuperación de la textualidad filosófica propia de dicho siglo. Ahora bien, más que una *visión temática* de la modernidad, lo que ha predominado en esta historiografía es la presentación de la modernidad sobre todo en el modo de los *autores* de ella —presentados como sus artífices— sobre los cuales se establece la atribución de modernidad en mayor o menor medida,

en función de la presencia en sus obras de ideas de filósofos europeos modernos contemporáneos. Así observamos que, en lugar de mostrar y hacer visible de qué manera la modernidad ha formado a los pensadores novohispanos del setecientos, más bien se trata de ver cómo es que ellos, formados por la escolástica y el saber de Antiguo Régimen (Saladino, 2009: 67), han dado espacio a una *recepción* de la filosofía moderna, y lo que, de manera sintetizada, podemos decir que ha sido el fruto reiterado de la historiografía no es el de la experiencia singular de la modernidad en la filosofía novohispana, sino, en efecto, el de su mera recepción.

Ahora bien, en este punto resulta oportuno advertir que precisamente por la forma en que se plantea la relación de continuidad y pertenencia de la filosofía novohispana con la filosofía europea, como análoga más que como homóloga, se precisa tener cuidado crítico en la forma en que, muy probablemente por escasez arqueológica de una práctica moderna de la filosofía en la Nueva España, la historiografía filosófica mexicana ha tendido a engrosar el *contexto precursor* de los filósofos modernos novohispanos, tanto en relación con la propia tradición novohispana como con la tradición europea. Veamos un ejemplo de este ejercicio:

Es bien sabido que la filosofía moderna en Europa desemboca en un movimiento de luces llamado filosofía de la Ilustración, y que la época actual representa el último desarrollo de las premisas en ella contenidas. Es igualmente una opinión común, por lo menos desde el siglo XVIII hasta nuestros días, entre los europeos y los mismos hispanoamericanos, que Hispanoamérica no ha participado en la historia universal. Según esto, no tuvimos en la etapa colonial una filosofía de la Ilustración que nos comunicara con la unidad integrada por Occidente. Hispanoamérica es y está condenada a ser un pueblo sin historia.

Mas esta imagen ya no corresponde al conocimiento actual que tenemos de nosotros mismos. Recientes investigaciones han venido a mostrar cómo España —con todo y la intolerancia, nacida en el preciso momento en que identificó su destino y su vocación con el tiempo, con la salvación de la cristiandad— no pudo privar de la historia a sus hijos: aun contra su voluntad sintieron de alguna manera los problemas y preocupaciones del hombre moderno. Así nos explicamos la existencia, en los últimos veinticinco años del XVII y los primeros cincuenta del XVIII, de filósofos de verdad modernos. Zapata, Avendaño, Tosca, Lozada, Mayans, el gran Feijoo, introducen y sostienen el movimiento llamado *modernidad*. Entre nosotros, sor

Juana y Sigüenza y Góngora tienen una cosmovisión contraria a la escolástica, reconocen la importancia del método y opinan que la experiencia y la razón son los caminos seguros para el saber. Más tarde, a mediados del siglo XVIII, surgen los jesuitas innovadores, que nos introducen definitivamente en el curso de las ideas modernas. (Moreno, 2000: 41).

Una recurrencia en la historiografía filosófica mexicana (que en este texto se manifiesta a propósito de la modernidad en los términos de la Ilustración) es la tendencia a *nivelar* el complejo fenómeno de lo moderno, no sólo en México sino en Europa, a una brumosa identificación que hace de la modernidad una indefinida e indiferenciada negación de la escolástica,³ con precursores y con una alusión a la pertenencia histórica de la Nueva España a la historia cultural de Occidente en toda su vanguardia. Podríamos decir que la síntesis de la cuestión de la modernidad filosófica en la Nueva España ha llegado a su estabilización y consolidación en el trabajo historiográfico-filológico que va desde Bernabé Navarro hasta Mauricio Beuchot, autoridades mayúsculas e incontestables en este tema, y que al lado de estos historiadores de la filosofía mexicana en su periodo colonial, ya sea la escolástica del siglo XVI o la modernidad del XVIII, no hay variaciones en el reconocimiento de los artífices novohispanos de la modernidad, de quienes –reiteramos– hay que partir, pues lo que se afirma es que es su obra la que ha buscado abrir espacios de enunciación de lo moderno sin que hayan sido, precisamente, pensadores formados *en* la modernidad y *por* ella.

a) Los jesuitas

No hay ningún estudio historiográfico de la filosofía moderna novohispana que no tenga como punto de partida a los pensadores jesuitas de entre los siglos XVII al XVIII. La historiografía filosófica concuerda en términos generales en que los pensadores surgidos en el seno de la

³ Hegelianamente dicho: una “negación abstracta” de lo escolástico es lo que caracteriza la concepción de lo moderno novohispano.

Compañía de Jesús representaron el momento en el cual la escolástica novohispana hizo eco de la modernidad proveniente de Europa: los jesuitas son —se dice en la historiografía predominante— los iniciadores e introductores de la filosofía moderna. Así se especifica en la enunciación programática de la obra historiográfica de Bernabé Navarro (1948: 44): “Con todo esto hemos querido manifestar que esta investigación estudia el movimiento inicial de la renovación en la filosofía, en las ciencias y en las letras, que en función de la modernidad llevó a efecto un grupo de Padres jesuitas mexicanos a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en Nueva España”.

La modernidad como *renovación*, apenas e inicialmente, es lo que se pondera de los jesuitas. En principio, de los miembros de la Compañía de Jesús se habrá de resaltar la fuerza de su influencia por haber sido los “educadores de la juventud mexicana” en el siglo XVIII (Beuchot, 1996b: 219), y su apertura a la modernidad tiene que ver, en principio, más con motivos educativos-didácticos que con los que se podrían esperar de carácter estrictamente filosófico, pues justamente por haber realizado una labor educativa no determinada por la Universidad (estimada entonces como lugar del escolasticismo) fue que en ellos se pudo dar el que sería el gesto más “modernizante” de este grupo y que constituye, además, uno de los tópicos que, como veremos más adelante, está en la base de la doctrina historiográfica de la modernidad novohispana, a saber: el “humanismo”.

Efectivamente, de los jesuitas se enfatizan dos aspectos del humanismo (Méndez Plancarte, 1941/2001: VI): la recuperación de la *latinitas* y una modernización de la escolástica que no consiste tanto en una superación doctrinal, sino en la recuperación de las fuentes originales. Así, tenemos en principio el ejercicio del cultivo de la gramática latina como signo de esa renovación que caracteriza a la modernidad jesuítica:

El medio para lograr la formación integral de los jóvenes fue la enseñanza de la gramática latina, como correspondía al ideal educativo renacentista, que era formar excelentes oradores adaptados al modelo ciceroniano (...) Esencialmente la preponderancia de los estudios gramaticales en los colegios de la Compañía fue una innovación renacentista y no una supervivencia medieval. (Gonzalbo, 1990: 129).

El signo moderno del humanismo de los jesuitas en esta recuperación de la gramática latina dentro de la tradición retórica antigua ciceroniana es el gesto de una ruptura con el latinismo “bárbaro” de la escolástica, en ejercicio reflejo del humanismo de los maestros filólogos del Renacimiento italiano (Kraye, 1996/1998: 189). De los jesuitas, a propósito de la superación del latín escolar, se sostiene su movimiento hacia prácticas modernas, más cercanas al espectro del Renacimiento en el señalamiento de la “erudición lingüística” como una de las características más importantes del ambiente intelectual de esa introducción de la filosofía moderna en México que señala uno de los rasgos más destacados de la renovación jesuita de los estudios.

La importancia de este cultivo de las lenguas, esto es, de la no conformidad con la versión escolástica del latín, hace referencia a lo que dicha apertura hacía posible, a saber: la mencionada recuperación de la tradición en sus fuentes originales,⁴ a la vez que la posibilidad de conocer las manifestaciones filosóficas de la Europa contemporánea en donde, como se sabe, ya comenzaba el desplazamiento del latín por las lenguas vernáculas. Este aspecto de los jesuitas es señalado por Bernabé Navarro al destacar en los miembros de la Compañía de Jesús:

(...) el no encerrarse en la sola lengua latina, principalísimo instrumento de la tradición; el conocimiento directo de las obras escritas en otras lenguas, ya antiguas como el griego –conocimiento genuino de Aristóteles–, ya modernas, principalmente el francés –conocimiento de las doctrinas modernas, que principalmente en esa lengua podían estudiarse a fondo por entonces–. (Navarro, 1947: 108).

En este sentido, se asegura que hay en los jesuitas una actitud de modernidad muy próxima al humanismo. Pero la modernidad que se podría considerar máxima dentro de la Compañía de Jesús habría que localizarla siempre dentro de su medio eclesiástico y para fines doctrinales. El conocimiento del griego, por ejemplo, que permite conocer al “Aristóteles genuino”, no deformado por la escolástica decadente y su “Aristóteles latino-escolar”, tiene más bien una orientación teológica que filosófica crítica,

⁴ Es decir, las *fuentes* de la filología en contraste con las *auctoritates* de la escolástica (González y González, 1989: 56).

pues conduce a la posibilidad de la recuperación prístina de las fuentes de la tradición en el espacio de una teología positiva (Gonzalbo, 1990: 131), cuyo eco más célebre se encontrará en la *Disertación* de Miguel Hidalgo, donde contrastará la teología escolástica con la positiva, plena de fuentes históricas (Hidalgo y Costilla, 1784/1985: 55).

Así pues, lo que se trató como “reforma de la escolástica” en la Compañía de Jesús sobre esos aspectos que destacan un humanismo dentro del cristianismo, lo podemos resumir señalando que *lo que la historiografía filosófica mexicana nos ha dado de los jesuitas es el ejercicio de una recepción de lo moderno siempre en el interior de la práctica escolástica de la filosofía*, es decir, bajo la formación discursiva de ésta y sus problemáticas propias. “Renovar la escolástica” es resguardar lo que ella significaba como el modelo propio de la composición del conocimiento. Así, se concluye sobre los jesuitas (ahora ya habiendo sido instalados dentro de la modernidad supuestamente ilustrada):

A lo que tenían como herencia de toda una tradición escolástica, humanística y científica características de la misma compañía, los jesuitas criollos quisieron integrar muchos de los elementos que brindaba el pensamiento ilustrado. Y como humanistas supieron aprovechar el espíritu ilustrado para aplicarlo a sus obras científicas, filosóficas, literarias, exegéticas y teológicas que los ocupaban. E incluso podría pensarse que, como clérigos humanistas, tal vez este acercamiento al pensamiento ilustrado representa un ataque directo a la fe misma y a la tradición en la que se habían formado; sin embargo, todo esto les brindó también la oportunidad para afianzar su camino hacia la verdad que significaba para ellos el soporte sólido e ineludible de su propia labor del pensar, y todavía más si esto significaba acercamiento a la verdad divina. Asimismo, aunque el espíritu ilustrado privilegiaba la razón humana, sin embargo, los jesuitas tenían clara conciencia de los riesgos que puede correr el hombre si sólo se fía de la razón y no toma en cuenta el horizonte de la fe (...) Por ello, si los jesuitas hicieron suyo el espíritu ilustrado, esto no significó una renuncia a la tradición escolástica, e incluso no necesariamente debía existir un conflicto entre fe y razón, es decir, entre el cristianismo y una visión científica y moderna del mundo y de la historia. (Pérez Silva, 2014: 55).

Estamos lejos, en esta modernidad e ilustración jesuita, de una modernidad e ilustración como la del criticismo. A la luz de los párrafos

citados, habría que conceder una significación bastante amplia de “Modernidad” e “Ilustración” para registrarla dentro del humanismo dado en la renovación jesuita de la escolástica.

Resulta difícil conceder que una práctica de la filosofía bajo el dominio de la forma discursiva de la escolástica se defina como introductora de la modernidad sólo en virtud de algunas prácticas de índole humanística más bien hacia el proyecto de recuperación de las fuentes originales de la tradición grecolatina antigua de la filosofía medieval. Particularmente importante es la observación de que los jesuitas hayan estado ausentes en el movimiento secularizador de las instituciones, pues lo que caracteriza a la filosofía moderna es, en efecto, un pensamiento que se proyecta en el orden secular de la finitud (que no es lo mismo que una desacralización), para lo cual se tendrá que esperar al siglo XIX, es decir, en espacios en los que el dominio discursivo no esté constituido por dispositivos de saber del Antiguo Régimen.

Parece, en resumen, que la adjudicación de “modernidad” a los jesuitas, y más aún de “Ilustración”, resulta un exceso de atribución: más una ampliación semántica que una revisión histórica crítica, la cual no permitiría sostener con la soltura con que llega a hacerse. Y hay que señalar que ya desde los jesuitas se va imponiendo el que será el límite al que la historiografía filosófica mexicana tendrá que irse replegando en su propia revisión del proyecto historiográfico de “Modernidad novohispana”: una limitación de la misma que, por lo demás, nos deja con la impresión de que, por lo menos en la Compañía de Jesús, fue más relevante *la continuación de la escolástica con la renovación por la vía de las humanidades* que la apertura franca hacia la modernidad. Ejemplo muy ilustrativo de ello lo da Beuchot al caracterizar al padre Francisco Javier Alegre:

Aun cuando fue uno de los promotores de la filosofía moderna en México, discute en varios puntos a los autores de la modernidad, sobre todo cuando no coinciden con sus creencias religiosas (aunque ya no tanto si no coinciden con sus ideas filosóficas). Más que un moderno, tendríamos que decir que es fundamentalmente un escolástico modernizado. (Beuchot, 1996a: 83).

Parece que ni siquiera ha sido necesaria una arqueología de la práctica filosófica de los jesuitas y que una aplicación hermenéutica ha bastado para delimitar el umbral de lo moderno en ellos, si bien el concepto de “escolástica moderna” es el de la idea que nos habla de una simultaneidad de la continuidad de lo tradicional (escolástico) en el ingreso de lo moderno.

b) Gamarra y el eclecticismo

En la historiografía filosófica mexicana, el espacio histórico en el que la Modernidad habría ingresado al espacio del saber filosófico novohispano le corresponde a Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (oratoriano) y, en general, a lo que se da por identificar como “eclecticismo”, conceptualización de la praxis filosófica dedicada no sólo a la tarea doctrinal de conciliar la filosofía tradicional (escolástica) con la moderna (*recentior*⁵), sino cuando ya hay una expresión predominante del estilo moderno sobre el escolástico. Cuando, en general, ya no se trata de una restauración que vuelve a los orígenes a partir del punto que se considera decadente de una tradición, sino cuando ya se trata de realizar un “progreso” sobre dicha tradición porque se la ve como insuficiente. Por lo demás, la tesis que identifica el comienzo de una “franca” modernidad no es peculiar de la Historia de la Filosofía novohispana, sino que también se encuentra en el registro de la Historia de la Filosofía española (Fraile, 1972: 11).

Con la filosofía ecléctica, particularmente la de Gamarra, la historiografía filosófica procura decirnos que la orientación de la filosofía novohispana ya no se encontrará asentada en el dominio discursivo de la escolástica, sino que ahora se efectuará, más bien, una síntesis doctrinal donde lo moderno tendrá primacía. La preocupación filosófica, tal como

⁵ La traducción por parte de Bernabé Navarro del texto más relevante de Gamarra a propósito de la modernidad, los *Elementa recentioris philosophiae* como *Elementos de filosofía moderna* no ha estado carente de polémica, sobre todo en la medida en que al traducir *recentior* por “moderna” en lugar de “más reciente”, se le adjudica a Gamarra una plena conciencia de ser moderno (y no sólo de retomar la filosofía más reciente). Véase la justificación del mismo traductor, cf. Gamarra, 1774/1984: XII.

esta historiografía la presenta, ya no es la del aprendizaje de lo moderno como diferente no sólo de la escolástica (lo que se puede tener por consabido) sino de la tradición filosófica habida: la novedad radical. Ahora bien, en el caso de la filosofía ecléctica este valor *per se* de la modernidad ya no sólo será planteado hacia una restauración de la escolástica, sino hacia la idea de una *filosofía perenne*:

[A Gamarra] Se le considera ecléctico porque aparece tensionado por el escolasticismo y el modernismo a la vez; de ellos toma elementos que intenta seleccionar configurando una “filosofía perenne”. Ahora bien, su eclecticismo es crítico, pues juzga severamente tanto a los escolásticos como a los modernos, aunque se nota una marcada preferencia por estos últimos. Esta postura crítica lo hace ser antidogmático, y en este sentido desea purificar la escolástica e introducir lo mejor de la modernidad. Por eso, el eclecticismo es selectivo, y ya que la selección implica un criterio, elige tesis escolásticas y tesis modernas para tratar de configurar la filosofía perenne, con arreglo a la cual se deben detectar las verdades que valen, independientemente de cualquier escuela o tendencia (...) Es comprensible, en vista de ello, que no sea un escolástico puro ni un moderno en sentido estricto. Es ambas cosas; y a veces, pocas, retiene lo tradicional y rechaza lo moderno, y a veces, muchas, adopta lo moderno y excluye lo tradicional. Pero se nota en él un afán de poner al día la escolástica, para lo cual tiene que predominar su inclinación a los desarrollos recientes. (Beuchot, 1996b: 246).

De esta caracterización del eclecticismo de Gamarra, notoriamente divergente a la del entusiasmo modernista de Samuel Ramos, quien en ningún momento cede presencia de escolástica en ese pensamiento suyo que “ofreció a sus contemporáneos las doctrinas que debían sustituir a la ya desprestigiada escolástica” (Ramos, 1993: 100), nos encontramos con el siguiente problema historiográfico-filosófico: mientras más se supone que se avanza hacia la modernidad, ¿no se incurre, en estas visiones, en una mayor exposición a equívocos semánticos en la formulación de la Historia de la Filosofía moderna? Lo que sí parece evidente, por lo menos, es que de Gamarra se puede decir lo mismo que de los jesuitas, a saber: más que atribuirle una cualidad de filósofo moderno, hay que ver en él a alguien que se limita a abrir una temática de la modernidad en un espacio discursivo que no estaba dado a ello de manera inmediata, pero

siempre, por lo demás, en el acotado espacio de la enseñanza académica de la filosofía.

Por otro lado, a Gamarra se le atribuye una diferencia notable con respecto a los jesuitas: si con el eclecticismo se trata de una renovación de la escolástica o de su superación, y si la idea de la “filosofía perenne” se piensa sólo en los términos de la relación entre tradicionalismo escolástico e innovación (no sólo renovación) moderna, parece que en la obra de Gamarra ya hay un dominio discursivo en que la conciencia de autonomía de lo moderno es asegurado, esto es, la modernidad ya no es mera ocasión a la que le subyace un suelo histórico-epistémico de índole escolástica, sino que se distingue de manera suficiente de ésta y además con plena conciencia de dicha distinción. Por esta razón decimos que se asume como *franca* modernidad lo que en los jesuitas, según eso, era una modernidad extraordinariamente matizada. Es lo sostenido en la valoración de la obra de Gamarra por parte de Victoria Junco de Meyer (1973: 182):

Su originalidad no es la originalidad filosófica de la creación de un nuevo sistema o doctrina, sino la originalidad *histórica* de haberse decidido, por razón de preferencias personales, a romper definitivamente con la tradición, tan poderosa todavía en el medio intelectual de su país, sustituyéndola por aquella posición nueva, que quizá fuese la única posible dentro de semejante medio, puesto que éste hubiera reaccionado con violencia incontrastable contra cualquier posición más francamente afecta a las ideas puramente modernas.

Tal es la tesis de la “originalidad histórica” que se distingue de la “originalidad doctrinal” según la cual la modernidad de Gamarra sí se da en una decisión por la modernidad, pero necesariamente atenuada por una continuidad significativa con el medio tradicional. Tal actitud, tal decisión, sería la esencia de la modernidad novohispana como eclecticismo.

En la recuperación historiográfica que se puede considerar postrera, tanto por el tiempo de su aparición como por su síntesis de la filosofía dieciochesca novohispana en la que se realiza el compendio de ésta bajo el proyecto exegético de “entrecruce de racionalidades”, la interpretación de la modernidad en torno a Gamarra se concibe, sobre todo, como una incursión en lo moderno no tanto a partir de un rechazo pleno de la

escolástica como tal (es decir, del rechazo de un concepto puro y normativo de la escolástica), sino sólo frente a la que habría sido la experiencia de decadencia en la escolástica. Según esto, se entiende que la modernidad como eclecticismo se asuma principalmente sobre el horizonte filosófico de una superación de la escolástica decadente, y el eclecticismo saldría a salvar lo que dentro de la filosofía moderna había de lugar para la perennidad de la gran escolástica. Así:

Podemos afirmar que, además de que demostró su filiación a esta corriente de pensamiento moderno, apoyando los temas de la misma, existen otras razones por las que podemos sostener que Gamarra es un filósofo moderno: a) por su rechazo a la escolástica decadente; b) por su espíritu innovador sobre todo en el campo de la educación; aunque no toda su doctrina es moderna con radicalidad, no hay que olvidar que no olvidó por completo la escolástica en las cuestiones vinculadas a temas religiosos, y c) porque él consideraba que sus obras pertenecían a la filosofía moderna (...) Sus expresiones despectivas respecto a la escolástica, a los peripatéticos y al aristotelismo encuentran su justificación cuando se refiere a la escolástica decadente, al falso aristotelismo o al peripatetismo exagerado. Expresiones como “escolásticos alrevesados”, “peripatéticos vulgares” y “lógicos aristotélicos vulgares” son manifestaciones claras de su rechazo a esa tradición escolástica y de su adhesión a la modernidad; por el contrario, en oposición a estas expresiones nos encontramos con la evocación del conocimiento científico moderno, pero sin menospreciar la verdadera escolástica y a sus auténticos representantes. (Esquivel, 2014: 377).

De manera sintetizada, diremos que parece que, entre el entusiasmo de una modernidad plena y desligada de la tradición escolástica, por un lado, y la intención de tomar enunciados de modernidad en un sentido de mera restauración de la escolástica, por otro lado, la última imagen de Gamarra es la de una decisión por la modernidad frente a la escolástica cuando ésta se encontró con su decadencia. Por “eclecticismo” se entenderá la actitud filosófica que guarda memoria de la “genuina” escolástica en un medio discursivo que ya está orientado, por lo menos, a una *didáctica* de enunciados filosóficos propios de la modernidad o, por lo menos, de autores europeos modernos.

Parece que, a propósito de Gamarra, lo que habría sucedido, sobre todo si se atiende a los resultados más recientes, es que el progreso exe-

gético de su obra hacia la modernidad habría mostrado que el inicial entusiasmo por la ruptura con la escolástica habría sido superado por una exégesis más sobria, pero al mismo tiempo más veraz, que nos mostraría que, en última instancia, “Gamarra y el eclecticismo” fue un fenómeno de modernidad que se preocupó de salvar la verdad perenne de la escolástica, conclusión que, por otra parte, no haría de esa incursión franca en la modernidad por parte de Gamarra algo sustancialmente diferente de la actitud jesuita. Dicha actitud consistiría en limitarse a introducir la filosofía moderna bajo el dominio discursivo y práctico de la escolástica (ya sea como restauración o como memoria de su contenido perenne de verdad), ante la cual ninguna tendencia filosófica, de ningún tiempo y de ningún lugar, podría realmente presentar una crítica fundamental, pues la verdad por ella enunciada tendría un valor absoluto.

Así pues, parece que el progreso exegetico de la obra de Gamarra y del fenómeno de la modernidad filosófica en los términos de “eclecticismo” habría llegado a la conclusión siguiente: otorgar una modernidad franca y pura a Gamarra sería un *apresuramiento interpretativo*, quizá sostenido más por la preocupación ideológica por deponer la escolástica que por guardar fidelidad con la materialidad de las fuentes históricas reales.

c) La maduración de la modernidad: la Ilustración “cartesiana” en la Nueva España

Ha sido particularmente a propósito del pensamiento ilustrado que la historiografía filosófica mexicana ha andado en recurrentes equívocos que llevan a la construcción cuestionable de identidades y síntesis entre “Humanismo”, “Cartesianismo” e “Ilustración”, de donde lo que se torna evidente es que se trata de una equivocidad ejercida sobre el concepto de “Modernidad” en cuyo espacio se da la ampliación semántica de esos conceptos propios de la cultura filosófica moderna que, sin embargo, nosotros creemos que se deben distinguir.⁶ Por ejemplo, y dicho de

⁶ Para una “experiencia del tiempo moderno” desde la historia conceptual, cf. Kosselleck, 1979/1993: 296.

manera enfática, estimamos que la identificación de “Humanismo” con “Ilustración” es un equívoco tan vasto que termina por simplificar y por nublar una experiencia singular de la filosofía ilustrada, de tal suerte que el “humanismo cristiano jesuita” termina por convertirse en una filosofía de la Ilustración, según la tesis de la historiografía más tradicional que se enuncia, por ejemplo, en la estimación de F. X. Clavigero como el “Historiador de la Ilustración mexicana” (Trabulse, 1988: 41).

De acuerdo con la historiografía filosófica mexicana, en el pensamiento novohispano la Ilustración habría sido expuesta en la obra de dos pensadores en quienes la continuidad de la escolástica ya no sería más un problema exegetico, dada la evidencia de su ausencia. Aquí hay que comentar que en el ámbito de la actividad “científica” (experimental) también solemos encontrarnos con otra enunciación historiográfica de ruptura ante la escolástica, ya sea ésta la definida como “decadente” o la que se toma por “perenne” e incuestionable en su sentido de verdad.

Llamaremos “posterior” a esta Ilustración en relación con aquella “anterior” que habría sido muy prontamente adjudicada a los escolásticos humanistas de la Compañía de Jesús. Pues bien, precisamente lo que caracterizaría a los artífices de la modernidad ilustrada en sentido científico experimental sería la ruptura con la escolástica a la que de manera generalizada se toma como decadente, pues no tiene rendimiento para un conocimiento formado en un dominio discursivo ya orientado por otra definición del conocimiento válido y los medios para realizarlo. En esta etapa de la modernidad se han destacado las obras de Juan Ignacio Bartolache y de José Antonio Alzate.

Una consideración que resulta necesaria señalar es que este periodo de la historia del pensamiento filosófico en la Nueva España es normalmente soslayado en cuanto a que, habiendo llegado a la culminación gamarriana y ecléctica de la modernidad filosófica en el siglo XVIII, la historiografía se dedica, después, a la exposición del siglo XIX y las transformaciones políticas que este siglo presenta. Sólo Mauricio Beuchot, cuya historiografía trata de ser la más integral de todas incluso ahí donde parece que sólo hay algo menor, así como Rafael Moreno, cuya historia es, precisamente, un intento de demostración de la existencia de la Ilus-

tración mexicana, son quienes han dedicado espacio a este momento en el que la modernidad no se conduce tanto por el camino de una formación tradicional de la filosofía sino por el camino de la ciencia natural experimental, de la crítica política y hasta periodística y literaria.

Ahora bien, debemos preguntarnos qué sucedió en el pensamiento filosófico novohispano —y ya, quizá, habría que decir con más amplitud “mexicano”— de tal manera que, en el paso de la continuidad escolástica a la ruptura cientificista, la filosofía en México no conoció una filosofía crítica (como la kantiana) ni un seguimiento de la concepción idealista-especulativa del saber. En lugar de esto, lo que vemos es cierta carencia que se anuncia precisamente cuando se define a la Ilustración mexicana como una ruptura con la escolástica que, según parece, se habría tornado equivalente a ruptura con la filosofía en general, o por lo menos con la identificación que en el orden novohispano del conocimiento se habría dado entre filosofía y escolástica, a pesar de la misma modernidad.

Si se mantiene un seguimiento de la Historia de la Filosofía novohispana que observe un orden típico en el sentido de una progresión análoga a la filosofía europea, cabría esperar que en el espacio de la modernidad tendríamos su “introducción” (los jesuitas), a la que le siguió su presencia franca (Gamarra y el eclecticismo), digamos el pleno momento cartesiano-razionalista, si bien matizada por un imperativo de la legalidad escolástica del conocimiento, y tendríamos después, para culminar el siglo, una filosofía moderna madura que representaría la crítica filosófica de la cultura: esperaríamos algo así como “la versión novohispana” de la filosofía crítica. Pues bien, ello no es así. En su lugar lo que tenemos es que la ruptura con la escolástica se da por la puesta en marcha de un tipo de conocimiento más bien de índole científico natural. Por lo demás, en la base de esta maduración de la modernidad tendríamos la idea de la formación de un dominio cientificista del saber, bajo la influencia de Descartes, fórmula que, de manera cuestionable, se identifica como “Ilustración” novohispana. La siguiente cita será más que elocuente:

Porque, de poseer una filosofía que en rigor pueda decirse propia, con la cual hayamos en algún modo estado presentes en la cultura universal moderna, y siendo

Descartes uno de los creadores de la filosofía, indiscutiblemente encontraremos una influencia cartesiana. Ahora bien, sabemos ya que no sólo hubo entre nosotros circunstancias favorables para la asimilación del cartesianismo, sino que tuvimos de hecho una filosofía moderna. Si esto es verdad, si la vida mexicana actual es la última promoción de una unidad histórica que tuvo uno de sus cabos principales en la filosofía de la Ilustración, no hemos sido ajenos a la historia, y el tema de la influencia cartesiana en México tiene sentido. No puede tratarse, como suele ser corriente, de la importación más o menos benéfica de un pensamiento europeo extraño. El tema consiste en ver si nuestra Ilustración, y en consecuencia nuestra historia, asimilaron el cartesianismo hasta el punto de que éste haya cambiado los hábitos espirituales y de que seamos un pueblo moderno por estar vertebrados con él. Para resolver esta cuestión, glosaremos el pensamiento de Alzate y Bartolache, los dos pensadores que pueden con justicia ser considerados los máximos exponentes de la filosofía mexicana de la Ilustración, como queda dicho. (Moreno, 2000: 140).

Extraña ecuación esta que hace de la Ilustración mexicana un fenómeno relativo a la influencia de Descartes en la formación de la modernidad, no tanto por el hecho del carácter moderno reconocido por la propia tradición europea del pensamiento cartesiano, sino porque, como es sabido, la Ilustración no es un fenómeno que se haya dado en el espacio de la obra de Descartes y porque, en general, una serie de problemas filosóficos siempre se han impuesto para señalar que entre Descartes y la Ilustración no hay nada semejante a una pertenencia. Así, parece que hay una interpolación no justificada de la filosofía de Descartes en la llamada Ilustración mexicana.

Podemos ver que la historiografía que busca comprender los tiempos de una tradición a través de los de otra (de la novohispana a través de la europea) por medio de una correspondencia analógica por la vía de una contemporaneidad más o menos autoimpuesta, corre el peligro de localizar identidades y pertenencias donde se dan, más bien, diferencias notables. Tenemos, así, que con Alzate y Bartolache –y con ellos lo que podríamos llamar la “modernidad madura”– se busca hacer una historia del pensamiento en que la modernidad signifique la ruptura con la escolástica, mas no a partir de una conciencia filosófica crítica sino a partir de un desplazamiento de la misma filosofía por la moderna ciencia experimental. Pareciera, en suma, que la alternativa a la escolástica en una modernidad más plena –la

de la Ilustración— es de hecho una ruptura con la filosofía misma, sin haber pasado por el criticismo.

En atención a la semántica histórica de la modernidad en la historia de la filosofía, no parece justificable esta identificación del cartesianismo con la Ilustración. Por el contrario, pareciera una impropia ampliación de una experiencia de pensamiento —la cartesiana— en el sentido de otra —la Ilustración— que le es ajena en principio. Veamos cómo nos es narrada la orientación de pensamiento de la Ilustración cartesiana mexicana en Alzate y Bartolache:

Cuando Alzate y Bartolache reniegan de la autoridad y de la *philosophia perennis*, porque caen en la cuenta de que “les falta razón”, en el doble sentido de estar en desacuerdo con la ciencia moderna y de no ejercitar la razón, no están haciendo otra cosa que trasladar sus preocupaciones a la voluntad cartesiana de no buscar más ciencia que la que el hombre pudiese encontrar en sí mismo o en el gran libro de la naturaleza. El mismo Alzate explica las razones de esta decisión: la filosofía de las escuelas “tiene fincada toda su subsistencia y toda la decencia de su persona” en “misterios”. El simple acto de pensar por sí mismos implica por eso la destrucción del mundo antiguo. La caída en la conciencia o en el acto de descubrir en sí mismos la razón como juez supremo de cualquier verdad y como una fuerza viva, les hizo rebelarse contra la enseñanza petrificada que negaba la novedad y para la cual todas las verdades habían sido ya descubiertas por los antiguos. (Moreno, 2000: 144).

Por su parte, la exposición historiográfica de Beuchot (1996b: 254) sobre estos dos pensadores, si bien llega a caracterizar a Alzate como “propugnador de la filosofía ilustrada”, no se alza hasta la *hybris* semántica de la historiografía de Moreno, sobre todo en lo que tiene no sólo de polémica, sino de inadecuada referencia a la influencia de Descartes como consolidación de la Ilustración en la Nueva España.⁷ Se trata de una acotación del conocimiento en una modernidad que expresa más bien una formación científica en el conocimiento y, sobre todo, del tópico modernizante de la “pragmática filosófica”, esto es, la crítica a la

⁷ La identificación más plena de la Ilustración, sin embargo, la pone Beuchot (1996b: 260) en el jesuita expulsado Andrés de Guevara y Basoazabal, pero con la notable diferencia con respecto a Moreno de no hacer de la Ilustración un efecto del pensamiento cartesiano.

metafísica –al “ente de razón”– por su inutilidad vital y pragmática. Lo que la filosofía moderna comporta en este espacio que la define desde un horizonte cientificista es su rendimiento en la realidad:

En cambio, una de las cosas que la nueva filosofía y ciencia traían era la posibilidad de aplicación concreta, de respuesta a las cosas de la realidad, de las cuales la escolástica parecía haberse ido alejando de una manera escandalosa. La filosofía moderna sí podía responder a los problemas reales, en tanto que la escolástica había manifestado no poder hacerlo. (Beuchot, 1996a: 97).

El criterio de la modernidad madura sería, por tanto, el del desarrollo de un sentido científico de la filosofía, lo cual tiene una evidente relación con una modernidad que, de hecho, a favor de la ciencia llegará a considerar que no sólo la escolástica, sino la filosofía entera habría debido ceder el lugar del saber al conocimiento científico, como serán los días del positivismo. Aquí, por lo pronto, sólo se trata de ver cómo la filosofía llega a madurar la modernidad en ese espacio de la ciencia natural.

Ahora bien, como hemos visto en esta recapitulación de la historiografía filosófica del pensamiento novohispano del siglo XVIII, parece que el criterio dominante de la exégesis reside en la manera en que la cuestión problemática de la modernidad se enfoca, sobre todo (y ya de manera acotada) en la cuestión de hasta qué límite se ha podido permanecer dentro de la venerable perennidad de la escolástica ante la recepción de la modernidad: la modernidad novohispana no resulta problemática para esta tradición historiográfica sino sólo en lo relativo a la capacidad que habría mostrado la disciplina escolástica para acogerla. Sobre esto, la conclusión de Mauricio Beuchot –tal vez el más consistente entre los estudiosos– es que, no obstante los aportes de la filosofía moderna de orientación experimental y científica de autores como Alzate y Bartolache, la modernidad tendría una ciega ofuscación con respecto a venerables, perennes y verdaderas doctrinas escolásticas, punto en el cual retorna el tópico de la modernidad como eclecticismo, instancia de la cual parece no haber ningún progreso real, no sólo arqueológico, sino tampoco interpretativo:

La modernidad tenía un método experimental muy fuerte, pero una lógica formal muy débil. Esto puede tal vez ayudarnos a comprender mejor los complicados y complejos que son los momentos de transición, y que el cambio de paradigma no se da tan tajante, sino que hay una suerte de eclecticismo estabilizador, como fue el que presentaron varios de los filósofos mexicanos de finales del XVIII. (Beuchot, 1996a: 104).

Tenemos, pues, de nueva cuenta la conclusión de que la modernidad, por lo menos en la Nueva España, sólo se puede hacer comprensible bajo la luz de una continuidad profunda con la escolástica, continuidad a veces tan silenciosa que parece no estar presente, pero cuyo domino resulta necesario ser afirmado.

Desde estas opiniones, parece que la filosofía novohispana del siglo XVIII, y por consecuencia toda ella, nunca transgredió realmente el cerco escolástico. De ser así, entonces tendríamos que las interpretaciones pro-modernistas incurrirían –según hemos notado particularmente en la exposición de Moreno– en una *ampliación semántica de conceptos históricos*, ampliación, por lo demás, *inadecuada*. A partir de esto, podríamos inferir que la transgresión moderna de la escolástica ocurriría más bien por parte de la historiografía filosófica del siglo XX y no por parte de los pensadores novohispanos mismos de la época del setecientos.

Conclusión

La historiografía filosófica mexicana se ha planteado el problema de llevar a cabo una exégesis de la modernidad en el pensamiento filosófico novohispano del siglo XVIII. Ahora bien, su labor historiográfica no ha consistido tanto en descubrir una singularidad novohispana de lo moderno expresada en obras filosóficas originales de los pensadores novohispanos dieciochescos, más bien ha limitado sus resultados a la más sobria y modesta exposición de la manera en que se llevó a cabo la enseñanza de la filosofía moderna, “importada” desde Europa, en los cursos filosóficos en las instituciones escolares del virreinato.

Por otro lado, este mismo ejercicio de reconocimiento de la modernidad en la filosofía de la Nueva España del siglo XVIII se ha visto igualmente acotado a la consideración de que, en el fondo, no se puede hablar de una franca modernidad que alcanzara una plenitud claramente diferenciada del saber escolástico tradicional, sino que los profesores novohispanos de filosofía, los jesuitas y Gamarra, elaboraron un reconocimiento de la filosofía moderna pero siempre en el límite de la tradición: o bien como una recepción de ideas y prácticas peculiares de una modernidad en la clave del humanismo (de un humanismo cristiano, tratándose de pensadores formados en un clima intelectual eclesiástico) o bien hacia una identificación del saber moderno con la ciencia natural experimental.

En el fondo, más bien que hablar de una modernidad novohispana, lo que la historiografía filosófica mexicana nos termina mostrando es que la formación de pensamiento más característica de este periodo en la filosofía novohispana fue el *eclecticismo*: la incorporación de lo moderno en un marco predominantemente escolástico en el que “modernidad” significó renovación de la escolástica o bien una didáctica de lo moderno guardando una pretendida perennidad de la misma escolástica.

En todo caso, habría que señalar que la investigación de la modernidad por parte de la historiografía parece haber llegado ya a su plenitud exegética y que la única posibilidad de que hubiese una novedad para la investigación histórica de la filosofía novohispana del setecientos se encontraría en el descubrimiento de documentos hasta ahora desconocidos o perdidos en la arena de la historia, principalmente consistentes en obras originales de los filósofos de la Nueva España que no fuesen, a fin de cuentas, los manuales de los cursos filosóficos, que hasta ahora han sido las fuentes únicas de esta historiografía.

Referencias

- ASPE Armella, V. (2018). *Aristóteles y Nueva España*, San Luis Potosí: UASLP.
- BEUCHOT, M. (1996a). *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México: UNAM.
- _____ (1996b). *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona: Herder.
- _____ (2008). “Textos filosóficos en la Nueva España”, *Nova Tellus*, 26 (2), 21-36.
- ESQUIVEL, N. (2014). “Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos” en Esquivel, N. *et al. El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética* (369-491). México: UAEM/Ediciones Eón.
- FRAILE, G. (1972). *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*, Madrid: BAC.
- FOUCAULT, M. (1984/1994). “Le souci de la vérité” en *Dits et Écrits IV* (668-678), París: Gallimard.
- GAMARRA, Juan Benito Díaz de. (1774/1984). *Elementos de filosofía moderna*, México: UNAM.
- GAOS, J. (1952/1980). *En torno a la filosofía mexicana*, México: Alianza.
- GONZALBO, P. (1990). *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México: COLMEX.
- GONZÁLEZ y González, E. (1989). “Hacia una definición del término ‘Humanismo’”, *Estudios*, 15, 45-66.
- HEGEL, G. W. F. (1833/2018). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México: FCE.
- HEIDEGGER, M. (1957/1990). *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- _____ (1927/2009). *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- HIDALGO y Costilla, M. (1784/Noviembre de 1985). “Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica”, *Revista de la Universidad de México*, XL (418-419), 51-59.
- JUNCO de Meyer, V. (1973). *Gamarra o el eclecticismo en México*, México: FCE.
- KOSELLECK, R. (1979/1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- KRAYE, J. (1996/1998). *Introducción al Humanismo renacentista*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉRTORA Mendoza, A. C. (2008). “La filosofía académica en México, siglo XVIII” en González y González, E. (2008). *Estudios y estudiantes de filosofía. De la Facultad de Artes a la Facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)* (259-286), México: UNAM/IIISUE/FFYL/COLMICH.
- MAZÍN, Ó. (2008). “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica”, en Myers, J. (Editor) y Carlos Altamirano (Director). *Historia de los intelectuales en América Latina, I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo* (53-78), Buenos Aires: Katz.
- MÉNDEZ Plancarte, G. (1941/2001). *Humanistas mexicanos del siglo XVIII*, México: UNAM.

- MORENO, R. (2000). *Filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México: UNAM.
- NAVARRO, B. (1948). *La Introducción de la Filosofía Moderna en México*, México: COLMEX.
- OSORIO Romero, I. (1989). *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, México: UNAM.
- PEREDA, C. (1994). “Historia explicativa y lectura argumentada” en *Razón e incertidumbre* (95-107), México: Siglo XXI.
- PÉREZ Silva, G. (2014). “Panorama general del pensamiento filosófico novohispano en el siglo XVIII” en Esquivel, N. *et al. El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética* (21-57), México: UAEM/Ediciones Eón.
- RAMOS, S. (1943/1993). *Historia de la filosofía en México*, México: CONACULTA.
- RORTY, R. (1984/2004). “Introduction” en Rorty, Richard *et al., Philosophy in history. Essays of the historiography of philosophy* (1-14), Cambridge: Cambridge University Press.
- SALADINO, A. (2009). *La filosofía de la Ilustración latinoamericana*, Toluca: UAEM.
- TRABULSE, E. (1988). “Clavigero, historiador de la Ilustración mexicana” en Martínez Rosales, A. (Comp.). *Francisco Xavier Clavigero en la Ilustración mexicana 1731-1787* (41-58), México: COLMEX.
- TAYLOR, Ch. (1984/2004). “Philosophy and its history” en Richard, R. *et al., Philosophy in history. Essays of the historiography of philosophy* (17-30), Cambridge: Cambridge University Press.



SLOTERDIJK *DIES IRAE*

Leopoldo Tillería Aqueveque
Universidad Tecnológica de Chile INACAP
leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

Resumen

Se discute la noción de ira en el pensamiento de Peter Sloterdijk, a propósito de su ensayo *Ira y Tiempo* de 2006. A este respecto, se intenta poner en juego el *thymós* –como impulso fundamental de la comprensión prehomérica de la ira– con el neocinismo de Sloterdijk y su crítica al cinismo de élite de la modernidad. De este modo, el arrojo psicopolítico de Sloterdijk parece recordar sobre todo a los cantares de gesta de la antigua Germania. En la última parte se aborda la idea de creación de bancos mundiales de ira, conjeturándose que la ira que Sloterdijk intenta rescatar es virtualmente una “bomba de tiempo” que no podemos tener en nuestras manos, pero que tampoco podemos dejar caer, a riesgo de provocar racimos de acciones de resentimiento y odio estructural.

Palabras clave: Aquiles, cinismo, héroe, ira.

Recepción: 19 de julio, 2020. **Revisión:** 20 de noviembre, 2020. **Aceptación:** 2 de diciembre, 2020.

SLOTERDIJK *DIES IRAE*

Leopoldo Tillería Aqueveque
Universidad Tecnológica de Chile INACAP
leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

Abstract

The notion of rage in Peter Sloterdijk's thought is discussed in connection with his 2006 essay *Rage and Time*. An attempt is made to contrast *thymós* –as a fundamental impulse of the pre-Homeric understanding of rage– with Sloterdijk's neocynicism, and with his critique of modern elitist cynicism. In this way, Sloterdijk's psychopolitical courage seems to recall above all the epic songs of ancient Germania. The last part of the article deals with the idea of creating world banks of rage, conjecturing that the rage that Sloterdijk tries to rescue is virtually a "time bomb" that cannot be kept in our hands, but cannot be allowed to drop either, at the risk of provoking clusters of actions filled with resentment and structural hatred.

Keywords: Achilles, cynicism, hero, rage.

Received: July 19, 2020. **Revised:** November 20, 2020. **Accepted:** December 2, 2020.

Introducción

Es innegable el choque histórico que Peter Sloterdijk quiere producir en relación con la metafísica de Heidegger de *Ser y Tiempo*. Baste observar el nombre de su ensayo de 2006: *Zorn und Zeit: politischpsychologischer*. Sin embargo, no es solo cuestión de intercambiar los primeros sustantivos y de decir a la ligera que en el pensador alemán la ira adquirirá el peso de la palabra más fundamental de la filosofía. La ira historizada que presenta Sloterdijk tiene un halo marcadamente psicopolítico. Con todo, sus derivadas ontológicas y éticas también son bienvenidas. Aunque cuesta llegar a esta conclusión tras una lectura atenta del ensayo del alemán, concedamos que lo que Sloterdijk hace es presentar recomendaciones de cómo alinearnos con determinados bancos mundiales de ira, en desmedro de ciertos proyectos locales, que solo terminan haciendo proliferar el resentimiento y el terror. El *thymós*, el sentido receptivo por el cual las llamadas de los dioses se manifiestan a los mortales (Sloterdijk, 2010), debe entenderse como una parte integral de cada persona, de donde provienen emociones como el orgullo, el ánimo, el arrojo, la dignidad, el valor de sí mismo. Sloterdijk le da, pues, un valor performativo positivo (Carreño, 2017). Asimismo, debe reconocerse en el relato del filósofo teutón una saludable liberalidad para reasignar a la ira un lugar primordial –para decirlo en términos heideggerianos– en la historicidad del *Dasein*.

De este modo, la crítica propiciada por Sloterdijk a la idea de mundo de Heidegger, idea ligada estrechamente a su rechazo de la racionalidad técnica, su conservadurismo político y su apego a la tierra (Cordua, 2008, p. 28), trae consigo o parece funcionar como una herencia de la violencia originaria de cuño prehomérico. Otra forma de expresarlo sería decir que mediante la psicopolítica Sloterdijk reivindica –o al menos reconoce la posibilidad de convivir con ella– la ira épica de la Grecia ar-

caica como impulso fundamental. Esta teoría de la ira, “el más humano y terrible de los afectos” (Sloterdijk, 2010, p. 11), representa algo parecido a una defensa de la violencia como sistema, una violencia que, si se mira desde la perspectiva de la analítica existencialista, destruye la primacía del ser heideggeriano y pone en su lugar, literalmente, la inmanencia del proyecto del orgullo. Como lo dice Sloterdijk en distintos lugares, la ira no es un sentimiento primario, sino reactivo, que aparece cuando el orgullo de uno mismo está herido (Gómez, 2013). De esta laya, el desafío teórico que nos impone la meditación de Sloterdijk no deja de ser de un calado mayor: intentar comprender esta ira glorificada en plena era del capitalismo global, ya no como pura epopeya, sino como un *code of conduct* política (Sloterdijk, 2010).

Quizás tenga sentido traer a colación la reflexión de Thrift (2012) cuando sostiene, a propósito del consabido legado nietzscheano de Sloterdijk, que el filósofo de Karlsruhe estaba interesado en estudiar cómo nacieron nuevos mundos, en explorar espacios que puedan actuar como criaturas y creadores, y en lanzarse en paracaídas hacia entornos que pudieran actuar como ambos, exterioridad e interioridad, en paralelo. Este retrotraerse al orgullo arcaico, en cuanto recuperación de la emocionalidad thimótica, parece conformar para Sloterdijk la esfera de este nuevo espacio psicopolítico, que denominará bancos de ira mundial.

Este trabajo se organiza en tres partes: en la primera, se desarrolla una breve genealogía de la ira, fundada especialmente en la comprensión del héroe antiguo como brazo armado de la cólera (Sloterdijk, 2010). La segunda establece lo que cabría llamar una fundamentación cínica del *thymós*, partiendo de la conjetura de que la violencia cínica es esencialmente el impulso de una verdad política. La última parte discute lo que Sloterdijk llama en su ensayo una teoría de unidades thimóticas, la que se centra precisamente en la idea de un banco mundial de la ira.

Genealogía de la ira

Sloterdijk recupera el desenvolvimiento de la ira como emoción primordial de la facticidad del hombre. Esta emoción se presenta como fundamentalmente corpórea: “la palabra griega que en el pecho de héroes y hombres designa el ‘órgano’ del cual salen las grandes explosiones es *thymós*” (Sloterdijk, 2010, p. 22). De manera que el filósofo decide enfrentarse a una definición, por así decir, “escolástica” del ser humano, en la que este se había comprendido hasta ahora a partir de la etiqueta de “animal racional”. Sostiene Fidalgo (2013) en relación con la crítica de Sloterdijk a Heidegger: “Según Sloterdijk, este anti-vitalismo y anti-biologismo de Heidegger ‘rayan la histeria’, cuando llega a decir ‘que parece como si «la esencia de lo divino nos fuera más próxima que la extraña esencia de los ‘seres vivos’»” (p. 114). Sloterdijk descarga su crítica en pleno corazón de la analítica existencial heideggeriana, incluso más allá de divagaciones exclusivamente metafísicas, teológicas o estético-literarias. Para el filósofo de cabellera rubia, Heidegger ha olvidado la “violencia” del hombre como presentación de su esencialidad, vale decir, “el sentido fundamental de lo político” (Méndez, 2013, p. 176). Esta repolitización ocurre justamente restituyendo la ira a un lugar privilegiado en la comprensión histórica del hombre.

En este punto, resulta interesante confrontar la “teoría” thimótica de Sloterdijk con la recepción de Elden, para quien, curiosamente, la comprensión del texto del alemán requiere una lectura detallada de la teología, tanto en términos de la ira humana como de la ira divina. Aunque es discutible, hay presunciones suficientes para interpretar la lectura de Elden a partir de una especie de teoría materialista de la religión. En efecto, sostiene Elden (2012): “As with many of his works there are a wide range of discussions, including those of army, biopolitics, psychology, verticality, Greek thought, the Church of Scientology, art, ethics and the state” [Al igual que con muchas de sus obras, hay una amplia gama de discusiones, incluidas aquellas del ejército, la biopolítica, la psicología, la verticalidad, el pensamiento griego, la Iglesia de la Cienología, el arte,

la ética y el Estado] (p. 12). Como sea, el impulso thimótico es presentado como un movimiento desaforado de libertad, cuyo paradigma lo hallamos –como se anticipó– más claramente en la Grecia prehomérica. Técnicamente, este sería el primer banco de ira de la historia. La ira de Sloterdijk (2010), pues, es la ira entendida como venganza, y su prototipo, el héroe antiguo: “A sus ojos [de los antiguos], un mundo sin manifestaciones heroicas habría significado la nada, el estado en el cual los seres humanos estarían entregados sin defensa posible a la soberanía de la naturaleza” (pp. 13-14). Sin embargo, la venganza del héroe antiguo no es aquella venganza como *vendetta* o resentimiento más o menos mesiánico. El héroe iracundo es en realidad el héroe lleno de dignidad; incluso pudiera decirse, el héroe pagano. Observa Morales (2012):

A través de la figura del héroe mitológico, la ira se ejemplifica como el brazo ejecutor de la furia de los dioses. El comienzo de la religión mítica fue, pues, el de una religión del temor a la ira divina. Mucho antes del Dios del amor cristiano (en su versión menos iracunda), la religión mítica desarrolló la idea de que la forma más auténtica de relacionar lo finito con lo infinito era la relación del temor ante la ira divina. (p. 483)

El esfuerzo hermenéutico de reconfiguración de la ira en su forma histórica implica necesariamente, si seguimos a Sloterdijk (2010) al pie de la letra, conceder “la posibilidad de una transformación de la ira aguda en venganza ejercida” (p. 70), y, al mismo tiempo, considerar “las condiciones bajo las cuales la materia prima ‘ira’ se transforma en productos de mayor valor, hasta niveles de ‘programas’ que reclaman una importancia de política mundial” (Sloterdijk, 2010, pp. 70-71). Escribe el autor:

La ira que estalla a intervalos representa un suplemento energético para la psique heroica, no su propiedad personal o su complejo íntimo. La palabra griega que en el pecho de héroes y hombres designa el “órgano” del cual salen las grandes explosiones es *thymós*: designa la cocina pasional del orgulloso yo-mismo al mismo tiempo que el “sentido” receptivo por el cual las llamadas de los dioses se manifiestan a los mortales. (Sloterdijk, 2010, p. 22)

Esta descarga virtuosa en la constitución completa del héroe antiguo, en cuanto manifestación de violencia “sensata” como núcleo del *ethos* pagano, tendrá en el Clasicismo griego y en la modernidad a dos furibundos antagonistas o, para decirlo bien, negacionistas: por un lado, la psique de Platón y su introducción de “la sobria *manía* de la observación de las Ideas sobre la que descansará la nueva ciencia por él fundada, es decir, la ‘filosofía’” (Sloterdijk, 2010, pp. 22-23), y, por otro, el psicoanálisis de Freud y su consideración de la libido como excitación psíquica fundamental. Conviene consignar que Sloterdijk no solo critica a Freud el querer apropiarse de algo así como la “piedra filosofal” del inconsciente, sino que parece adherir desde el punto de vista terapéutico a la idea de una *Philosophie Temperamente*: “After Sloterdijk’s *Critique of Transparency* in psychoanalysis, contra Freud’s self-serving insistence on patenting the technique solely and only in his own name by naming himself the discoverer of the unconscious despite antecedents, Sloterdijk goes in for historical Mesmerism” [Después de la *Crítica de la transparencia* de Sloterdijk al psicoanálisis, en contra de la insistencia egoísta de Freud de patentar la técnica única y exclusivamente en su propio nombre, nombrándose a sí mismo el descubridor del inconsciente a pesar de sus antecedentes, Sloterdijk apuesta por el mesmerismo histórico] (Babich, 2012, p. 33). De hecho, el ensayo sobre la ira es en buena medida un ajuste de cuentas con el psicoanálisis y la dialéctica platónica, habida cuenta de que la *Crítica de la razón cínica* (1983) ya había hecho lo propio con el programa de la teoría crítica. En relación con la transformación que la psique griega operó sobre la ira prehomérica, solo restan, piensa Sloterdijk, los entusiasmos fantasmales, tal y como el *Fedro* de Platón los enumera desde la perspectiva de su posesión por parte de la psique: el arte de la curación, el don de la profecía y el canto entusiasta de la musa. De esto sabía mucho Nietzsche, uno, pudiéramos decir, de los faros de Sloterdijk. La moral temperamental del filósofo de Röcken, aquella resultante de su maniobra de transmutación de los valores, bien puede entenderse como una actualización del *ethos* pagano arcaico, fuente directa del *thymós* sloterdijkiano. Hay un pasaje clave de la *Genealogía de la moral*, donde, si leemos bien, Nietzsche lo que hace justamente es invertir el sentido del dogma moral moderno sobre la religiosidad grecorromana:

“Está justificado todo mal cuya visión es edificante para un dios”: así decía la lógica prehistórica del sentimiento –y en realidad, ¿era sólo la lógica prehistórica? Los dioses pensados como amigos de espectáculos *crueles*– ¡oh!, ¡hasta qué punto esta antiquísima idea penetra aún hoy en nuestra humanización europea! (Nietzsche, 1996, p. 78)

¿Qué quiere decir Nietzsche con esta afirmación? Lisa y llanamente, creo yo, que la Europa moderna, calvinista y luterana, solo ha podido justificar, como quien dice, la malignidad en la medida en que esta tiene de a saciar cierta erótica o execralidad de un panteón del bien y el mal. Justo lo que el orgullo thimótico no es. Antes que la dualidad bien/mal, sabemos que para Nietzsche se trata, primordialmente, de la confrontación dionisiaco/apolíneo, vale decir, la del dios del ardor vital y el dios de la locura poética (Arcella, 2013). Inclusive, me atrevería a decir que tanto Dionisos como Apolo contienen, a su manera, una cuota de orgullo y de ira esenciales a su primordialidad pagana.

Pues bien, la descripción que Jenofonte hace en su *Anábasis* del general espartano Clearco parece calzar perfectamente con la figura del héroe lleno de cólera, sobre todo si uno se fija en las implicancias de la idea de decisión. En los hechos, su posterior participación como comandante de Ciro ya prefigura la noción moderna de mercenario más que la de desertor:

Por consiguiente, éstas me parecen ser obras propias de una clase de hombre amante de la guerra, que, siéndole posible vivir en paz sin desdoro ni perjuicio, escoge hacer la guerra; siéndole posible vivir ocioso, quiere esforzarse a fin de hacer la guerra, y siéndole posible tener bienes sin peligro, elige disminuirlos haciendo la guerra. (*Anábasis*, II, VI, 6)

De seguro, el ejemplo más universal que nos haya entregado la literatura sobre la ira del héroe sea el desafío lanzado por Aquiles a Héctor en *La Ilíada*. La venganza toma aquí un eminente halo divino, que pareciera conectar, con necesidad, la ira humana con la divina. Como sostiene Míguez (2006): “la posición de Aquiles representa el aspecto de no onticidad del reparto, su carácter de no-presencia, es decir, la imposibilidad de fijarlo sin más en una figura” (p. 93). Leemos en la obra de Homero:

¡Ayante Telamonio descendiente de Zeus, jefe de huestes! Todo me parece que lo has dicho conforme a lo que sientes. Pero mi ánimo se hincha de ira cuando de aquello me acuerdo, de qué infame modo me trató entre los argivos el Atrida, igual que lo habría hecho con un vil exiliado. Vosotros id, pues, y manifestad mi mensaje: no me ocuparé del sangriento combate hasta que el hijo del belicoso Príamo, el divino Héctor, llegue a las tiendas y a las naves de los mirmidones matando argivos y envuelva las naves de humo y de fuego. Cerca de mi tienda y de mi negra nave, Héctor, por furioso que esté, creo que renunciará a la lucha. (*Iliada*, IX, 644)

La ira de Aquiles, que se ha reconciliado consigo misma, no es la propiedad personal de la psique heroica. Es, piensa Sloterdijk (2010), primordialmente una llamada de los dioses. Otro ejemplo lo vemos en el discurso de Brásidas a los escioneos, que relata Tucídides:

(...) añadiendo que eran muy dignos de elogio, dado que, estando Palene bloqueada en el Istmo por los atenienses que ocupaban Potidea y no siendo así ellos otra cosa que isleños, se habían alineado espontáneamente al lado de la libertad y no habían esperado, por falta de audacia, a que la necesidad interviniera en un asunto que atañía claramente a sus propios intereses; esto era señal –les dijo– de que podrían soportar valerosamente cualquier otra situación de gravedad. (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, IV, 21)

Por último, en el siguiente pasaje de Heródoto, la ira sobrenatural de Taltibio parece fundirse en lo justo y en lo inexplicable:

Pues que la ira de Taltibio se abatiera sobre unos mensajeros, y que no se aplacase hasta haber obtenido una reparación, es algo que lo exigía la justicia; pero que afectara a los hijos de esos sujetos que, a causa de la ira de Taltibio, subieron hasta la corte del rey (a Nicolao, hijo de Bulis, y a Anaristo, hijo de Espertias –el individuo que, arribando con un carguero repleto de soldados, tomó Haliea, donde se habían refugiado los tirintios–), a mi juicio evidencia claramente que lo ocurrido tuvo un carácter sobrenatural. (*Historia*, VII, 137)

La ira, en consecuencia, se muestra como un fenómeno de base cultural, cuya manifestación debiera ser considerada ante todo en los términos más abarcadores de la tradición grecorromana (Galinsky, 2002).

El banco cínico de la ira

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿qué quiere decir Sloterdijk con eso de que la psique griega transformó las virtudes heroico-guerreras en cualidades ciudadano-burguesas? La respuesta, creemos, se halla en el neocinismo con el que hace rato nuestro autor ha “firmado” su producción filosófica, y que expondrá en su conocido ensayo de 1983. Aquí Sloterdijk hace una pormenorizada crítica a aquellas institucionalidades de la modernidad (partidos, Cortes, programas filosóficos, máquinas de guerra), que, queriéndose mostrar públicamente como ejecutoras de políticas de cinismo puro, lo que han hecho en realidad es administrar un afectado “desviacionismo” cínico. Sloterdijk (2003) pasa a dismantelar el aparato cínico moderno y a mostrarlo derechamente como un cinismo de élite:

Efectivamente, la Ilustración alemana posee no sólo representantes como Lessing y Kant, sino también un Federico II de Prusia que hay que contar entre las cabezas de su siglo. Como príncipe fue hijo hecho y derecho de su época ilustrada, autor de un anti-Maquiavelo que repudia la técnica de dominio abiertamente cínica del anterior arte político. (p. 144)

En tal sentido, el cinismo originario (el del Perro Diógenes, y que Sloterdijk llama algunas veces *quinismo*, para designar el vocablo originario con que los griegos se referían al “extravagante solitario” y “moralista provocador y testarudo”) funciona como el modelo “traicionado” por los cínicos modernos. La facticidad cínica, la de aquellos predicadores de la linterna, cuyo líder venido de Sínope habría decidido responder al mandato delfico de la idea de adulteración, como resultado de la mezcla de dos metales (Casadesús, 2008), y se peleaba a mordiscos los pedazos de pulpo crudo para poder llevarse lo justo a su entrenado estómago, hacía también de la ira un impulso no solo apremiante, sino especialmente esclarecedor de su práctica “alumbradora” de hombres. Subraya Sloterdijk (2003):

Diógenes, a quien nosotros tenemos aquí ante nuestros ojos, no es en absoluto un soñador idílico en su tonel, sino un perro, que muerde cuando le apetece. Pertenecen a aquellos que ladran y muerden al mismo tiempo y no se atienen a refranes.

Su mordisco penetró tan profundamente en todo lo más sagrado de la civilización ateniense que desde entonces ya no se puede confiar en el satírico (...). En el ciudadano hay un lobo encerrado que simpatiza con el filósofo mordedor. (p. 249)

Nuevamente, en este sofisticado arcaísmo de Sloterdijk, sale a flote su deuda “moral” con Nietzsche, en especial si consideramos el paralelismo que se puede tender entre la visión posthumanista del filósofo afrancesado y la moral de la autoafirmación de Friedrich Nietzsche. En efecto, si se sigue de cerca el compromiso crítico de Nietzsche con la moralidad consuetudinaria, lo que termina haciendo el filósofo de Basilea es proponer que al menos algunas personas se liberen de tal moral y adopten una nueva ética (Bamford, 2017, p. 205). De tal manera que todo posible posthumanismo moral quedaría inscrito en una lógica del mejoramiento (¿no es esta acaso la idea que subyace en *Reglas para el Parque Humano* de Sloterdijk?). En cierto modo, y tal como lo asegura Persson (2013), “That moral enhancement is morally necessary, because without enhancement the pace of moral improvement cannot keep up with the pace of technological innovation or the associated potential for catastrophic misuse of new technology” [El mejoramiento moral es moralmente necesario, porque sin el mejoramiento el ritmo del mejoramiento moral no puede seguir el ritmo de la innovación tecnológica o el potencial asociado para el mal uso catastrófico de la nueva tecnología] (en Bamford, 2017, p. 207).

Mas, cosmopolitas ajenos a la idea de una *Polis* ateniense, los cínicos eran de temer. No podría ser de otra forma, tratándose de una filosofía animal que se enfrentaba, como se pergeñó, “con dientes y uñas” no solo a la crisis de la *Polis*, sino enfáticamente a la manía filosófica de cuño socrático-platónico. De ahí que van Tuinen (2012) llegue a decir que Diógenes representa para Sloterdijk la confrontación abierta contra la arrogancia moral del idealismo griego y, al mismo tiempo, una reveladora inversión de los valores, en el sentido de que, no contradiciendo el idealismo, sino que, viviéndolo, desafiaba públicamente su fanatismo moral y su arrogancia con intensa sensualidad y sarcasmo despectivo. No por nada llamará Sloterdijk al sinopense “el patético de la naturaleza”.

El olvido del *thymós* al que alude Sloterdijk parece deberse en buena medida a que el cinismo ha quedado prácticamente borrado no solo de la historia, sino de la razón misma, bajo los cargos, primero, de no haber sido capaz de sistematizar sus requisitorias a la dialéctica griega (escritos cínicos hoy, virtualmente ninguno), y, segundo, porque la racionalidad no es lo esencial, ni mucho menos, para la ejecutividad cínica. En el cinismo hay una menor relevancia “dada al decir en relación al hacer”, y sobre todo un énfasis en la ejercitación corporal y su correlato ético, cuestión que corroboraría que la manera de Diógenes de hacer filosofía tomó la forma de una praxis corporal iniciática (Jeria, 2017). Dicha praxis, en todo caso, no era una praxis muda, que careciera de un cierto *logos* que le diera sentido. Al contrario, el decir del *logos* cínico pareció ser un instrumento de reacción política extraordinariamente potente o, para decirlo en la línea de la conjetura con que parte nuestro escrito, de inequívoca violencia. Quisiera recoger una idea de Pablo Oyarzún (1996), que creo indispensable para poder justificar con un poco más de certeza esta idea de violencia que le hemos endosado a la “escuela” de Diógenes:

Sin que nunca se la encare derechamente, esta determinación [*la verdad como obscenidad*] suele ser considerada como la más típica del cinismo, y a menudo se subraya su violencia peculiar. Pero sería crudamente erróneo atribuir esta violencia a una caprichosidad o a una mera contumacia, a un impulso de irrupción arbitraria: ella pertenece como momento indisociable a la totalidad de la verdad cínica y, por eso mismo, a la experiencia de la *physis* y del lugar que le sirve de sustento (...). Si el abrimiento de la *physis* envuelve necesariamente el desmontaje del *nómos*, aquél no podrá realizarse sin violencia. Esta violencia, que queda de este modo implicada en la obscenidad, configura otro momento discriminable de la verdad. (p. 334)

De modo que la violencia propia del cinismo tiene que ver cardinalmente con su verdad. La verdad de la naturaleza cínica, la de la *physis* como lugar originario —en la feliz observación de Oyarzún—, sería entonces violencia pura respecto del *nómos*. En otras palabras: su desha-cimiento como régimen artificial de dominación y de imposición. Esta apertura violenta de la *physis* tiene su correlato en la idea de voluntad de

poder cínica que sugiere de Freitas (2019): una “despiadada voluntad de poder filosófica que no permite el secreto ni el misterio, que hace de sí mismo un simulacro del mundo, pero bajo el foco omnisciente de la consciencia filosófica que lo ve, desnuda y controla todo” (p. 326). Dicha voluntad, podríamos decir, de transparencia, de extrema franqueza en el sermón, en la anécdota o en la burla, ha llegado hasta nosotros como *parresía*, como una “libertad de palabra” que raya en la licencia. A decir de Foucault (2012), como un componente constitutivo de decir la verdad sobre uno mismo. Así también Menedemo, otro integrante de la secta de Diógenes, se dio tan extremadamente a la superstición, que iba por las calles vestido de Furia (con un rango superlativo de hostilidad, suponemos) vociferando que “venía del infierno a observar a los pecadores, para luego bajar allá y contárselo a los demonios” (Laercio, 1999).

Esta comprensión del *thymós* como fundamento antropológico del *ethos* del cinismo, como carácter esencial de la *parresía* cínica, es todo lo que Sloterdijk (2010) necesita para emprender la tarea de desmontar no solo la ranciedad de una modernidad anacrónica, incapaz de retrotraerse “a una época en la que los conceptos ‘guerra’ y ‘felicidad’ formaban una constelación llena de sentido” (p. 13), sino directamente la propia sofisticación del *establishment* cínico, que hasta ahora se había instalado –usaré un término del mismo Sloterdijk– fanfarronamente en la cúpula de la administración de la violencia.

Sin embargo, la ira que pretende rescatar Sloterdijk enfrenta a un enemigo poderoso: la razón erótica. Se trata de un enemigo que presenta sus armas de una manera muy distinta a como lo haría cualquier otro contrincante “regular”. Las armas de este erotismo, cuyos ideólogos principales resultan ser Freud y Platón, están cifradas en dos ideas elementales sobre la concepción de mundo: “No obstante, lo erótico hoy para Sloterdijk ha triunfado en dos manifestaciones fundamentales: una erótica a Dios y una erótica al cuerpo y a las cosas” (Reyes, 2019, p. 213). Para la psicología erótica, cuyo escudo de armas favorito ha sido la noción de neurosis, el enemigo thimótico debe ser tratado por terapeutas, acusado de ser víctima de un complejo neurótico. No por nada Freud (2001) dirá que todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra. Por

lo mismo, la refundación del impulso thimótico debiera enfilarse a poner las cosas al modo de la psicología filosófica griega, vale decir, con un *Eros* supeditado a la manifestación del *thymós*, puesto que así lo exige nuestra aparición en la escena externa de la existencia (Sloterdijk, 2010). Agrega el filósofo de origen neerlandés: “Aquel que se interese por el hombre como portador de impulsos afirmadores del yo y de orgullo debería decidirse por romper el sobrecargado nudo del erotismo” (Sloterdijk, 2010, p. 26). No es que el impulso thimótico deba remplazar al impulso erótico. Más bien se trata de reestructurarlo social y políticamente. Tal superación implicaría la tan anhelada restitución de la repetida exigencia posmoderna de “amar-se a uno mismo” por la de “afirmarse a uno mismo”, sentencia en la que Sloterdijk parece ver un mejor campo adaptativo de la idea de ejercicio antiguo (Ríos, 2013).

Precisamente esta, como quien dice, “supremacía” política del *thymós* respecto del *Eros* freudiano, es corroborada lúcidamente por van Tuinen (2012), para quien las economías thimóticas contienen esencialmente una opulencia y una disipación de suyo extravagantes: “Moreover, egoism, self-esteem, vanity, *amour-propre*, and ambition cannot be reduced to a narcissistic neurosis of the libido, because before they become egocentric they are always already socio-political affects par excellence” [Además, el egoísmo, el yo, la estima, la vanidad, el amor propio y la ambición no pueden reducirse a una neurosis narcisista de la libido, porque antes de volverse egocéntricos son siempre ya afectos sociopolíticos por excelencia] (p. 44). Razón tiene, pues, van Tuinen (2012) al afirmar que esto no implica, sin embargo, que el resentimiento nazca de la parte erótica del alma. El resentimiento no es lo mismo ni implica celos. Al contrario: “*Thymos* holds both the source of *ressentiment* and the possibility of its overcoming, while *eros*, and the eroticization of *thymos* in today’s ‘dynamic systems of greed’ (RT 196-203), merely amplifies its development” [El *thymós* tiene tanto la fuente del *resentimiento* como la posibilidad de su superación, mientras que *eros*, y la erotización del *thymós* en los ‘sistemas dinámicos de codicia’ (RT 196-203) de hoy, simplemente amplifica su desarrollo] (p. 44).

***Thymós* trademark**

La recuperación thimótica que sugiere Sloterdijk funciona simultáneamente como transformación de la misma noción de ira, que hasta ahora se había asociado, *par excellence*, con los regímenes fuertes a lo largo de la historia. Dado que cualquier historia es la historia de la utilización de la ira (Sloterdijk, 2010), lo que nuestro filósofo sugiere es literalmente la creación de bancos mundiales de ira, de modo que los argumentos que puedan tomar la forma de proyectos locales de venganza queden subordinados e integrados en una historia de ira unificada (Sloterdijk, 2010). Se trata de racionalizar las energías vengadoras, y de sacar “del lado oscuro” del hombre este impulso devastador que en otro tiempo iluminó su historia. Para mencionar un fenómeno contingente, el fundamentalismo islámico muestra una violencia político-religiosa que está justo al otro lado de la comprensión de la ira como orgullo. De hecho, el islamismo de hoy, futuriza Sloterdijk escudándose en las guerras queridas por Dios, no hará sino derrochar los fuertes potenciales thimóticos hasta ahora acumulados en grandes bancos regionales de la ira. Los islamistas actuales están lejos de restablecer aquella ira “dogmática” conectada a “las grandes hazañas culturales del Islam cosmopolita, moderado y creador que llegó hasta el siglo XIII” (Sloterdijk, 2010, p. 270). Cito en detalle:

En los miles de escuelas coránicas que recientemente brotaron del suelo, donde están los excedentes de jóvenes que bullen, serán entrenados los inquietos rebaños en los conceptos de la guerra santa. Sólo una pequeña parte de ellos se podrá manifestar en un terrorismo externo y la mayor parte de ellos sólo podría ser utilizada en guerras civiles que consumen vidas en suelo árabe, guerras de las cuales la masacre irano-iraquí de 1980-1988 ha dado un pequeño anticipo, pero en las que las proporciones cuantitativas crecerán previsiblemente hasta alcanzar lo monstruoso. (Sloterdijk, 2010, pp. 267-268)

La ira fundamentalista, cualesquiera sean los fundamentalismos que promueva (religioso, político, racial, económico, ecológico), no tiene nada que ver con la cólera de Aquiles. Al contrario, más bien es reflejo de la ira santa, de la ira veterotestamentaria, la ira de Yahvé (Sloterdijk,

2010). La maniobra de Sloterdijk de recuperar al *thymós* como la emoción olvidada de la historia humana, no deja de ser, a la postre, política. Forma parte de una teoría de unidades thimóticas. Y aunque el propio Sloterdijk no lo declare, y más allá de las corroboraciones históricas que un amante de la historia como Nietzsche pudiera registrar, la “razón explicativa” de la trascendencia del impulso thimótico parece afirmarse –yo no diría paradójicamente– en el enfrentamiento secular/religioso, es decir, cultural, que Nietzsche tuvo con el cristianismo de su tiempo. Esto es relevante, en particular, porque provee de una razón, por así decir, “no posmoderna” para interpretar la crítica sloterdijkiana al fundamentalismo islámico y sus bancos de ira. Esto significa que habría importantes similitudes entre las ideas de Nietzsche sobre las creencias metafísicas y la psique religiosa de su época, y el actual estado de crisis del Islam (Arteche, 2011). De acuerdo con Jackson (2007), lo que el Islam enfrenta hoy tiene muchos paralelismos con lo que Europa enfrentó en la época de Nietzsche, una crisis de identidad resultante de la confrontación entre visiones del mundo aparentemente opuestas:

Nietzsche was the first philosopher to fully confront the prevailing loss of religious belief in Western Europe with his declaration that ‘God is dead’. What Nietzsche meant by this was that society –that is to say, European society– no longer had a need for the ‘Christian’ God for He has outlived his usefulness. Does the same fate face the ‘Muslim’ God? [Nietzsche fue el primer filósofo en afrontar plenamente la pérdida de creencias religiosas que prevalecía en Europa Occidental con su declaración de que ‘Dios ha muerto’. Lo que Nietzsche quiso decir con esto es que la sociedad –es decir, la sociedad europea– ya no tenía necesidad del Dios ‘cristiano’ porque ha dejado de ser útil. ¿Corresponde la misma suerte al Dios ‘musulmán’?] (p. 17)

Ahora, son incontables los ejemplos de proyectos de ira de corto alcance. Por ejemplo, el derroche anarquista de los terroristas que el 1 de marzo de 1881 asesinaron al zar Alejandro II, y el aún peor “absurdo dispendio de patrimonio de odio por parte de los imitadores de los atentados de 1881, un grupo de estudiantes de la universidad de San Petersburgo que planearon un atentado contra Alejandro III, el sucesor del asesinado” (Sloterdijk, 2010, p. 86). Otro caso es la masacre de 51 fieles

musulmanes en las mezquitas de Nueva Zelanda en marzo de 2019, a manos de un supremacista blanco que transmitió en vivo su odio a través de la cámara *GoPro* de su casco. A la lista puede sumarse también el atentado de enero de 2015 contra el semanario satírico francés *Charlie Hebdo*, que dejó a 12 personas muertas y 11 heridas. Los atacantes dijeron pertenecer a Al-Qaeda. Probablemente, la reacción en cadena más notoria fue el posicionamiento en las redes sociales del mensaje “*Je suis Charlie*” (“Yo soy Charlie”), como muestra de indignación ante los ataques cometidos. Desde luego, la discusión que plantea Sloterdijk respecto del almacenamiento simbólico, material y político de la ira, se da en concreto en la disyuntiva proyecto local de la ira/banco mundial de la ira. Así Sloterdijk: “Actualmente no hay un banco mundial de la ira. Aunque podemos hablar de grupos que se ven ofendidos y desarrollan un resentimiento colectivo e intentan que se convierta en una venganza viva colectiva” (cit. en Gómez, 2013). De manera opuesta, y tal como argumenta van Tuinen (2012), la soberanía thimótica se mide por el grado en que se resiste a las rutinas religiosas, políticas y económicas de compensación. De esta forma, la noción de ira colectiva, cuyo fundamento más macizo parece ser el religioso, puede verse con más claridad en el caso de Irlanda:

La anexión efectuada por el rey Enrique II fue muy mal acogida por los irlandeses, cuya homogeneidad étnica y cultural era incontestable desde la dominación celta siglos antes de la era cristiana. La imagen de una Irlanda gaélica y libre, junto con la identidad religiosa católica, nutriría el imaginario del nacionalismo irlandés hasta la actualidad. Por otro lado, la cultura de la revuelta, traducida en un amplio ciclo de rebeliones antibritánicas (1641, 1690, 1798, 1803, 1848, 1867, 1882, 1916...) se añade a la fobia religiosa existente entre las minorías del Ulster, donde el terrorismo, la clandestinidad y el paramilitarismo han sido por largo tiempo factores habituales de la vida política. (González, 2013, p. 186)

Ahora bien, una cosa es que el Islam haya “despertado del sueño dogmático”, intentando canalizar sus reservas thimóticas mediante estas y otras acciones radicales, pero otra muy distinta es que sus líderes hayan logrado configurar de modo creativo las condiciones tecnológicas, econó-

micas y científicas para la humanidad de nuestro siglo (Sloterdijk, 2010). Al respecto, merece la atención la alusión detenida que hace Sloterdijk al maoísmo chino. El pensador alemán ve en el programa de Mao Zedong la esencia de una furibunda psicopolítica, en la que la estrategia de administrar los bancos acumulados de cólera antifeudal de las masas de campesinos chinos “formaría una base suficiente para las tropas ascético-heroicas” en su misión de alcanzar el poder estatal. Con este ejemplo, intenta ponernos en aviso de que bancos extensos de ira requieren ser administrados a partir de una teoría que controle la aplicación de un modelo thimótico en función de condiciones psicopolíticas apropiadas. En la práctica, la crítica histórica al manejo de Zedong se refiere a que “Mao destacó como un místico voluntarista cuyas convicciones se fundamentaban más bien en una primitiva ontología de la lucha permanente antes que en una teoría del desarrollo de corte occidental” (Sloterdijk, 2010, p. 205).

A su vez, la crítica que hace Sloterdijk en su ensayo sobre el cinismo al militarismo pseudoheroico de la República de Weimar, pone en juego, si uno se fija bien, no en primer lugar los alcances a su maquinaria de guerra, sino a la maquinaria de guerra humana construida por los revolucionarios. Lejos de la violencia épica que relatan con lujo de detalles los cantares de gesta de la Germania Magna, los alemanes de Weimar, queriendo idealizar al guerrero teutón, terminaron endiosando, cree Sloterdijk (2003), a la gran maquinaria militar y no al héroe de color caqui: “La guerra había consumido, tanto somática como psicológicamente, a los ‘guerreros’” (Sloterdijk, 2003, p. 617). Y agrega más adelante: “La gran maquinaria no se preguntaba si la accionaban ‘individuos’ o unidades humano-protésicas. Un hombre es un hombre. En los manuales para inválidos y en los escritos de técnica médica se constituye una figura humana de enorme contemporaneidad: el *Homo protheticus*” (Sloterdijk, 2003, p. 632). ¿Qué quiero decir con esta referencia a la República weimariana? Simplemente que, con centro en el proyecto técnico-bélico de los alemanes del Reich, lo que hace Sloterdijk es una crítica que ve, en el trayecto que va desde la República hasta el tercer Reich, el prototipo de la relación de la experiencia humana con la máquina como vía fascista hacia la modernidad. Esta observación es relevante en dos

sentidos. Primero, porque, como se anunció más arriba, la expresión del impulso thimótico germano no se da ni en los ejemplos de los líderes de Weimar (para quienes los valientes herederos de Waltharius pasan a ser literalmente remplazados por unidades humano-protésicas), ni en el propio modo político de esta ira nacionalsocialista (justamente porque el programa nazi careció de una mentalidad de contingencia que hiciera frente a la derrota político-militar de la Guerra).

Es palmario que, en esta breve exégesis sobre el Reich, Sloterdijk se revela propiamente como filósofo de la historia, más o menos del mismo modo como el propio Nietzsche se proyecta en su época de la *Tragedia*. Escribe Sloterdijk (2000) en *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*: “Cuando Nietzsche entra en escena como helenista profético, él no sólo está llevando la máscara del héroe congénito del pensamiento, sino también la de un filósofo de la historia o, mejor dicho, la de un mitólogo de la historia” (p. 53). Sin embargo, hay una determinación, yo diría, aún más clara entre ambos pensadores del cinismo. Y es el hecho no menos evidente de que la que más tarde Nietzsche presentará como su doctrina de la voluntad de poder guarda concomitancias éticas y pragmáticas innegables con el “orgullo” de Sloterdijk. A mi modo de ver, ningún otro pasaje de la obra que Sloterdijk (2000) dedica al materialismo de Nietzsche refleja con mayor claridad el compromiso —¿deliberado o casual?— del *thymós* arcaico en el teorema de la voluntad de poder:

A lo largo de sus años “cínicos”, psicológicos o críticos del conocimiento, Nietzsche se adentra en una soledad que va ser constitutiva de un modo de pensar orientado hacia una verdad terrible. Sólo a partir del descubrimiento de una soledad positiva y liberadora, podía la dolorosa y placentera enunciación de la verdad a cargo de la psicocrítica dionisiaca liberarse de su participación en el fraude idealista del wagnerianismo. (p. 128)

También quisiera comentar una de las últimas expresiones efectivas de violencia almacenada en un banco de ira mundial. Se trata de la ira tercermundista iniciada en la década del 40 contra el proyecto colonialista, y que derivó en la independencia de decenas de naciones a partir del concepto, con las variantes propias de cada región, de guerras antico-

loniales o de liberación nacional. Valga la siguiente mención al proceso de liberación de Chipre:

La sublevación del Irgun contra el poder británico se convirtió en el modelo a seguir de futuros levantamientos anticolonialistas, como el impulsado por la Ethniki Organosis Kypriou Agoniston (EOKA, Organización Nacional de Lucha Chipriota) del general George Grivas, que se había formado en la resistencia antinazi y diseñó en Atenas en 1953 un “Plan General Preparatorio”, donde se trataba de llamar la atención de la opinión pública internacional mediante actos de violencia dramáticos, bien orquestados y llevados a cabo en momentos adecuados. (González, 2013, p. 274)

Consignemos, además, que el cálculo de los costos para la paz en las regiones comprometidas en esta larga saga de conflictos derivó en que el propio Derecho Internacional contemporáneo estableciera ciertos protocolos de interpretación –cuando no de intervención– de las beligerancias calificadas bajo el estatus de conflicto internacional. Así, por ejemplo, los Convenios de Ginebra de 1949 sobre la protección de las víctimas de la guerra y una serie de Resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas favorables a la aplicación de los Convenios de Ginebra a los movimientos de liberación nacional (Mangas, 1990).

Como corolario, permítaseme una idea, como quien dijera, epistemológica sobre el “proyecto” Sloterdijk. No es que el acomodo de su tesis –sobre el cinismo, el *thymós* o la climatología de las esferas, por ejemplo– requiera que hagamos más o menos elásticos los campos de la política, las tecnologías, la antropología o la economía, o incluso la biología. Es decir, no se trata en su “teoría” de que “arreglemos en el camino” la carga de la realidad. Al contrario, diría yo, se trata de reconocer en la rocambolesca obra de nuestro autor algo así como una *Scienza nuova*. Esa parece ser su mayor originalidad: no solo proporcionar una descripción tipo *coming-into-existence*, sino, en especial, la de estar forjando un nuevo tipo de filosofía, que también es un nuevo tipo de ciencia social, o, alternativamente, un nuevo tipo de ciencia social, que es también un nuevo tipo de filosofía (Thrift, 2012, pp. 137-138).

Conclusión

El manierismo filosófico de Sloterdijk restituye el polo thimótico como núcleo de un “olvidado” impulso del hombre, que redefine a nuestra especie orientada a una cierta ejecutividad política. El orgullo, la venganza, la soberbia, la voluntad de ser-sí-mismo, se imponen a la “toxicidad” de un modelo primordialmente erótico y pseudocínico. El arrojo psicopolítico de Sloterdijk nos recuerda a los cantares de gesta de la antigua Germania, pero también a los filósofos cínicos y su descarga de violencia satírica contra las peripecias dialécticas de los sesudos atenienses. El filósofo de Karlsruhe no solo restablece la antigua vinculatividad entre ira y heroísmo, fundamentada en la noción de ira como un don del mundo superior. La ira que intenta rescatar es virtualmente una “bomba de tiempo” que no podemos tener en nuestras manos, pero que tampoco podemos dejar caer, a riesgo de provocar racimos de acciones de resentimiento y de odio estructural (violencia irracional, terrorismo, daños colaterales, etc.). Si hacemos una recepción preferentemente política del ensayo sobre la ira, caemos en la cuenta de que no es sino un manifiesto contra la vuelta de Europa en los últimos años al centro político. ¿Cuál es entonces la conclusión de Sloterdijk? Que la ira acumulada, a partir de las crecientes condiciones de exclusión, fracaso y endeudamiento, ha sido tan mal administrada políticamente, que las posibilidades de una recomendable expresión thimótica, mediante raptos razonables de ira, se proyectan cada vez más a la baja, mientras que los sistemas de crecimiento basados en el crédito y la proliferación de la tecnología se acumulan y sobreexponen en una suerte de mercado negro de la insatisfacción.

En la escena final de *Seven* (*Se7en, los siete pecados capitales*, David Fincher, New Line Cinema, 1995), el detective David Mills (Brad Pitt) es el Aquiles posthistórico. Enterado por boca del propio psicópata serial “John Doe” (Kevin Spacey) de que este acaba de decapitar a su esposa embarazada, y que le ha enviado su cabeza en una caja de encomienda, es llamado a decidir entre controlar su ira (el último de los siete pecados capitales), y dejar que la justicia haga lo suyo, o bien, hacerla explotar y

tomar la justicia por mano propia (paradójicamente, lo que “John Doe” desea). Los seis disparos encajados en su cabeza hablan por sí mismos.

La cólera de Aquiles estalla cuando el honor es ofendido. Tal es el caso del detective Mills, y tal el caso, nos advierte Sloterdijk, de la humanidad. Solo resta ponernos de acuerdo en qué consiste lo honorable.

Referencias

- ARCELLA, L. (2013). Apolo y Dionisos: la música de los dioses. *Praxis filosófica* (37), 95-125. Recuperado de <https://tinyurl.com/y488ywmm>
- ARTECHE, A. (2011). Islam actual en el mundo. África Fundación Sur. Recuperado de <https://tinyurl.com/y5ugm636>
- BABICH, B. (2012). Sloterdijk's Cynicism: Diogenes in the Marketplace. En S. Elden (Ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 17-36). Cambridge: Polity Press.
- BAMFORD, R. (2017). Nietzsche on Ethical Transhumanism. En Y. Tuncel (Ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?* (pp. 205-219). Cambridge Scholars Publishing.
- CARREÑO, O. (2017). *Los monstruos de la modernidad. Sloterdijk como lector de una herencia histórica* [Tesis de magíster no publicada]. Pontificia Universidad Javeriana.
- CASADESÚS, F. (2008). Diógenes Laercio VI 20-21: ¿En qué consistió la falsificación de la moneda (*to nomisma paracharattein*) de Diógenes de Sinope? *Daimon*, sup. 2, 297-309. Recuperado de <https://tinyurl.com/y5cmccwh>
- CORDUA, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger: la recepción filosófica*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- EINSTEIN A. & Freud, S. (2001). ¿Por qué la guerra? Barcelona: Minúscula.
- ELDEN, S. (2012). Worlds, Engagements, Temperaments. En S. Elden (Ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 1-16). Cambridge: Polity Press.
- FIDALGO, L. (2013). Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre / Derrida, Sloterdijk. *Eikasia* (51), 103-128.
- FOUCAULT, M. (2012). *The Courage of the Truth [El coraje de la verdad]*. New York: St. Martin's Press.
- FREITAS, J. de (2019). *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones* [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Complutense de Madrid.
- GALINSKY, K. (2002). La ira de Eneas. *Auster* (6-7), 11-34. Recuperado de <https://tinyurl.com/yydj9dn2>
- GÓMEZ, J. (31 de octubre 2013). Peter Sloterdijk: “El banco de ira de la izquierda ahora no puede pagar intereses”. *La Voz de Galicia*. Recuperado de <https://tinyurl.com/yxrk98sk>

- GONZÁLEZ, E. (2013). *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo*. Barcelona: Crítica.
- HERÓDOTO (2000). *Historia. Libro VII*. Madrid: Gredos.
- HOMERO (2000). *Iliada*. Madrid: Gredos.
- JACKSON, R. (2007). *Nietzsche and Islam*. London: Routledge.
- JENOFONTE (1999). *Anábasis*. Madrid: Cátedra.
- JERIA, P. (2017). El Sócrates loco: una alternativa para pensar a Diógenes de Sínope. *Byzantion Nea Hellás* (36), 63-82. Recuperado de <https://tinyurl.com/y6phlrjt>
- LAERCIO, Diógenes (1999). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos II*. Barcelona: Folio.
- MANGAS, A. (1990). La calificación de las guerras de liberación nacional como conflictos armados internacionales: consecuencias para el Derecho Internacional Humanitario. *Anuario Argentino de Derecho Internacional IV*, 11-36. Recuperado de <https://tinyurl.com/y4evvcf5>
- MÉNDEZ, C. (2013). Peter Sloterdijk: pensar al hombre en una época posthumanista. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 11(2), 173-185.
- MÍGUEZ, A. (2006). *Problemas hermenéuticos en la lectura de La Iliada* [Tesis doctoral no publicada]. Universitat de Barcelona.
- MORALES, C. (2012). El derecho a la digna ira. *Astrolabio* (13), 483-487. Recuperado de <https://tinyurl.com/y2rr8fp8>
- NIETZSCHE, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- OYARZÚN, P. (1996). *El dedo de Diógenes*. Santiago: Dolmen.
- REYES, C. (2019). Los temperamentos filosóficos de Peter Sloterdijk: Una lectura psicopolítica a su pensamiento. *Praxis Filosófica* (48), 199-221. doi: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i48.7127>
- RÍOS, A. (2013). Peter Sloterdijk. De la vida en ejercicio al optimismo social ilustrado. *Nómadas: Critical Journal of Social and Juridical Sciences* (40), 69-92. doi: http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2013.v40.n4.48337
- SLOTERDIJK, P. (2000). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2010). *Ira y Tiempo*. Madrid: Siruela.
- THRIFT, N. (2012). Peter Sloterdijk and the Philosopher's Stone. En S. Elden (Ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 133-146). Cambridge: Polity Press.
- TUCÍDIDES (2000). *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros III-IV*. Madrid: Gredos.
- TUINEN, S. van (2012). From Psychopolitics to Cosmopolitics: The Problem of *Res-sentiment*. En S. Elden (Ed.), *Sloterdijk Now* (pp. 37-57). Cambridge: Polity Press.



EL REGISTRO DEL ESPACIO-TIEMPO MIXE Y SU (RE)INICIO

Ana Matías Rendón
Universidad Nacional Autónoma de México
anmarendon@outlook.com

Resumen

En este ensayo se reflexiona sobre la concepción del espacio-tiempo *ayuuuk* (mixe), a partir de la problemática que ha supuesto el registro y su emparejamiento con el calendario gregoriano. El texto se divide en cuatro partes, en la primera se explica la noción de *It-Naaxwiin* (Totalidad/Universo), en la segunda se establece el conflicto con los calendarios y se explica el concepto de *Xëew* (Sol), a partir de esto, se muestran las líneas generales del congelamiento y desfase de los registros; finalmente, se presenta la propuesta del *Ap Ok Xëew* (Sol de los Ancestros) como respuesta al conflicto, basado en su fundamento simbólico y vinculado a *It-Naaxwiin*.

Palabras clave: epistemología, filosofía indígena, filosofía latinoamericana, pueblos originarios, filosofía mixe.

Recepción: 15 de septiembre, 2020. **Revisión:** 15 de diciembre, 2020. **Aceptación:** 17 de diciembre, 2020.

THE MIXE SPACETIME REGISTRATION AND ITS (RE)BEGINNING

Ana Matías Rendón
Universidad Nacional Autónoma de México
anmarendon@outlook.com

Abstract

This essay examines the conception of *Ayuuk* (mixe) space-time, focusing on the difficulties derived from its pairing with the Gregorian calendar. The text is divided into four parts. The first part explains the notion of *It-Naaxwiin* (Totality/Universe), the second establishes the conflict with the calendars and explains the concept of *Xěew* (Sun), then the general form of freezing and displacement are shown; finally, the proposal of the *Ap Ok Xěew* (Sun of Ancestors) is presented in response to the conflict, based on its symbolic foundation and linked to *It-Naaxwiin*.

Keywords: epistemology, indigenous philosophy, Latin American philosophy, native peoples, Mixe philosophy.

Received: September 15, 2020. **Revised:** December 15, 2020. **Accepted:** December 17, 2020.

El espacio-tiempo se define de acuerdo con su sociedad y los cambios que ha sobrellevado. Al estudiar el tema sobre la cultura mixe, se debe tener en claro que en realidad se está analizando un conglomerado de pueblos bajo esta denominación, así que lo que se reflexiona son las formas de encuentro, pues, a pesar de las diferencias entre las comunidades, existen semejanzas que nos ayudarán a encausar la problemática de los diferentes registros.

La concepción del espacio-tiempo tiene una función específica dentro de una sociedad, moldea los modos de existencia. Ante una nueva *episteme* que se va enraizando en las concepciones más profundas, los pueblos mixes cambian la dirección en la construcción del conocimiento. Esta nueva forma, a su vez, redirecciona y potencia la fuerza de la lucha contra los invasores. La diferencia en los puntos cardinales o del registro calendárico, por ejemplo, no se reduce al cambio cartográfico ni del anuario religioso o civil, sino al trastocamiento de la *episteme*. Revela, también, los enfrentamientos y las estrategias de sobrevivencia. Cualquier punto de inflexión en una sociedad tiene el potencial de expandirse a diferentes ámbitos de donde se originó. En consecuencia, al modificarse las funciones en las manifestaciones del espacio-tiempo, también se modificaron los modos de existencia.

En este trabajo se dará respuesta al problema del congelamiento en el registro, el problema de empatar los calendarios mixe-gregoriano y el basamento simbólico para los cambios en el nuevo registro: la transformación epistémica en la forma de relacionarse con el espacio-tiempo.¹ La lengua será importante para precisar algunos conocimientos por ser categorías de análisis. Si bien las variantes de la lengua y las maneras diferentes de escribirla pueden complicar la observación, en los conceptos que aquí se utilizarán no tienen mayor dificultad, a menos que se haga la precisión.

¹ La autora prepara una investigación sobre el espacio-tiempo en los pueblos mixes, en el cual se trata las transformaciones y desplazamientos, desde el virreinato a la época actual. El artículo que se presenta aquí compete en su mayor parte (pues es un resumen) al primero de cuatro apartados, en el cual se trata el problema del registro.

La forma de espiral

It-Naxwiin es el Universo. Por Universo hay que entender el espacio-tiempo de la Totalidad. Juan Carlos Reyes, lingüista y antropólogo mixe de *Naap'ookm* (Alotepec), indica que: “este espacio puede ser representado, de entrada, por tres líneas horizontales paralelas dentro de la cual se encuentran dos grandes espacios: *tsajp* ‘el cielo’ y *nääch* ‘la tierra’; entre la línea media y la superior, se delimita *tsajp* y entre la línea media y la inferior se delimita *nääch*” (2017, 17-18), siguiendo las partes de un cuerpo: cabeza, entrañas y pies; o la figura de un árbol: copa, tronco y raíces. Nótese también cómo del Universo se pasa al espacio de la Tierra, esto se debe a los símiles que existen en la filosofía *ayuuk* (mixe), vinculados por la misma lengua (*Näächwiin-Nääch*). *It-Naaxwiin*,² etimológicamente, se define a partir de “*it*”, una partícula que alude al espacio, lugar; mientras que *Naax-wiin* se compone de dos vocablos, *naax* (tierra) y *wiin* (ojo).

Guido Münch atiende la conceptualización de *It-Naaxwiin* de la siguiente manera: “El universo es la unidad diferenciada y diversificada; cada una de sus partes concurre a un mismo fin, la alianza de todo cuanto existe a pesar de estar separado” (2003, 79). La idea de una unidad diferenciada y diversificada permite analizar un concepto bajo distintos procesos y la complejidad que atañe su expresión. La palabra *ayuuk* es polisémica y transformativa, entraña una serie de categorías que condicionan las formas cognitivas. Si el Universo se extiende, el ser humano se descoloca como el centro del Universo, se vuelve un ser tangente, parte de algo superior a lo que debe rendirle respeto. La unidad del universo se ve diferenciada en el idioma de los *ayuuk ja'ay* (personas mixes), por lo cual, “*naaxwiin*” deviene en palabra diferenciada.

It-Naaxwiin es Todo; *It-Naaxwiin* es Principio; *It-Naaxwiin* es Cosmos; *It-Naaxwiin* es espacio-tiempo; *It-Naaxwiin* es Naturaleza; *It-Naaxwiin* es lenguaje sagrado. *It-Naaxwiin* es la Totalidad; es el principio de todo

² Por las diferentes variantes y sistemas de alfabeto, puede encontrarse escrito: *It-Näächwiin*, *It Naaxwiin*, *It-naxwin*, *It-Najxwiin*, incluso tan sólo *Naaxwiin* y estar haciendo referencia a la Totalidad: *It-Naaxwiin*.

cuanto existe,³ es centro y punto de referencia, pero no podría ser sin una posición concreta como lo es el universo.

It-Naaxwiin es también un espacio-tiempo simbólico, permite organizar la vida en la comunidad, desplegar una serie de magnitudes que abarcan cada estrato y rincón de la existencia; no es un recurso imaginario, es una representación de lo concreto. Igualmente, *It-Naaxwiin* abarca la idea del territorio físico y el territorio allende de las demarcaciones, de las fronteras explícitas de nombramiento y límites de un terreno; un territorio-tierra que abarca lo pensable; una dilatación o retracción sobre aquello que podemos abarcar tanto en conocimiento (intangible) como aquello que es percibido (tangible). Es también una zona-tiempo que deviene en cuatro regiones, cuyos caminos se entrelazan para hacernos conocer los designios, las fuerzas y el orden del universo.

La concepción *ayuuk* del espacio-tiempo es una construcción carente de univocidad, sin embargo, con referencias claras. El Universo se representa en forma de espiral. La espiral tiene un continuo inabarcable, sin principio ni fin preciso.⁴ El punto de referencia será siempre movedizo, aunque central. El pasado-presente-futuro serán trastocados, mientras que los puntos cardinales serán girados para darle preponderancia a Oriente. La religión,

³ El lector podrá estar pensando en Spinoza y su libro *Ética demostrada según el orden geométrico*, en donde se desprende que “Dios” (Universo) es el fuego generador de todas las sustancias: “no hay substancia alguna fuera de Dios; hay Pensamiento y Extensión; serán o atributos o modos”. Ciertamente, una analogía o símil resultaría de sumo interesante, por no decir novedosa, pero tal ímpetu podría ocultar los detalles. Los planteamientos nacen de su tiempo y tradición, por ello, Spinoza da una alternativa al entendimiento de su mundo y época, pero es una alternativa individual; la forma mixe se vive, es orgánica. Una está sostenida por el pensamiento que recoge más pensamientos, la otra por la acción/sabiduría colectiva.

⁴ La forma de la espiral es una representación que podemos encontrar en varios pueblos originarios: nahuas, mayas, mixes, zapotecos, yaquis, mapuche, entre otros, sin embargo, no podemos homologar las significaciones que producen, puesto que dependerá de los paradigmas que los propios pueblos han configurado. Fuera del ámbito mesoamericano, se pueden encontrar análisis muy interesantes de sabios e intelectuales de los propios pueblos que permiten observar semejanzas y diferencias en las concepciones de la espiral, como de la medición y percepción temporal, es el caso de Juan Nanculef Huaiquinao (2016), quien a partir de la epistemología mapuche muestra las concepciones originarias y sus transformaciones; y en quechua, Eusebio Manga Quispe quien ha elaborado diferentes artículos (1994, 2010, 2014, 2019) para estudiar cómo en su cultura se han ido transformando los sentidos de los conceptos, haciendo no sólo un estudio filosófico, sino filológico e histórico.

la filosofía y la ciencia, o lo que podemos entender por tres tipos de conocimiento casi contrapuestos, en las concepciones *ayuuk* podrán dialogar sin dificultad por la necesidad de establecer de forma constante los vínculos que mantienen al pueblo, como la lectura que se hace del Universo.

La espiral gira en el sentido contrario a las manecillas del reloj, de arriba hacia abajo; cada bucle es un tiempo-espacio de 52 años. Este registro fue hecho en los calendarios. Ahora, esta espiral también está orientada en una dimensión tridimensional: arriba, en medio y abajo (la cabeza, las entrañas y los pies); y un plano cardinal con las cuatro regiones, zonas o caminos.⁵ Reyes Gómez (2017) ha mostrado la coincidencia en diferentes poblados. Por su parte, en Yásnaya Elena Aguilar Gil, lingüista mixe de *Tukyo'm* (Ayutla), podemos encontrar cómo la lengua también refleja dicha noción:

La lengua que hablamos configura el modo en el que hablamos del tiempo, en el que lo detallamos. En el caso del mixe, el tiempo también se predica en términos de espacio, sólo que este espacio no es horizontal, es vertical, el tiempo nos atraviesa desde la cabeza a los pies, el tiempo nos cae encima: *Ka't y'aknajäw tii menp këtäkp*, decimos, 'No se sabe lo que viene-baja', o *menp pajtp* 'viene, sube'. (2015)

La forma en espiral es la concepción del Universo, astronómica y simbólicamente; una construcción del conocimiento científico y social,⁶ por la cual se establece el plano del cosmos y del pueblo.

⁵ La representación del universo se divide en dos formas: una tridimensional (arriba, en medio y abajo: cabeza, entrañas y pies) y el plano cardinal inclinado (las cuatro regiones, zonas o caminos). En la filosofía *ayuuk* el Todo se desdobra. Uno siempre es dos, éste a su vez es cuatro, el cual deviene en ocho. De tal manera, que al hablar de cuatro regiones estamos hablando de un par de cuatro regiones (una en forma horizontal y otra vertical), y cuando hablamos de la *trinidad*, también es un par de tres (horizontal y vertical). Esto último también lo podemos encontrar en otras filosofías originarias, como la maya, como lo ha mostrado Fidencio Briseño (en ponencia del 29 de agosto de 2019, Diplomado de Literaturas Mexicanas en Lenguas Indígenas) y la mapuche (Nanculef, 2016). Cabe hacer mención que Floriberto Díaz explica la "trinidad" en correspondencia con la persona (*ja'ay*) pueblo (*kajp*) y el Universo (*Naxwiin*), tanto horizontal como vertical (Robles y Cardoso 2007, 41-42). La doble representación, que corresponde a la Trinidad (horizontal y vertical) y las Cuatro fuerzas elementales (horizontal y vertical), se conjugan para mostrar la totalidad de la concepción del espacio-tiempo.

⁶ Cabe hacer mención que en la ciencia occidental se distinguen diferentes tipos de galaxias; por ejemplo: las galaxias en espiral y las elípticas. En la historia de la ciencia se puede advertir cómo se fue construyendo este conocimiento. Stephen Hawking

Es necesario resaltar el trabajo de Noemí Gómez Bravo, originaria de Móctum, en la recopilación de la historia oral de su comunidad, pues en Móctum está, tal vez, el centro ceremonial más antiguo de los *ayuuk ja'ay*. La autora menciona que: “En las piedras que conformaban el centro ceremonial antiguo de Móctum, se halla el símbolo de tres ríos, tres espirales que conforman un río” (2004, 52-53). En el símbolo de *los tres ríos*, cuyos ciclos van de izquierda a derecha, se puede apreciar otro símbolo del tiempo.

Cada camino de las cuatro regiones está emparentado con un color y con un sentido de la medida del tiempo.⁷ Reyes indica que –en correspondencia con la rotación de la Tierra, la medición del ciclo del día-noche (*ja xëw-ja tsuu*) y el movimiento de la espiral– la salida del sol (*xëpëtsemy*) le concierne al Este, es decir, al nacimiento (*mi'inën-jäjtën*) y al color rojo (*tsapts*); en cuanto al mediodía (*Kijkyxyëw*), sus elementos son el Norte (*Pakypyoytu'u*), el color blanco (*poop*), lo bueno (*oy*) y la luz (*Aajäjk*); el ocaso (*xëtsi'ity*), le corresponde al Oeste (*Xëtsi'ity*), el negro (*yëk*) o morado (*tsu'unk*), la oscuridad (*aakoots*) y lo no-bueno (*ko'oy*); en el caso de la media noche (*tsu'p*), su equivalente es el Sur, el amarillo (*pu'ts*) y el fallecimiento (*o'kën-tëko'oyën*) (2017, 20-27).

El principio o nacimiento del día, como de la vida, se da en el Oriente, el final de su ciclo se anida en Occidente, para dar cabida al ciclo de la noche y el fallecimiento. Dos ciclos, de tiempo y vida, diferenciados: el medio día (*Kujkyxyëw*) y la media noche (*tsup*). La existencia del ser humano, la Tierra y el Universo están en concordancia con este movimiento: vida y muerte. El ciclo se repite en un ritmo continuo. La sucesión y alternancia pueden ser modificables.

señala con respecto a la galaxia en espiral, que es la forma de nuestra galaxia, que: “Ya en 1750, algunos astrónomos empezaron a sugerir que la aparición de la Vía Láctea podría ser explicada por el hecho de que la mayor parte de las estrellas visibles estuvieran en una única configuración con forma de disco, un ejemplo de lo que hoy en día llamamos una galaxia espiral. Sólo unas décadas después, el astrónomo sir William Herschel confirmó esta idea a través de una ardua catalogación de las posiciones y las distancias de un gran número de estrellas. A pesar de ello, la idea sólo llegó a ganar una aceptación completa a principios de nuestro siglo. La imagen moderna del universo se remonta tan sólo a 1924, cuando el astrónomo norteamericano Edwin Hubble demostró que nuestra galaxia no era la única” (2017, 70).

⁷ Las horas marcadas por el Sol son más de cuatro, para ejemplificar sólo se consideraron las descritas.

Así, la muerte es también el inicio de un nuevo recorrido. La muerte es vida. Los fallecidos continúan en otro espacio-tiempo (en la dimensión de los muertos) y, al ser otro camino, deberá hacerse contrario al sentido de la espiral de la vida:

[...] el inicio de este recorrido inverso de las almas es el inicio del viaje de *Tuk it*, este mundo, a *Ja tuk it*, el otro mundo. Este recorrido sigue la línea de la espiral (ahora, hacia la derecha, en la dirección que siguen las manecillas del reloj) hasta que vuelve a llegar al punto de donde partió, que es justo el punto donde se cruzan las cuatro grandes sendas que atraviesan el universo. (Reyes 2017, 28)

Los muertos están ligados a los vivos. El diálogo es una constante en estas sociedades, en la cual no se requiere, necesariamente, el día de muertos para ofrendarlos. Es importante reparar en el simbolismo que representan los muertos, pues permitirá establecer su vínculo con el registro poscolonial. La representación espaciotemporal desglosa categorías, por ello, la construcción de un modelo del cosmos desembocó en un patrón epistemológico. La serie de pautas que se repetían constantemente a intervalos se sucedían en la cotidianidad.

El Cosmos está organizado en forma de espiral, así la vida sigue su inercia.⁸ El modelo de pensamiento también se sucede y alterna por las

⁸ Con frecuencia se ha equiparado el tiempo circular a la concepción de la espiral de los pueblos, en ocasiones por oposición a la idea de linealidad temporal, sin embargo, hay que tener cuidado con dichos planteamientos, pues son tres concepciones diferentes. El *eterno retorno* se define por ser una: “doctrina que sostiene que los mismos sucesos, ocurriendo de acuerdo con la misma secuencia, e involucrando las mismas cosas, han ocurrido infinitas veces en el pasado y ocurrirán infinitas veces en el futuro” (Audi 2004, 325), sin embargo, aunque ha sido mostrada como una teoría transitoria cuyos círculos temporales se repiten, existen diferencias en las posturas. Tal vez, es con Friedrich Nietzsche que el postulado se popularizó, aunque el filósofo alemán, en *Así habló Zaratustra*, está haciendo una afirmación de la vida (el instante perenne) y para tal fin, podemos rastrear sus orígenes en el fundamento místico griego y filosófico estoico: “Los estoicos interpretaron el eterno retorno como la consecuencia de la actividad divina perpetua que impone principios causales sin excepción al mundo de un modo supremamente racional y providencial. El mundo, siendo el mejor de los posibles, sólo puede ser repetido sin fin” (Audi 2004, 181). Gilles Deleuze ha profundizado en la apuesta nietzscheana y ha mostrado que el filósofo alemán no está refiriéndose a un retorno de lo idéntico (1997). Ahora bien, en la espiral *ayuuk* (como de los pueblos originarios) se entiende que la concepción espacio-tiempo no responde a una base temporal (que es la misma) mientras los accidentes cambian, pues como lo veremos, la representación de la espiral será sus-

diferentes intensidades y lapsos de duración de la vida, pero, si bien existe un patrón de sucesión, éste puede ser alterado. Por ende, se requiere de una persona (sabia) que sepa leer al Universo (en el plano astronómico, en los signos de la Naturaleza, en las relaciones entre pueblos y per-

ceptible a los cambios (base y accidentes) de tal manera que la transformación, en tanto zona/movimiento, serán modulados de forma continua e inseparable. Ahora bien, con respecto a la “consecuencia divina” estoica, si bien en los mixes hay una relación entre el destino/sol y lectura del Universo (*It-Najxwiin*) este lenguaje sagrado interpretado por los sabios también es susceptible del cambio, pues algo que está intrínseco en el Universo es su transformación constante. Hay que entender, igualmente, el eterno retorno dentro de un marco epistemológico que ha ido “evolucionando”, es decir, desarrollando un planteamiento con diferentes aristas, pero que responde a un modo de pensar el tiempo, tanto lineal como circular, bajo ciertos paradigmas. Cabe hacer mención también de un libro fundamental y de mayor repercusión para el entendimiento del tiempo en los pueblos, *El mito del eterno retorno*, de Mircea Eliade, el cual hace un estudio sobre la historia en los pueblos arcaicos, en lo que intenta ser una crítica al hombre histórico y analizar la ontología arcaica (1984), pero —tendría que decirlo— responde a las culturas occidentales no propiamente a las de los pueblos originarios: “La creación del mundo se reproduce, pues, cada año. Esa eterna repetición del acto cosmogónico, que transforma cada Año Nuevo en inauguración de una era, permite el retorno de los muertos a la vida y mantiene esperanza de los creyentes en la resurrección de la carne” (1984, 63). Aun si intentáramos ver algunos signos de esto en los pueblos, tendríamos que aceptar que fuese una adaptación forzada, pues al desplegar las significaciones en los pueblos *ayuuik* a partir de la lengua, podremos ver las marcaciones que dejan los procesos históricos, los conocimientos construidos y el simbolismo reflejado en sus sociedades. Lo que está implícito en las comparaciones que pudiéramos hacer, son las formas de entender la vida y la muerte, además de lo cíclico perpetuado. ¿Habría líneas de encuentro? Claro, pero ¿qué tanto serían casualidades y otras causalidades? Tendríamos que armar varios vínculos históricos, sociales, culturales y epistemológicos para dar cuenta de las relaciones. En donde se pudieran hallar algunas formas en común, sería por las modulaciones en los mitos religiosos de orden cristiano, pero sería posterior a la invasión española. En el ámbito de los estudios indigenistas se ha intentado plantear el asunto del eterno retorno por el tiempo circular, es el caso de los kikapú o los yaquis, pero finalmente, es la idea de la espiral entendida como círculos sucesivos —así que ya no sería propiamente espiral—. En este sentido, me apego a las palabras del Maestro Manga Quispe al reflexionar sobre su cultura (quechua), con los cuidados que debe tenerse al comparar bloques culturales diferentes: “En el mundo occidental y oriental, la concepción cíclica se transformó en una unidad estática y perenne, debido al ‘retorno repetitivo’ que anulaba el tiempo histórico. Ante este hecho, los ideólogos occidentales, para darle ‘dinamicidad’, lo transformaron en una concepción lineal indefinida que, a modo de una flecha, seguiría una eterna dirección. Contrariamente, la concepción andina siguió utilizando como medida del tiempo los ‘ciclos’, pero de un modo distinto que en Occidente y Oriente, pues en el mundo andino sigue presentándose como espirales (visto desde arriba) o en sucesión (visto de frente)” (Manga 2010). Manga, en este artículo (2010), analiza *el eterno retorno* de Mircea Eliade.

sonas). Los sabios que se dedicaron a la reflexión profunda del Universo estaban en constante observación-interpretación, de ahí que en las sucesivas formas de registrar los acontecimientos se realizaran los cambios necesarios en los llamados “calendarios”. Araceli Rojas señala que

Los calendarios son sistemas arbitrarios para organizar y representar el tiempo. No necesariamente los marcadores que el ser humano crea para su cuenta y organización están en armonía con la naturaleza [James y Mills, 2005, p. 13]. De hecho, tenemos que ajustar con medios adicionales (años bisiestos, por ejemplo) para sincronizar con el tiempo astronómico. Existe, entonces, el tiempo natural-astronómico y el tiempo humano o cultural, el cual no solo divide al primero, sino también lo provee de significación. (2014, 125)

Los calendarios son sistemas arbitrarios para el Universo, pero pautas para los seres humanos. Entonces la espiral ya nos brinda una forma de comprender la sucesión y alternancia de los movimientos humanos, de las palpitaciones en los intervalos del tiempo, de las distancias espaciales, por lo tanto, de la dilatación o contracción en la percepción de los acontecimientos.

El Camino del Sol

La función de los calendarios era muy amplia, regía los modos de existencia civil, agrícola-trabajo, religioso-simbólico, el destino de las personas, pero también requería de una constante atención, pues el Universo/Naturaleza/Mundo se mostraba cambiante. Existía un doble vínculo entre el lenguaje del Universo y la lectura de los sabios.

En los calendarios mesoamericanos se pueden apreciar algunas semejanzas, de manera general se han distinguido dos tipos: el ciclo de 365 días (18 meses con 20 días cada uno que darían la suma de 360 días, más cinco días aciagos, para un total de 365) correspondiente al periodo agrario y un ciclo sagrado o “adivinatorio” de 260 días (20 signos y 13 numerales, multiplicados darían los 260 días). La combinación de am-

bos formaría un ciclo de 52 años.⁹ Después de la persecución a las “cosas de indios” por los españoles, la práctica y el registro se fueron desvaneciendo –en algunos pueblos– paulatinamente, y la medida del tiempo fue cambiando, separándose de la concepción espacial.

El calendario mixe se define por el calendario ritual de 13 numerales, es decir, la numeración del 1 al 13, combinados con los 20 días o signos (cada signo tenía su nombre). El calendario agrario se compone de 18 meses (cada uno de los cuales tiene su propio nombre), combinados con los 20 días o soles. Como se podrá notar, ambos calendarios, que en realidad son parte de un mismo ciclo articulado, se conectan por los 20 soles, es decir, por el camino del sol (*xëë tuu*). El nombre de los meses como de los días no son iguales en los pueblos *ayuuuk*, en cada pueblo hay variaciones ya sea en el nombre de algún día o mes, igualmente, por el signo de inicio. Hay un periodo extraordinario que no sería propiamente un mes, debido a que no es parte de los 18 meses del ciclo agrícola,

⁹ El físico mexicano Jesús Galindo Trejo ha demostrado (1991, 2003, 2009) la importancia de la lectura del universo con las alineaciones de las pirámides. La arqueoastronomía ha permitido establecer los vínculos entre los conocimientos astronómicos y las formaciones cotidianas en los pueblos. Galindo señala que “La actividad astronómica indudablemente jugó un papel muy importante en el desarrollo de las culturas en Mesoamérica; gracias a ella fue posible generar sistemas calendáricos que permitieron transferir el orden del cielo a la sociedad” (1991, 37). Las construcciones se realizaron con respecto a las observaciones astronómicas, con gran basamento del poder simbólico que desprendían: “Para el observador de la naturaleza resulta obvio que la única manera de establecer direcciones definitivas en el paisaje es a través del cielo. El movimiento aparente de la bóveda celeste define claramente la dirección norte por medio de la posición del eje de rotación terrestre proyectado en el plan del cielo. El sentido de rotación nos proporciona las direcciones este-oeste, que resultan ya señaladas como la posición de la salida y puesta solar en los días de los equinoccios” (Galindo 2003, 47). Galindo al estudiar diferentes lugares sagrados, cuyas construcciones siguen parámetros celestes, establece que hay coincidencias en las diferentes culturas: “Además de alineaciones solares en momentos astronómicamente importantes, como solsticios, equinoccios y días del paso cenital del Sol, los mesoamericanos eligieron mayormente alineaciones que se daban en momentos de aparente nula importancia astronómica. No obstante, las fechas en las que suceden tales alineamientos poseen una peculiar característica: dividen el año solar en varias partes que se pueden expresar por medio de los números que definen el sistema calendárico mesoamericano. Es decir, las cuentas de días determinadas por tales fechas, utilizando un solsticio como pivote, nos conducen a los números 260, 52, 73 y 65” (Galindo 2009, 68). En esta aparente “nula importancia astronómica” podemos encontrar las significaciones que los pueblos encontraban en su lectura, acorde a sus paradigmas.

y sólo tiene 5 o 13 días (dependiendo de la teoría que lo sostiene), que abarca los días sueltos para el inicio de un nuevo ciclo. El calendario agrario es el que más conflictos ha supuesto (por las variaciones de los días sueltos y el conteo de los años bisiestos), mientras que el calendario ritual es el que ha servido para intentar empatar el calendario mixe y gregoriano.

Una constante en la historia ha sido la búsqueda de la comprensión de los calendarios y su manera de empatarlos con la cuenta del gregoriano. Aun con tantos estudios en los más conocidos, maya y mexica, sigue habiendo discrepancias —hay que considerar que existieron más calendarios que no han sido profundizados—. Prácticamente, cada pueblo tuvo su propia medición, así que la pretensión de sincronizarlos a todos sería una labor titánica.

Otro de los conflictos que ha supuesto el emparejamiento calendárico ha sido el problema de los *años bisiestos*, así se ha indicado que al final de la cuenta larga habría 13 días de suspensión antes de iniciar otro ciclo, el cual daría paso a la idea de un tercer calendario de orden civil que no tendría variación. Con lo anterior, también se asoma el conflicto sobre el congelamiento en la cuenta de los días. Tal vez, el estudio de Alfonso Caso, en *Los calendarios prehispánicos*,¹⁰ sea en los últimos años el planteamiento más influyente para hacer empatar los diferentes registros.

Torres (2011) realiza su estudio en el calendario anual mixe (365 días), el cual tiene como propósito relacionarlo, mes con mes, al calendario mexica y maya; su estudio se basa en cuatro versiones mixes, tres de Mazatlán y una de Guichicovi; primero empatar estos y luego los compara con el tenochca y maya. Para sincronizarlos recurre a los meses dobles.

¹⁰ Alfonso Caso publicó en 1939 un estudio sobre la correlación entre el calendario mexica y el cristiano; en 1958, un estudio titulado *Calendarios prehispánicos*, que fue complementado al siguiente año. Para este trabajo se consultó el libro *Calendarios prehispánicos* (1967) que retoma los estudios anteriores. En este texto Caso estudia el calendario de origen mexica (tenochca), consultando otros de origen nahua, como el texcocano, tlaxcalteca y tlatelolca; y de otros pueblos, como otomí y matlatzinca o tarascos. Señala que todos se rigen por el mismo sistema. Igualmente, revisa el tolteca. Hace la “reconstrucción” de los meses y días de otros calendarios, provenientes de otras culturas, entre ellas, la maya y el mixe, así mismo señala las correlaciones en los nombres (1967, 81-84) y en algunos casos la *reconstrucción hipotética*.

Conjuntar tres calendarios desfasados a partir de tres bloques culturales presenta varios problemas: primero, supone que tengan las mismas medidas; dos, que haya habido simultaneidad; tres, que a la llegada de los españoles el desfase haya presentado los mismos síntomas; cuatro, que sus procesos históricos hayan tenido los mismos resultados; quinto, su desmembramiento, cuando los ciclos deben verse de forma articulada.

Es posible encontrar una mayor cercanía entre los calendarios mayas y mixes,¹¹ algunas líneas de encuentro, pero también entre estos hallaremos una distancia grande por sus procesos históricos.¹² Consideremos la

¹¹ Especialistas han señalado el vínculo entre ambos calendarios, incluso señalando que el mixe es más antiguo que el maya. Este planteamiento se basa en el uso de la cuenta larga. Guillermo Bernal Romero muestra el calendario maya como un resultado histórico y de asimilación de otras culturas, sobre todo olmeca: “Las primeras fechas de cuenta larga fueron registradas en la Estela 2 de Chiapa de Corzo, Chiapas (36 a.C.), y en la Estela C de Tres Zapotes, Veracruz (32 a.C.). [...] Durante el siglo III d.C., los mayas adoptaron el sistema calendárico olmeca. La inscripción de cuenta larga más antigua de la región maya fue labrada en la Estela 29 de Tikal, Guatemala (292 d.C.). De manera gradual, durante el periodo Clásico (250-900 d.C.) los mayas desarrollaron la estructura calendárica olmeca e integraron en ella nuevos periodos rituales y astronómicos, tales como la serie lunar y los ciclos de 9, 7 y 819 días” (2012, 30). La zona de lo que actualmente es Chiapas y Veracruz, era el asentamiento de mixes-zoque (también de otros pueblos). La Estela 2 de Chiapas de Corzo es zoque-mixe (igual que la estela 1, La Mojarra). Por su lado, Mary E. Pye y John E. Clark (2006) han sintetizado el vínculo y las diferencias de los proto mixes-zoque o mixes-zoque con los mayas. Michael Love estudió (2004) la zona del Kaminaljuyu, Guatemala, en el Preclásico: “Muchos autores opinan que siempre fue una ciudad Maya, mientras que otras indican que hubo una población MixeZoqueana por lo menos hasta el Preclásico Tardío. [...] Kaufman [1976] admite la posibilidad de que Kaminaljuyu fuese ocupada por un pueblo Mixe-Zoqueano, mientras que otros, incluyendo a Clark, Pérez y Hansen [2000], opinan que Kaminaljuyu siempre fue dominada por los Mayas desde sus inicios. [...] Tak’alik Ab’aj y otras partes de la boca costa guatemalteca presentan un perfil muy parecido al de Kaminaljuyu, en cuanto a su diversidad escultórica. [...] La abundancia de esculturas Olmecas en la boca costa de Guatemala indica la presencia de hablantes de lenguas Mixe-Zoqueanas en el Preclásico Medio [Love 1999]. Popenoe de Hatch [1994], ha definido una tradición cerámica local llamada *Ocosito* que empieza en el Preclásico Medio y continúa por el Preclásico Tardío. Sin embargo, yo opino que el material recuperado por el proyecto de la Universidad de Berkeley en 1980 muestra vínculos con la cerámica Conchas de la tradición Naranjo y, por tanto, una filiación con sociedades Mixe-Zoqueanas” (Love 2004, 441).

¹² Así como existen líneas de encuentro entre los calendarios de distintas culturas, hay diferencias. Alfonso Caso señala: “Ahora bien, es indudable que ni los códigos del grupo del Borgia, ni los códigos mixtecos representan la influencia de la cultura azteca en estas regiones, sino que proceden de una fuente anterior. Los signos de los días entre los códigos del grupo Mixteca-Puebla y los códigos mexicanos, aunque tienen

territorialidad y condiciones antes de la invasión española, ambos bloques culturales tenían territorios-fronteras que se mezclaban, algunas sociedades mediaban, que hoy se miran como parte de la familia lingüística mayense y del mixe-zoque.¹³ La cercanía permitió ciertos intercambios. Por el contrario, hubo una mayor animadversión hacia los mexicas (y sus aliados nahuas, zapotecos y mixtecos). Los mixes dieron fuertes batallas para evitar someterse y librarse del tributo. Por otra parte, después de la

diferencias estilísticas muy notables, sin embargo, representan los mismos conceptos que se expresaron con palabras que significaban lo mismo en ambas lenguas. Hay sin embargo en otros lugares más lejanos que hablaban el náhuatl, diferencias importantes en los nombres de los signos de los días, que nos hacen pensar en otra fuente que inspiró estas diferencias” (1967, 74). Considero que las líneas de encuentro se deben a las relaciones cercanas entre los diferentes pueblos, que pueden distinguirse aún dentro de los pueblos que conforman un mismo bloque cultural, pero que las diferencias se deben al sistema epistémico que conforma a cada comunidad.

¹³ Miguel Alberto Bartolomé indica que “durante la etapa de los Señoríos las formaciones políticas no tenían necesariamente una filiación etnolingüística exclusiva. Las unidades mayores no eran los ‘zapotecas’, los ‘cuicatecos’ o los ‘mixtecas’, es decir, los grupos etnolingüísticos, sino las diferentes agrupaciones políticas en las que se dividían dichos grupos. Esto era quizá resultante de procesos de fusión de unidades mayores y de diferentes grupos” (2004, 123). La identidad ligada a la lengua es una construcción muy reciente, si bien durante el virreinato se dan los primeros intentos de unificación al denominar a grandes grupos como “república zapoteca”, “república mixteca” o “república de indios”, todavía contienen a grupos de diferentes familias lingüísticas (lo que entendemos por familias lingüísticas). Bartolomé añade como ejemplo que: “el Señorío zapoteca de Tehuantepec incluía a huaves, chontales, zoques y mixes de la zona baja, como resultado de una expansión militar que les permitió el control político de un área ocupada por grupos previamente independientes. El Reino o Señorío de Tututepec, en la Mixteca de la Costa, incluía a los chatinos, y el de Coixtlahuaca abarcaba a pueblos chochos, ixcatecos y mixtecos” (2004: 123). Lo que resulta interesante en este aspecto es ir notando las reconfiguraciones identitarias a partir de la lengua y las limitaciones territoriales después del proceso de colonización. Ahora bien, Alonso Barros van Hövell tot Westerflier (2007) ha mostrado la confederación en que participaban pueblos mixes, zoques, chinantecos, choles y popolucas, mezclándose entre sí, para formar alianzas contra zapotecos, mixtecos, nahuas, chiapanecos y, posteriormente, hispanos. Por su parte, Raquel Güereca (2018) también ha señalado las dificultades durante las guerras poscolonialistas y las diferentes participaciones de los pueblos indígenas que también se unían para hacer frente a sus enemigos. En este escollo, tampoco debemos deslindar los asuntos burocráticos y legales sobre los cambios que se dieron a lo largo de los siglos, de la tierra concebida a la propiedad (colectiva) del territorio, en donde también se modifican las identidades, se crean límites y se mueve el plano epistemológico. Lo que se intenta en este trabajo es comprender, a partir de una categoría moderna del *Ayuuk Kajp* (Pueblo o Nación Mixe), sobre todo, de algunas comunidades que lo conformen, los conocimientos en común.

irrupción extranjera, los mayas mantuvieron su conteo, haciéndolo empatar con el calendario de los españoles; los tenochcas no pudieron, su calendario fue secuestrado; los mixes, por su lado, lo ocultaron.

Reyes menciona que existe una mayor cercanía entre los poblados mixes de Alotepec y Totontepec (Oaxaca), como del zoque de Rayón (Chiapas): “si bien las formas rituales de los numerales del calendario *ayuuuk* parecen guardar mayor semejanza con el mixe de Totontepec y con el zoque de Rayón que con el mixe de Alotepec” (2017, 43). Para entenderlo, hay que comprender las territorializaciones antiguas, los desplazamientos de los pueblos (durante las diferentes reducciones) y las categorizaciones externas hechas por los especialistas que “marcan” las diferencias y “establecen” las semejanzas –debido a su marco epistemológico–.

Para entender el registro de los ciclos es menester atender dos figuras esenciales: el Sol (*Xëëw*) y la Luna (*Po'o*). Los astros son categorías espaciotemporales que se complementan, explicadas comúnmente dentro de los “mitos”, no obstante, son metáforas del espacio-tiempo y marcadores físicos concretos que aparecen en las historias orales, son parte del conocimiento astronómico, guías de los trabajos y del destino del pueblo; por otra parte, siguen rigiendo las categorías del tiempo, modificadas –no vaciadas– que redireccionan las formas de vida.

Por su lado, Floriberto Díaz, maestro y antropólogo de *Xaamkëjxp* (Tlahuitoltepec), indica: “en muchos pueblos indígenas el origen de la gente está relacionado con el Sol y la Luna, que son los astros que determinan el tiempo de vida de los seres que pueblan la superficie [...]” (Robles y Cardoso 2007, 51). Díaz, además, pone énfasis en la forma relacional de los modos de vida a partir de los astros para la observación de la Naturaleza y el Universo.

Existe una gran cantidad de relatos de enseñanza,¹⁴ con sus correspondientes variantes, sobre los orígenes del Sol y la Luna, lo que me in-

¹⁴ Estrictamente, las narraciones de la oralidad (y en su caso, recogidas en textos) tienen la intención de enseñar a las nuevas generaciones los conocimientos antiguos, dado su lenguaje simbólico algunas personas han denostado su profundidad, así cuando se relata el origen del “Sol” y la “Luna” sólo han podido ver un cuento que explica fantasiosamente un hecho. Se debe resaltar que la comprensión del lenguaje simbólico es desplegada a través de la lengua y de las formas de existencia, por lo tanto, es una

teresa resaltar es una idea central: la Luna persiguiendo al Sol, pues aquí se vislumbran las metáforas. Primero, que al ser hermanos tengan una relación semejante; segundo, el que sean complementarios (día-noche; hombre-mujer) y tercero, el posicionamiento, porque muestra el modo consecutivo (el conteo del *ja xëew* al *ja tsuu* para cerrar la dualidad).

El Sol es el astro guía, por lo tanto, su lugar de nacimiento sería el Este, por donde se empieza a contar el día; astronómicamente, también tendría el lugar primigenio en la creación de nuestra galaxia. Luego la Luna es la hermana menor que sigue al astro mayor, siempre inalcanzable, pues está destinada a no alejarse de la casa (Tierra).

Para comprender el Camino del Sol (*Xëew Tuu*) o calendario solar es necesario entender el concepto del “Sol” (*Xëew*). Federico Villanueva Damián, maestro y poeta de *Tukyo'm* (Ayutla), lo versa de la siguiente manera:

Día, cuando cada día es parte del transcurso de nuestra vida.

Fiesta, cuando nos reunimos y entre todos hacemos una celebración.

Sol, cuando nuestro padre nos alumbra y también nos brinda calor.

Nombre, cuando cada uno de nosotros tiene su propia identidad.

(Villanueva 2018, 104)

Xëë, ku tu'uk xëë'ety njuujky'ätyë'n najknäxyë'n.

Xëë, ku nmëmyujkyë'n jëts na'amuk nxëëtu'unyë'm.

Xëë, ku nteety'äjtë'm xkuno'ojkyë'n jëts jo'kx'äjtë'n xmo'oyë'n nayjë'n.

Xëë, ku tu'uk atom nkë'm xëë nmëët'ätyë'm.

(Villanueva 2018, 105)

Xëew no sólo hará referencia al astro solar, sino que tiene otras significaciones: día, nombre, fiesta y sol. El Sol como medida temporal refiere al día claro, un ciclo del nacimiento a la muerte del sol. *Xëew* en tanto fiesta o celebración tiene como metáfora al resplandor, de ahí que a la fiesta grande o mayor de un pueblo se le conozca como *Mëj Xëew* (Gran Sol), igualmente, para los días de muertos se le diga *Ap Xëew* (Sol de los Abuelos) o *Ap Ok Xëew* (Sol de los Ancestros) y sea la mayor celebración de los pueblos mixes. Por supuesto esto último no se puede despegar de

metáfora del conocimiento astronómico. Podemos notar, con ello, la enorme riqueza del lenguaje mismo para dar cuenta de los conocimientos en diferentes modalidades y grados.

la idea de nacimiento (nuevo ciclo), de aquí que también lo relacionemos con el “nombre”, así se pregunta: *ti mxëëw*, es decir, cómo te llamas o cuál es tu sol o destino.

El calendario ritual es el que define el nombre/destino/sol del recién nacido. Cuando un niño o niña nace se le debe leer su suerte (su nombre, antiguamente, estaba determinado por este destino), ello no estaba desligado de la vida de los antepasados. La lectura del maíz para conocer la suerte del recién nacido también está vinculada con los cuatro caminos. Así *Xëëw* está en correlación con las direcciones del cosmos, los colores, los vientos y las fechas asociadas a la agricultura del maíz.

La imagen del *camino del sol* no debe ser desdeñada con facilidad. Se trata de una figura cuya capacidad operativa pone en relieve las dos entidades (espacio y tiempo) en un solo plano a través del caminar. *El sol camina* significa el tiempo que transcurre y el espacio en donde lo hace (el camino). El *camino del Sol* es la imagen entre un acto subjetivo (movimiento) y el territorio; los tiempos con los territorios que habitamos, que caminamos; el espacio, la distancia, es lo que se calcula en el movimiento. Una doble imagen: el Sol (*xëëw*) que camina en el Universo (*Naaxwiin*); el ser humano (*ja'ay*) que transita la Tierra (*Naax*). El Sol mantiene una actitud operativa en diferentes niveles de la vida, por lo tanto, el calendario sigue estos pasos. Una medida tiene como fin un límite preciso, pero una onda es una magnitud en expansión.

Ahora bien, la Luna también sirve como marcador de la medida del tiempo (y el espacio). Antiguamente, el mes consistía en 20 días o soles. “Mes” en mixe se dice “*Po'o*” (luna). Tajëëw Díaz Robles, originaria de *Xaamkëjxp* (Tlahuitoltepec), indica que: “El sistema de numeración mixe, al igual que el sistema de muchas culturas mesoamericanas, es vigesimal. Es por eso que en los rituales y ofrendas es un número al que se recurre. Veinte es un ciclo, una cuenta completa” (2015). En algunos pueblos como Santiago Zacatepec aún se utiliza la cuenta de la luna al mencionar los meses que tiene un bebé. Cabe mencionar también que en Zacatepec¹⁵ se cuenta el mes con la referencia a la luna, así la forma

¹⁵ Conocimientos ofrecidos por Guadalupe Matías de Santiago Zacatepec.

de empatar enero es con *tu'uk po'o* (uno luna o mes primero) y por supuesto, ya no sería veintena sino treintena para acomodarlo al calendario gregoriano. El calendario (o los dos calendarios, el anual y el sagrado) es leído por el o la *xëëmaapyë* (lector del sol). En el registro del espacio-tiempo es importante el lector o especialista.¹⁶

Ahora bien, retomando el conflicto para empatar los calendarios, hay que considerar varios puntos: primero, tratar de emparejar el calendario agrícola con el sagrado; después hacerlos coincidir en diferentes culturas. Torres (2011), para ello, se basa en el planteamiento de los meses dobles, siguiendo la idea de que el calendario sagrado es el que se conservó casi intacto entre los mixes.

Torres, al afirmar que el calendario anual mixe conserva la estructura antigua, se pregunta acerca del contenido que pudo preservarse, así comienza por equiparar el calendario maya, mexica y mixe; revisa los nombres y se detiene en aquellos que son los meses dobles: “es de notar que, además del mixe, casi todos los calendarios mesoamericanos comportan meses ‘pequeños’ y ‘grandes’ que forman pares; es a esta forma de los meses que llamo ‘estructura de los meses dobles’” (2011: 183). El planteamiento de los meses dobles no es nuevo, éste ha ayudado a entender el comportamiento del registro y de las formas de ordenar los meses de los distintos calendarios (nahua, otomí, tarasco, chiapaneco, maya y mixe).¹⁷

¹⁶ En la novela del zapoteco Javier Castellanos, *Dxiokze xha... bene walhall / Gente del mismo corazón* –aparte de ser un texto literario, es una reflexión filosófica– se relata de manera accesible cómo funciona un intérprete y su relación con el calendario, aun cuando es zapoteca hay algunas líneas de encuentro con los mixes. En un diálogo del protagonista con la mujer, sabia y curandera, que lo adoptó, ésta le dice: “según las cuentas de los viejos, esta noche termina un manojo de años y empieza otro, son 52 años cada manojo y cada manojo es un año más de vida, muestra o da señales de cómo va a ser el próximo manojo de años, lo difícil es tener los sentidos necesarios para poder entender esas señales, el que las entiende podrá hacer muchas cosas que a cualquier otro le van a parecer maravillas” (2014, 285-286). En la historia, la mujer le muestra los cambios en la medida del tiempo, los signos en los que debe fiarse para saber cuándo sembrar y cosechar: “[...] porque esta noche has visto lo que puede ser tu guía si lo sabes interpretar con calma, esta noche sólo volverá dentro de 52 años, ojalá tú puedas volver a ver este prodigio” (2014, 288).

¹⁷ Los meses dobles para el caso mixe serían: *Měj Kajpu'ut* (Pueblo Grande) y *Jak Kajpu'ut* (Pueblo Más grande); *Měj Xëëw* (Gran Sol) y *Jak Xëëw* (Sol más grande); *Měj Xoox* (Gran vibora) y *Jak Xoox* (Más vibora); *Měj Oo* (¿Gran Águila?) y *Jak Oo* (¿Águila más grande?); *Měj Tsatsok* (Gran Piedra Nahual) y *Mutsk Tsatsok* (Pequeña

Torres advierte sobre los prefijos “grande” y “más grande” que están presentes en los calendarios nahua y maya, y que equivalen en mixe a *měj* (grande) y a *jak* (más grande), con ello pretende empatar los tres calendarios (mexica, maya y mixe). Después de algunas tentativas, consigue en gran medida su cometido; uno de los elementos que le proporciona ciertas dudas es *Měj Kaj Puut* y *Jak Kaj Put*, los cuales traduce como “Pueblo Grande” y “Humedad”, respectivamente, haciendo que “Humedad” corresponda con la temporada de lluvias e igualando esta circunstancia a los otros registros. En todo caso, es en este ejemplo en donde puede notarse la importancia de la lengua, pues la forma en cómo está estructurado tendría que ser “gran pueblo” y “pueblo más grande”. Hay que recordar que el mixe puede representar un conflicto si se escribe por asociación fonética. Por lo pronto, mantengamos estos nombres para entender el problema del emparejamiento y el desajuste por la invasión española.

En el conflicto del emparejamiento de los calendarios, el asunto es el desajuste, pero también los sentidos epistémicos. El congelamiento y desfase del o los calendarios requiere una mayor atención, que va más allá de emparentar fechas —aunque no lo niega—, además de considerar el cambio del calendario juliano al gregoriano en 1582, con la pérdida de 10 días en el mundo occidental. Los efectos que trajo las formas de un nuevo modelo de vida trastocaron al propio sistema de registro.

El congelamiento del registro

Cada calendario mostraba su inicio en una estación o signo diferente, como lo señala Caso,¹⁸ las poblaciones lo comenzaban en meses dispares,

Piedra Nahual). Nótese los prefijos *Měj* y *Jak* que establecen la relación entre grande y más grande. A mi parecer, puede ser que en *Jak Kajpu'ut*, *Jak* no haya sido registrado correctamente.

¹⁸ Alfonso Caso explica que: “La correlación de los años azteca y cristianos que está en la tabla final, de 2 a C. a. 2 026 de nuestra era, debe tomarse solamente como una correspondencia general de los años en ambos calendarios, pues naturalmente no coincidía el principio del año azteca con el principio del año cristiano” (1967, 3). Ambos calendarios, por supuesto, muestran diferentes principios debido a la epistemología que los sostiene, en la manera de relacionar la idea de “principio” con la lectura del

lo que incluye a los diferentes pueblos mixes.¹⁹ Las diferencias considerables en los cambios del registro en los pueblos se deben a sus procesos particulares. Así que establecer una sintonía en diferentes pueblos ya conlleva una serie de dificultades que sólo habla de quienes intentan emparejarlos, en una tendencia unificadora —una epistemología de la unidad—. La sincronía es una ilusión.

El inicio del calendario, después de la invasión europea, ha sido una de las preocupaciones en su estudio: establecer una línea transversal del pasado hacia el presente, sin tomar en cuenta otros factores que sostienen dichos procesos, de aquí que el congelamiento y desfase resulten motivos para la reflexión. “Inicio” también puede mostrar el nuevo camino/nuevo ciclo, y esto tiene mucho sentido en la epistemología de los pueblos originarios. Aunque cabría preguntarse si no se estaría hablando de un re-inicio. Lo cual sería un punto situado, no un punto fechado. El punto situado estaría en relación con el espacio-tiempo que une lo simbólico con lo físico.

En *Akostë Xëëw* (2017) Torres trata el problema del congelamiento y desfasamiento, una vez que ha partido de su ajuste por los meses dobles

Universo y de la simbología religiosa. El punto está en que, aunque tengan un principio diferente, se ha intentado empatar los calendarios como si giraran en torno a un mismo sistema. Caso también advierte en su nota introductoria que no le preocupa el origen del calendario ritual sino los conocimientos que en la materia se exponen. Caso acepta que los pueblos nahuas no tenían el mismo mes de inicio: “Las razones de esta diferencia parecen son varias, pero quizá la más importante es que no todos los pueblos del Anáhuac principiaban el año por el mismo mes” (1967, 93).

¹⁹ Hoy día pueden estudiarse algunos calendarios mixes actualizados. En el documental “*Xëmaapyë. Los seguidores del Sol*” (2010) de Lilia Pérez y Victorino Vásquez, mixes de Tlahuitoltepec, se recogen las palabras de dos sabios de Mazatlán y uno de Guichicovi. Honorio Vázquez Martínez, Lilia Heber Pérez Díaz y Victoriano Vázquez Martínez realizaron una representación calendárica anual de 365 días, a partir de las palabras del sabio Gelacio Epitacio de San Juan Mazatlán; en éste se puede apreciar los contadores del sol, los nombres de los 20 soles, los nombres de 18 meses-luna (más último periodo de días sueltos), el inicio y final del ciclo. También realizaron la concatenación con las fechas del calendario gregoriano, colocando como ejemplo el periodo de octubre de 2014 a 2015. Es necesario indicar el estudio de César Aníbal Tránsito Leal (2020) que muestra el uso actual del calendario ayuuk en la comunidad de San Juan Cotzocón. El autor sigue a algunos autores como Rojas, Caso, Lipp, Miller y Reyes, al igual sigue la concatenación de los signos nahuas. Es de resaltar que recoge voces de sabios de la comunidad, quienes hacen los registros actuales.

en el calendario anual, encuentra que si bien se puede emparejar con el calendario gregoriano muestra otro conflicto: cómo o a partir de qué mes o signo establecer la equivalencia.

Torres (2017) pretende establecer fechas equiparables de fiestas antiguas conservadas en el calendario litúrgico, así por ejemplo revisa la fecha de la Fiesta de Asunción, que se festeja el 15 de agosto, situándola particularmente en Santa María Alotepec sin descartar otras comunidades como Tepantlali, Tlahuitoltepec y Ayutla. Por lo anterior, el deslizamiento del calendario, para Torres, es en el mes del “carnaval” o fiesta. Pero, si fuese así, el *Akostë Xëëw*²⁰ estaría presente en todas las comunidades, lo cual no es así, pues los pueblos carecen de unificación para la Fiesta Grande (*Mëj Xëëw*), esto habla de la autonomía de cada comunidad e incluso de una variante epistemológica para la percepción del espacio-tiempo.

Con respecto al desfase, Torres indica: “en una investigación sobre los ritos y los calendarios mixes [Torres 2001] llegué a la conclusión que el calendario mixe de las veintenas se desplazaba respecto del año solar y los ciclos agrícolas, aunque sobre esto no hay un acuerdo, y lo que es peor, parece que el debate ha perdido interés entre los especialistas” (2017, 426). Hay que resaltar la disyuntiva que presenta el autor entre el calendario de las veintenas y el año solar que nos hablaría del desfase interno en el registro *ayuuuk*. En el caso de Reyes podemos ver ciertas coincidencias con el planteamiento de Torres, siguiendo a Alfonso Caso:²¹

²⁰ Como puede notarse, la traducción se hizo por uso social: *akostë* es la pronunciación *ayuuuk* a la palabra “agosto”; en cuanto a señalar a *Xëëw* como mes, es el resultado de la relación con el calendario gregoriano. Una traducción más acertada podría ser “la fiesta de agosto”. Esta conformación en el nombre es posible por intervención de otro tipo de calendario y una forma de relacionarlo con lo propio —me reservo el nombre de sincretismo, pues lo que está en funcionamiento es el trastocamiento—.

²¹ Al asunto de empatar los calendarios no han escapado los propios indígenas, como se ha visto también en el caso mixe, por el mismo Juan Carlos Reyes y otros estudiosos. El profesor zapoteco Víctor de la Cruz hace lo propio al intentar empatar su calendario con los nahuas, a través de los nombres, lo cual queda constatado en su artículo “Los nombres de los días en el calendario zapoteco *Piye* en comparación con el calendario nahua” (1995), en el texto indica que Wilfrido C. Cruz, su paisano, le antecedió en el análisis filológico (zapoteco istmeño). Lo que es de resaltar es que ambos, al dominar su lengua, muestran la necesidad de estudiar los calendarios a partir del idioma y su simbolismo. Algo más que hay que rescatar es que, igualmente, sigue a Alfonso Caso.

Sobre el comentario de Caso, debemos agregar que, efectivamente, con base en los resultados de nuestras investigaciones, los y las *xëemaapyë*, sacerdotes y sacerdotisas *ayuuik* quienes llevan la cuenta de los días, contaron los años 1700, 1800 y 1900 como si hubieran sido bisiestos, al igual que, seguramente, contarán los años 2100, 2200 y 2300 que tampoco serán considerados bisiestos en el calendario gregoriano. Sobre este punto debemos aclarar que la cuenta de 260 días corre de manera constante e ininterrumpida, de modo que apenas termina una cuenta inicia otra inmediatamente, cuidando, solamente, agregar un día más (el 29 de febrero) cada cuatro años, de manera regular. (2017, 86)

Es posible que ambos autores (Torres y Reyes), al seguir a Caso para el emparejamiento de la cuenta de los días, estén suponiendo que no hay error de cálculo.²² Por lo tanto el calendario ritual resulta infalible para

²² En cuanto a empatar los meses de los calendarios, Caso indica que la correlación de los meses indígenas con los cristianos es una base general, pues él sigue las que se indican durante el virreinato y las que mencionan los informantes indígenas, de tal manera que sigue una serie de fechas para hacer la relación: “Antes de considerar la segunda fecha mencionada, conviene indicar que tenemos datos indiscutibles para establecer una correlación *general* entre los meses indígenas y los cristianos en la época de la Conquista, pues por ejemplo, sabemos con absoluta seguridad, que Cortés entró en la ciudad de México en el mes *Quecholli*; que la matanza hecha por Alvarado de los nobles aztecas, fue con motivo de la fiesta de *Toxcatl* y que la salida de *Tenochtitlan* fue en *Tecuilhuitontli*. Estas informaciones deben concordar, y como tenemos las fechas de estos acontecimientos en el calendario cristiano no podemos dudar de la correspondencia general de los meses indígenas y cristiano, ya que todas las fuentes están de acuerdo en el orden invariable de los meses indígenas, y sabemos que el orden de los meses cristianos es también invariable. Así Hernán Cortés y Bernal Díaz dicen que la entrada a Tenochtitlan fue el día 8 de noviembre” (1967, 51). Éste es, entonces, el origen de las descolocaciones en las fechas. Si bien el calendario mexica fue secuestrado por las autoridades eclesiásticas, es de anotar que en aquella época había un descontrol en la forma de fechar por los peninsulares, de ahí que el decreto del Papa Gregorio XIII en 1582 fuera esencial para la coordinación de la medición del tiempo en Occidente. El asunto es que empatar los calendarios se ha vuelto un vicio centrado en las matemáticas, olvidando los contextos sociales, políticos y culturales, y todavía más cuando no se considera la lengua de los pueblos (sus variantes lingüísticas y temporales) y su simbología particular. Además, como el mismo autor lo señala: “es muy posible que las informaciones proporcionadas por los indígenas hayan sido erróneamente interpretadas, y que cuando se preguntó cuándo era la fiesta, se haya interpretado cuándo principiaba el mes, y de aquí una diferencia de 20 días entre una información y otra” (1967, 51). El detalle está en que Caso tenía claro que la correlación se daba de manera “general” pero no absoluta, aunque los demás la hayan pensado como una verdad incuestionable, es lo que él entiende como “gran uniformidad” (1967, 77) a pesar de las diferencias. Los detalles están también en el contexto y no sólo en el texto mismo.

ello –lo más lógico, pues permite que los ciclos del tiempo se articulen–, pero no se trata sólo de la sincronía de dos formas de registro sino de que la misma “alteración” es síntoma del cambio que debió ocasionar la invasión española y, por lo tanto, de la reinterpretación del mundo.

Alfonso Caso establece la relación que se deriva del ciclo de 52 años, los cuatro portadores del año o nombres de los días anuales, colocando de relieve las cuatro zonas, pero el giro en el cambio del camino del Sol es una imagen importante para dejarla pasar, si consideramos los diferentes vínculos que se desprenden de *Xëëw*. Es importante también mostrar que, en el establecimiento del calendario gregoriano, en 1582, la supresión de los diez días cayó en el mes de octubre (del 5 al 14) así, al 4 de octubre le siguió el 15 del mismo mes. Si pensamos que Caso hizo el emparejamiento con el calendario gregoriano, los documentos históricos fechados en su momento no son precisos.²³

Reyes, al seguir a Caso, menciona que el congelamiento se da en relación con el calendario gregoriano:

Desde que se hicieron las primeras descripciones del calendario *ayuuuk*, entre fines de los años cincuenta y principios de los sesenta del siglo XX, la fecha de inicio y finalización de éste ya estaba ‘congelado’ sobre el calendario cristiano (Caso, 1963: 72). En ese entonces se decía que el año solar empezaba, invariablemente, el primer día de lo que ahora es el mes de noviembre y terminaba con la cuenta de los días *mutsk tsatsok* (o *nemontemi*), el último día del mes de octubre para volver a empezar un nuevo año al día siguiente 1 de noviembre y así sucesivamente. (2017, 91)

Menciona que además en San Juan Mazatlán se preservó el calendario a la actualidad y que sin razón aparente cambió el inicio del año al 15 o 16 de octubre. Retengamos la cuenta de inicio en noviembre, lo cual resultará significativo, así como el desfase, pues son puntos de inflexión.

²³ Caso indica que “el calendario gregoriano empezó a operar en México exactamente un año después que en los países católicos de Europa. El día que siguió al 4 de octubre de 1583 no fue 5, sino 15 de octubre. Así pues, tanto en México como en Guatemala, la reforma gregoriana se llevó a efecto un año antes que en el Perú” (1967, 99). Sigue a Kubler al señalar que el cambio al nuevo calendario se fue dando gradualmente. No indica de qué manera trabajó el desfase.

El asunto del congelamiento y desfasamiento del registro del espacio-tiempo y, en consecuencia, de la percepción que llevó a la modificación de las concepciones más profundas, debe revisarse a la par de la desterritorialización y de las pérdidas sociopolíticas. Revisar las reterritorializaciones en los diferentes pueblos ayuda a desentrañar las formas dispares que existen dentro de los pueblos mixes. Esto nos ofrece una cartografía ampliada de la zona, los movimientos que se generaron. Existieron dos desplazamientos grandes (en el Virreinato y en el siglo XIX con la formación de las divisiones políticas nacionales) y otros intermedios.

Torres intuye que en el desfasamiento del calendario actuaron las elecciones propias, en contraste con la imposición que supondría por parte de las autoridades virreinales: “mi opinión es que los mixes estuvieron obligados a hacer el ajuste o a manipular el calendario a causa de la influencia del calendario católico y cuando se perdieron la armonía y las coincidencias” (2011, 194). Los mayas hicieron lo propio para sintonizar las fechas del calendario español con el suyo; también recurrieron al congelamiento. Los mixes por su lado tuvieron dos diferentes tipos de avanzada por parte de los españoles, por el lado de lo que hoy es Veracruz y el Istmo (Oaxaca) después del contacto con las sociedades nahuas y mayense, lo que significa que los mixes tuvieron tiempo para decidir cómo proceder, entre ellas, esconder sus conocimientos. Si bien, a lo largo del Virreinato se fueron dando las pesquisas sobre las “cosas de indios”, vemos cómo en el siglo XVIII y XIX siguieron encontrándose en manos de indígenas varios libros.

Pero ¿acaso es necesario mostrar las equivalencias, sabiendo que las fechas son puntos arbitrarios en las mediciones temporales del Universo? ¿Qué significado tiene 1523 o 1524 en la última estación del *Xëëw Tuu*, si no equiparamos las fechas con la incursión española a los primeros pueblos mixes?

¿Qué supone el congelamiento, el desfase y el (re)inicio de la cuenta del registro? ¿Cuál podría ser el inicio del nuevo camino? El problema se centra en el giro en la medida temporal, pues debería considerarse la alteración en el Camino del Sol (*Xëëw Tuu*), es decir el desplazamiento del Sol para iniciar “el día” —ya no hacia la izquierda, sino hacia la derecha—. El choque entre ambos giros (el mixe que inicia por la izquierda y el

mexicano que inicia por la derecha) de acuerdo con el conteo de los calendarios debería tener un desplazamiento en las fechas, sobre todo, por el conflicto que suponen los años bisiestos (Reyes 2017). Reyes explica lo que provocó las afectaciones del nuevo calendario al *ayuuuk*: “Todo lo anterior, implicó también la renuncia del sistema de ajuste del tiempo que usaban anteriormente los *xëëmaapyë* o *kooxëëw ayuuuk*, el cual iniciaba cada año un cuarto de día después, en cuatro momentos diferentes del día, lo cual les permitía ajustar el año vago o calendárico (que dura sólo 365 días) con el año solar astronómico o trópico (cuya duración es de 365 días más un cuarto de día)” (2017, 92).

La idea de congelamiento o desfase entre los especialistas sobre los calendarios antiguos mesoamericanos es recurrente, sin embargo, para el caso mixe habría que discernir entre un espacio-tiempo de congelamiento y desfase totalmente planeado y considerado de acuerdo con los movimientos astronómicos que implicarían en la vida de la naturaleza como la humana. El cambio en el registro del Camino del Sol o *Xëëw Tuu* es un primer síntoma de la transformación en la percepción del espacio-tiempo. Aquí está el desfase que implica en la percepción del espacio-tiempo. Por lo tanto, del territorio y del movimiento del pueblo.

En el caso de una suspensión o congelamiento en el registro del espacio-tiempo para acomodar el *camino del sol*, dicho espacio-tiempo suspendido contaría, es decir, tendría que ser medido bajo dinámicas que permitieran llevar el registro calendárico. De aquí que, cuando se intentan empatar los registros antiguos y darles continuidad, escapen a las lógicas los eventos macro (universales) y micro (humanos) al mirárseles a la luz de una epistemología que ignora o carece de los conocimientos de las comunidades.

Hay que anudar dos imágenes, el ciclo de la vida y la muerte, y el ciclo del día y la noche, con sus simbolismos. Los enemigos llegaron por el camino del Sol y con ello comenzó el tiempo de la oscuridad. Así, por congelamiento hay que entender el acto consciente de prolongar el registro del tiempo de la oscuridad, la época de desgracias —como una forma de resistencia para guardar los propios conocimientos y comprender el nuevo tiempo-espacio que traen los extranjeros—.

Aun cuando se pueda establecer un inicio para el emparejamiento de las fechas gregorianas con el calendario *ayuuuk*, el sentido no sería equiparable; no es lo mismo el 1° de noviembre que el *Ap Ok Xëëw*, aunque ambos hagan referencia al día o fiesta de los muertos. Los sentidos son disímiles, por lo tanto, la fecha gregoriana y el tiempo *ayuuuk* no necesariamente tienen que coincidir.

***Ap Ok Xëëw*: el (re)inicio del registro**

¿Cuál debería ser la importancia de querer empatar los calendarios, si una fecha es un punto ciego en los numerales, en cambio el acontecimiento es lo que da sentido a un tiempo determinado? Más allá del propósito de empatar las fechas de dos calendarios disímiles, ¿qué nos dice el desfaseamiento? El trastocamiento se dio durante el asentamiento y primeros años del Virreinato. El cambio que supuso el nuevo orden conllevó una serie de medidas que alteraron la vida. El cambio en las formas de registro implica en el registro mismo. El nuevo sistema trajo la persecución de las antiguas formas, por lo que las estrategias para sobrevivir fueron muy variadas. Al disminuir la producción del material de registros, gran parte de los conocimientos se guardaron dentro de la oralidad y otros fueron escondidos.

Para Torres, la forma de sobrevivir de la cuenta antigua fue: “el ‘congelamiento’, como sucedió con otros calendarios durante la Colonia” (2011, 191). La suspensión del registro involucra una situación social, política, religiosa y bélica, por la cual los sabios debieron mantener la cautela, el congelamiento debería ser en todo caso un acto calculado para reestructurar los diferentes vínculos y entender los nuevos. Sin embargo, Torres añade: “pero esta hipótesis no se sostiene pues los meses, en lugar de avanzar, se retrasan” (2011, 191).

Juan Carlos Reyes había considerado que este desplazamiento se debía al cambio en la concepción del registro calendárico. Es posible, también, que el cambio en el giro de la dirección del tiempo esté actuando como

una especie de congelador para mostrar el inicio de otro ciclo. Ahora bien, el calendario mixe no tendría que haberse desajustado a partir de 1519, sino en los años 1524-1525, que fueron las primeras incursiones al territorio por parte de los españoles, y en mayor medida tendría que haber sido a finales del siglo xvi que empezaron las derrotas.

En los diferentes calendarios de autores mixes y antropólogos se coincide en el nombre del primer mes *měj kajpuut*, *měj kajpu'ut* o *měj kajpuut*,²⁴ así que esto debería de ser una señal para comprender por qué se daría el congelamiento y el desfase, ya sea en este periodo o poco antes. No se trata de reducir el tema a las formas matemáticas de las fechas, sino de acudir a los otros vínculos. Si las observaciones astronómicas como la organización social de la comunidad se ven alteradas, las alteraciones matemáticas tendrían que ser un efecto y, tal vez, no sólo una causa.

Así Torres sentencia: “dicho de otra manera, la única explicación posible es que los mixes hicieron coincidir el principio de su año con la fiesta de Todos Santos. Lo anterior probablemente a causa de su cercanía con la fiesta de los muertos cristiana [...]. La base de esta comparación es el sistema de fiestas ‘dobles’” (2011, 191). La coincidencia entre el *Ap Ok Xëew* con el Día de muertos debería tener un propósito más profundo que la cercanía de las fiestas. Recordemos que, para Torres, la correlación de las fechas en los diferentes calendarios la hace a partir de los meses dobles y siguiendo los signos del calendario mexicana, pero si lo separamos de esta sociedad para rebuscar en los símbolos *ayuuuk*, probablemente podremos encontrar otros motivos.

Torres (2011), no obstante, pone en relieve la importancia del *měj kajpuut* y de “la fiesta de los muertos mixes”, dos puntos que se anudan. Lo que resulta significativo en el asunto del congelamiento y desfase es que a la luz de los documentos que se recogen del tiempo del Virreinato y que se intentan conciliar con respecto a los registros actuales, tanto mixes como hispanos, es que hay una constante en mostrar que la cuenta no cuadra: “en el xvi los meses mixes continúan desajustándose. A un momento dado, los mixes manipulan el calendario. Se tienen pruebas certe-

²⁴ Caso registra el nombre como “Hak kaj puut” y lo traduce como “humedad” (1967, tabla XI), pero es lo que correspondería al periodo de días sueltos.

ras, ya que el calendario está fijo al año actualmente y hay dos principios de año diferentes, 15 de oct. y 1° de nov” (Torres 2011, 192).

Entonces, no hubo sólo un intento de congelamiento produciendo el desfase, sino varios emplazamientos, lo que es de llamar la atención, pues ¿por qué los *ayuuk ja'ay* tendrían la obsesión por hacer encajar el principio de su calendario, específicamente, el *Ap Xëew* con la fiesta de muertos, si no es que ellos también resignificaron al periodo de muertos cristiano como el inicio del calendario de los enemigos?

Torres (2011) expone que existen varias explicaciones para el congelamiento, desfase y reajuste del calendario mixe con respecto al calendario cristiano, pero que sólo dos son factibles; la primera tiene que ver con la intencionalidad de los propios indígenas, también que ante el cambio del calendario juliano al gregoriano, los mixes volvieron a emplazar su registro de forma voluntaria (Torres 2011), volviendo, así, al asunto en la coincidencia del inicio del calendario *ayuuk* con la fiesta cristiana de los muertos.

Es notable la fecha de los desajustes, 1582, pues muestra que el calendario cristiano también fue congelado y desfasado, además de que para la década de 1580 comienzan las primeras construcciones eclesiales en el territorio mixe. En cuanto a la segunda posibilidad, Torres (2011) remarca esta fecha para que los mixes desplazaran su calendario al gregoriano.

Lo que debemos resaltar es que los mixes, en su propio proceso, deciden sobre la manera en que su calendario debe caminar o, mejor dicho, bajo su lectura del mundo, la naturaleza y el universo, los calendarios debían coincidir por circunstancias diferentes a las de los españoles.

Torres se detiene en los años bisiestos y anota la coincidencia que producen las constantes modificaciones: “otra posibilidad es que el 15 de octubre sea la fecha de los 15 bisiestos que tuvieron lugar entre 1519 y 1582 ($63 \text{ años}/4 = 15$). Sería una coincidencia enorme pues el calendario gregoriano ‘comienza’ el 15 de octubre. Pero los indígenas no comprendieron nada de estos cambios y fijaron el calendario a esta fecha...” (2011, 192-193). El asunto no es que los *ayuuk ja'ay* hubieran o no comprendido el ajuste en el nuevo calendario gregoriano, sobre todo porque contaban con los conocimientos astronómicos y matemáticos

que se necesitaban para entender el asunto, sino que la intención de establecer el *měj kajpuut* y el *Ap Ok Xëew* con la festividad de los muertos cristianos, parecía ser más importante. La clave para entender el desfase se encuentra en estas dos estaciones temporales, cuya dimensión está relacionada con la espacialidad sagrada y social.

Sabemos que el calendario *ayuuuk* comienza en el mes *měj kajpu'ut*. Tanto Torres (2011) como Reyes (2017) siguen el marcador de Lipp. Torres sigue la idea ligada “a los primeros pueblos o rancherías de los mixes que marcaron la ruta de la peregrinación” (Torres 2011, 189), mientras Reyes –aparte de considerar lo anterior– agrega:

Měj quiere decir ‘grande’ y *Kajpu'ut* es, al parecer, el nombre de una región que en algún momento fue fuertemente siniestrado por un gran terremoto. Al respecto, el señor Montero escribió “1º de noviembre; en tiempo antiguo hubo un temblor muy grande y quebró los pueblos de Mejcajpuđ” (Weitlaner y Weitlaner, 1963: 52). *Měj Kajpu'ut*, entonces, puede significar “Gran Pueblo Antiguo”. (2017, 73)

Aquí están los signos que debemos atender. La peregrinación o migración es el tópico por excelencia para indicar la historia que comienza, el origen de un pueblo, el *camino/ciclo* que inicia.²⁵ Existen tres imágenes

²⁵ Walter Krickerberg menciona al respecto de las migraciones y del origen que cuentan los pueblos: “en los relatos acerca de las grandes migraciones llevadas a cabo por las tribus desde sus moradas originales para llegar a sus regiones históricas, la primera parte es siempre puramente mítica, pues los nombres de las diversas paradas en la migración son simples circunscripciones de los cuatro puntos cardinales” (2017, 252). Es probable que el “primer lugar de origen”, el cual podrá ser siempre sustituido por una nueva memoria, termine por ser una referencia sin un lugar físico preciso, o que la misma memoria pierda las especificidades geográficas para darle mayor peso a los elementos de las causas de la salida, lo que se mantiene es su valor simbólico que no podemos dejar pasar para comprender los modos de existencia reconfigurados. El filósofo Salvador Gallardo Cabrera (2008), igualmente, ha mostrado la importancia de las migraciones en los pueblos pre-hispanos, aunque se ha centrado en los pueblos nahuas del centro y norte del país, es una constante en otras comunidades. De este modo se pregunta: “¿Cómo se penetra en el pasado? ¿Cómo se constituye el espacio pasado en el tiempo?” (2008: 75). El filósofo responde: “Los antropólogos y arqueólogos han inventado una respuesta muy astuta. Se trata, dicen, de dos estructuras temporales diferentes: la mítica y la histórica. Volver al origen mítico es imposible desde el tiempo histórico. [...] He aquí la astucia torcida de la respuesta antropológica-arqueológica. Vincula la historia a la necesidad y entiende el mito únicamente como un índice temporal. Y como la historia se concebía a partir del desarrollo interno de un origen

que se anudan y nos brindan las huellas para desentramar el asunto del “inicio” o “nuevo ciclo” del registro espacio-tiempo.

El Gran Pueblo Antiguo sacudido por el terremoto es una imagen recurrente en los relatos mixes: se cuenta que la tierra se abrió, que la tierra habló, cuando tal acto sucedió, muchas personas fueron tragadas por la tierra. La región es una zona de sismicidad. La otra figura es la de los muertos. En la cultura mixe los muertos son entidades que interactúan con los vivos, ellos también pueden decidir sobre la vida. *Los muertos* es una de las mayores fiestas de la región. El *Ap Ok Xëew*, Sol de los Ancestros, es un periodo en el que los muertos vuelven a la casa, un periodo de suspensión, para luego regresar al ciclo-tierra de la muerte. La tercera alegoría es la de la migración, en cuyo caso está emparentado con los dos anteriores: *el camino/el tiempo*. El Gran Pueblo es el punto de intersección entre dos ciclos, el de la muerte y el de la vida. El Gran Pueblo destruido genera el andar de un nuevo camino para los vivos y el ciclo de la oscuridad para los muertos, quienes también deben comenzar su propio andar.

El *Ap Xëew* del mes *měj kajp pu'ut* es el periodo que debe importarnos, el cual puede corresponder a finales de octubre o el 1 de noviembre, lo cual pasa a segundo plano, pues el *Ap Ok Xëew* abarca varios soles. Es el periodo de un tiempo-otro lo que debe ser resaltado. Este es el tiempo-espacio que se configuró después de la llegada de los españoles para una cuenta nueva, para articular un sentido que estuviera acorde con los cam-

y se emparejaba a su propio desenvolvimiento, entonces la diferencia entre las dos estructuras temporales era meramente nominal. No había espacio para las contingencias y los medios, sólo para las condiciones. No había tiempo para los espacios, para las determinaciones geográficas, para el suelo del mito” (2008: 75-76). Toda historia de un pueblo comienza con la migración, todo pueblo tiene su origen en un “pueblo viejo”, por lo tanto, la migración era parte constitutiva del pueblo, cada nuevo camino era un punto para el (re)inicio. La idea de propiedad no estaba presente en los pueblos, por ello limitar los territorios antiguos es sumamente complejo, existían territorios comunes, es decir, territorios renombrados en cada lengua. Si para los europeos, (re) nombrar era dominar (Matías 2014), para los pueblos nombrar sólo significaba darle sentido a la tierra concebida. El territorio y el pueblo se anudan, pero lo hacen por la lengua que los concibe, la misma que interpreta el universo. El territorio y el pueblo mudan con la migración, pues el pueblo en mudanza se vuelve territorio al llegar a un nuevo asentamiento. Esto es algo que explico de forma ampliada en el tercer capítulo de mi investigación sobre el espacio-tiempo *ayuuuk*. El caminar, el transcurrir, el desplazamiento es lo que permite que el espacio-tiempo se transforme.

bios producidos a nivel social y astronómico. El periodo de congelamiento debió darse previo al *Ap Xëëw*, el desfase sería la consecuencia del lapso.

El tiempo de muerte se prolonga, pero a diferencia de los mayas, comienza antes y se extiende, las primeras expediciones contra los mixes son en 1523-1524, teniendo su periodo de auge entre 1570-1580, si bien para el siglo XVII los mixes del interior de las montañas siguen sin dimitir. Los primeros desplazamientos comienzan en lo que hoy es el Istmo y la zona veracruzana.²⁶ Esto último es interesante, pues el desplazamiento forza-

²⁶ *Grosso modo* existen dos formas narrativas, la lineal-histórica, cuyo sendero se forja en fechas encaminadas a la universalidad de los hechos; y la memoria-espiral, cuyos vericuetos se forjan en vueltas constantes que modifican los registros; mientras el primero se basa en la causa y su efecto como asuntos de continuidad irrevocable, la segunda hace que la causa-efecto sean signos modificables. La historia de las guerras mixes, como de la narrativa que se recoge a su alrededor, presenta un problema historiográfico, que será difícil concluir en un par de líneas. Por un lado, se encuentra la historia, ligada al tiempo lineal, que tiene sus propios titubeos en la paleografía, documentación, registros y, por supuesto, quienes la han elaborado. Por ello, en los pueblos mixes, las primeras incursiones se dan del lado veracruzano (1522-1523), siendo la alianza popoluca-mixe los primeros desplazados, sin embargo, por la forma actual de entender el Pueblo Mixe, la mayor documentación se encuentra del lado del Istmo en Oaxaca (1526-1527), aunque esto tampoco esclarece las fechas. Barros (2007) ha explicado las guerras mixes a partir de la incursión española por los diferentes flancos y la edificación de las villas españolas. En carta del 15 de octubre de 1524, Hernán Cortés da cuenta de los conflictos que suponen las excursiones en esta zona. El mayor abatimiento en el que convergen los historiadores es la fundación de Villa Alta, pero sin concordar en la fecha: para Torres (2003) es en 1530, siguiendo a Gay y Beals, con el asentamiento de familias tlaxcaltecas e hispanas; para Schmieder (Torres 2003) es en 1548, fecha de la llegada de los dominicos; Güereca (2018) señala que es en 1527 cuando Gaspar Pacheco es nombrado teniente gobernador, por lo que la villa ya tiene asentamiento; y Kuroda (1987) la sitúa en 1527, siguiendo los documentos antiguos encontrados por Pérez García (1956). Por otro lado, se encuentran las historias orales que siguen los senderos narrativos de la forma de la espiral, historias antiguas que aún se conservan, en el que el fechamiento es lo de menos. Las formas narrativas de la oralidad cambian de forma sustantiva en relación con la historicidad lineal. Al seguir los bucles del espacio-tiempo de la espiral, la memoria retorna constantemente sobre sí misma, pero avanza con nuevos contenidos. Ahora bien, cuando en los mixes se habla de “historia” se trata de dejar ver lo que quedó abajo, o se habla de lo que está en el fondo. Una metáfora del espacio-tiempo que tiene que ver con la imagen de los ríos. Lo cual no se ha tratado aquí. Evidentemente, la historiografía mixe tendrá que distinguirse de la historiografía occidental. No obstante, la forma de relatar también ha ido cambiando por lo cual podemos encontrar a especialistas mixes que recurren a ambos tipos de registro, lo que conlleva que debamos tratar el asunto con más cuidado. En el primer caso, las oralidades están muy condicionadas por las gestas de *Kong Oy* (y *Tajëëw*, por supuesto), para ello el problema historiográfico se va resolviendo al estudiar las formas y los cambios en el relatar, el registro de la historial lineal y las

do se vuelve un nuevo tipo de migración. Los pueblos son destruidos, los muertos quedan atrás (los pueblos viejos o grandes) y los vivos deben continuar su camino. Algunos fundan nuevos pueblos, algunas familias cuyos pueblos quedan destruidos se integran a los poblados existentes, entre otras situaciones más.

Recordemos las palabras de Reyes al explicar los ciclos de vida y muerte. El ciclo del *Tuk it* sigue la inercia del universo, hacia la izquierda, mientras el *Ja tuk it* va hacia la derecha. De ser así, la imagen tendría que ser muy poderosa, similar al de los mayas, quienes, al salir del periodo de congelamiento de los españoles, se miran como en un periodo de oscuridad y desgracias, por ello, en su nuevo ciclo se indica que será el renacer de la gente maya. El cambio en la dirección del giro de la espiral atrae la idea de la zona de la muerte. Para regresar la trayectoria se debe congelar el registro, una suspensión que permitiría reacomodar la vida.

El congelamiento debió traer el periodo de desgracias, la oscuridad, el ocultamiento del Sol (*Xëëw*), por ello, su camino fue alterado. El periodo de desajuste se prolongó en una alegoría a la región oscura, lo que podía hacer caminar al nuevo calendario es el internamiento a la tierra de los muertos.

It-Naxwiin se expresa en los muertos, y es inevitable pensar en el desplazamiento de los mixes. El desfase se vuelve potencialidad. El congelamiento y desfase han quedado atrás, en el tiempo de los emplazamientos, sin embargo, los desplazamientos (territoriales, calendáricos, existencia) han producido modos de lucha y transformación. Lo que es de resaltar, tanto en el orden moderno del calendario *ayuuk*, como del ajustado durante el Virreinato, es la constante en el *Ap Xëëw*. La vida

memorias colectivas en las oralidades (dentro de una misma comunidad como la de sus pares). Ahora bien, en cuanto a la segunda modalidad que se desprende de los pueblos mixes, podemos tener como ejemplo a Carolina Vásquez (2014), originaria de Tlahuiloteppec, quien, siguiendo a Franco, señala que la primera incursión de los españoles es en 1521 en *Anyukojm* (Totontepec), atendiendo que hubo otras (recurriendo a las oralidades) en lo que hoy es Coatzacoalcos y el istmo, así como las guerras contra zapotecos y españoles. Considere el lector que en este artículo sólo muestro los datos generales para entender la problemática del registro del espacio-tiempo *ayuuk* en sólo un aspecto, que es el emparejamiento de los calendarios (incluso, también de manera sintética), así, el tema es muy amplio y abarca otras líneas reflexivas, como es el desplazamiento y transformación del espacio y el tiempo de manera separada y modificada dentro de los pueblos, en el que intervienen los procesos nacionales y latinoamericanos, como de los propios.

de *It-Naxwiin*, de las personas, del pueblo, de la tierra, quedan ligadas. Floriberto Díaz expresa: “porque lo que es muerte para unos es germen de vida para las nuevas generaciones, y por ello hacemos la fiesta de los abuelos cada año, esperando el retorno cíclico de nuestros padres-madres viejos” (Robles y Cardoso, 2007, 53).

Los muertos son una parte sustancial de la vida. La muerte da paso a la vida. El Sol al terminar su camino muere, queda en una época de oscuridad, pero al terminar el camino de la Luna, de la noche, vuelve a renacer. El ciclo –recordemos– es ininterrumpido. Considerar el congelamiento a causa de los muertos resulta posible, la alteración del registro una decisión necesaria para la sincronización de la Tierra (*Najx*) y el Universo (*Najxwiin*), y el desfase, parte de la representación del desplazamiento físico. Por ello, es en el *Ap Xëëw*, en el primer mes *měj kajp pu’ut*, cuando el registro *ayuuuk* del espacio-tiempo se (re)inicia.

Referencias

- AGUILAR, Yásnaya. 2015. ¿La diversidad lingüística tiene un gran futuro por delante?: Tiempo, espacio y metáforas. *Este País*, 24 de julio de 2015. <http://www.estepais.com/articulo.php?id=101&t=la-diversidad-linguistica-tiene-un-gran-futuro-por-delante>
- AUDI, Robert (Ed.). 2004. *Diccionario Akal de Filosofía*. Trad. Huberto Marraud y Enrique Alonso. Madrid: Akal.
- BARROS van Hövell tot Westerflier, Alonso. 2007. Cien años de guerras mixes: Territorialidades prehispánicas, expansión burocrática y zapotecoización en el Istmo de Tehuantepec durante el siglo XVI. *Historia Mexicana* 57 (2), 325-403.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2004. Una aproximación al pasado. En *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, Alicia Mabel Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado (Eds.), 117-123. México: INAH – FCE.
- BERNAL Romero, Guillermo. 2012. La cuenta larga y la máquina del tiempo. *Arqueología mexicana* 118 (nov-dic): 30-37.
- CASO, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: UNAM.
- CASTELLANOS, Javier. 2014. *Dxiokze xha... bene walhall / Gente del mismo corazón*. México: Conaculta.
- De la Cruz, Víctor. 1995. Los nombres de los días en el calendario zapoteco *Piye* en comparación con el calendario nahua. *Estudios de cultura Náhuatl* 25: 149-176.
- DELEUZE, Gilles. 1997. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

- DÍAZ Robles, Tajčëw. 2015. EE'PX: Nuevas lecturas de Floriberto Díaz Gómez (1951-1995) desde el siglo XXI. Suplemento *Ojarasca* de *La Jornada*, 12 de septiembre. <https://www.jornada.com.mx/2015/09/12/oja-robles.html>
- ELIADE, Mircea. 1984. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- GALINDO Trejo, Jesús. 1991. La astronomía en el pasado prehispánico de México. *Revista de la Universidad de México* 486 (jul): 37-41.
- GALINDO Trejo, Jesús. 2003. Arqueoastronomía: una recuperación del cielo mesoamericano. *Revista de la Universidad de México* 627 (sep): 47-55.
- GALINDO Trejo, Jesús. 2009. La Astronomía prehispánica como expresión de las nociones de espacio y tiempo en Mesoamérica. *Ciencias* 95 (jul-sep): 66-71.
- GALLARDO Cabrera, Salvador. 2008. *Sobre la tierra no hay medida. Una morfología de los espacios*. México: Umbral.
- GÓMEZ Bravo, Noemí. 2004. *Móctum. Antigua grandeza de un pueblo mixe*. México: FONCA.
- GÜERECÁ Durán, Raquel E. 2018. *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*. México: UNAM.
- HAWKING, Stephen W. 2017. *Historia del tiempo del Big Bang a los agujeros negros*. Trad. Miguel Ortuño. México: Alianza Editorial.
- KRICKERBERG, Walter. 2017. Del mito a la verdadera historia. En *De Teotihuacán a los Aztecas. Antología*, Comp. Miguel León Portilla, 249-256. México: UNAM.
- KURODA, Etsuko. 1987. Apuntes sobre la Historia de los Mixes de la Zona Alta, Oaxaca, México. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 1 (2), 344-356.
- LOVE, Michael. 2004. "Etnicidad, identidad y poder: Interacción entre los Mayas y sus vecinos en el Altiplano y Costa del Pacífico de Guatemala en el Preclásico". En *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, editado por J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía, 439-449. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- MANGA Qespi, Atuq Eusebio. 1994. Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana* 24:155-189.
- MANGA Quispe, Eusebio. 2010. Dos concepciones espacio-temporales para dos mundos. *Nawpa y ñawpa-n: encaminadores de kay pacha*. *Ciberayllu*, 9 de marzo del 2010. http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_Concepciones.html
- MANGA Quispe, Eusebio. 2014. *Nawpa y Ñawp-N: Delimitadores de pacha (espacio-tiempo andino)*. *Nawpa* un término situado, a la vez, "atrás" y "delante". *Eusebio Manga Quispe*, 23 de marzo de 2014. <https://eusebiomanga.wordpress.com/2014/03/23/nawpa-y-nawpa-n-delimitadores-de-pacha-espacio-tiempo-andino-nawpa-un-termino-situado-a-la-vez-atras-y-delante/>
- MANGA Quispe, Eusebio. 2019. Mitimaes [2], inmersos en *janansaya*, uno de los brazos de una "unidad de producción". Nuevos significados para *urin* y *janan*. Datos etnohistóricos que validan a los mitimaes como "ampliadores territoriales" ("conquista andina"). *Eusebio Manga Quispe*: publicación independiente.

- MATÍAS Rendón, Ana. 2014. Un acercamiento al problema de la construcción de la alteridad india a través de las narraciones en los inicios de la conformación de América. *Tierra Baldía: Revista de Literatura de la Universidad Autónoma de Aguascalientes* 54, 18-25.
- MÜNCH Galindo, Guido. 1996. *Historia y cultura de los mixes*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2003. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- ÑANCULEF Huaiquinao, Juan. 2016. *Tayin mapuche kimün. Epistemología mapuche*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- PYE, Mary E. y John E. Clar. 2006. “Los olmecas son mixe-zoques: contribuciones de Gareth W. Lowe a la arqueología del formativo”. En *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, 70-82. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- REYES Gómez, Juan Carlos. 2017. *Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk*. Tesis publicada para obtener el grado de Doctor. México: Leiden University Press. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/51102>
- ROBLES Hernández, Sofia y Rafael Cardoso Jiménez (Comps.). 2007. *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënä'yën - ayuu-jkwënää'ny - ayuujk mëk'ajtën*. México: UNAM.
- ROJAS Martínez, Araceli. 2014. *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*. Oaxaca: Culturas Populares, Conaculta, Secretaría de las Culturas y Artes, Gobierno de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C.
- TORRES Cisneros, Gustavo. 2011. Los meses dobles en el calendario mixe y sus implicaciones para el estudio de las fiestas en Mesoamérica. En *Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivie (Eds.), 174-194. Turnhout: Brepols.
- TORRES Cisneros, Gustavo. 2017. *Akostë xëëw*. El desfase calendárico del Carnaval entre los mixes de Oaxaca. En *Tiempo, transgresión y ruptura: el carnaval indígena*, coordinadores Miguel Ángel Rubio Jiménez y Neurath Johannes, 405-432. México: UNAM.
- TRÁNSITO Leal, César Aníbal. 2020. Tääy Jëkëëny, una cuenta ritual y mántica: comunicación con entidades sagradas entre los ayuuk (mixes) de San Juan Cotzocón. *Ciencia y Mar* 24 (70), 67-90.
- VÁSQUEZ García, Carolina. 2014. *La Tenencia de la tierra para la [sic] mujeres jóvenes Ayuujk según la costumbre y la Ley Agraria del Estado mexicano*. Oaxaca: Procasur.
- VILLANUEVA Damián, Federico. 2018. *Ē'px yukp yää y'ayuujk. Voces del Zempoaltépetl*. México: Tiempo imaginario.



Dossier

Nuevas perspectivas fenomenológicas
sobre ética y filosofía social
desde América Latina



PRESENTACIÓN

La apropiación y desarrollo de la fenomenología en América Latina ha tenido un marcado interés en abordar, a través del análisis conceptual riguroso, problemáticas éticas y sociales. En pensadores como Luis Villoro y Jorge Portilla, este interés se acompañó de la convicción de que, al contribuir a la comprensión de la realidad en la que vivimos, la filosofía fenomenológica puede cumplir una función emancipadora.

Para la elaboración de este *dossier* se solicitaron artículos que abordaran problemáticas de ética y filosofía social desde una perspectiva fenomenológica. Ello obedeció a la consideración de que hay una tradición de pensamiento fenomenológico de corte ético y político arraigada en Latinoamérica, tradición cuya continuidad y renovación es importante. Buena parte de esta importancia radica en que se trata de un pensamiento comprometido con asumir la tarea de pensar con rigor la realidad —ya sea con las particularidades con las que se vive esta realidad en distintas partes de Latinoamérica, o en lo que tiene de común con otras latitudes o incluso con todos los mundos posibles que seamos capaces de imaginar—.

No se pretende menospreciar formas de hablar y de escribir sobre fenomenología que se limitan a la reconstrucción exegética de la obra de los grandes referentes del movimiento fenomenológico y al análisis de su pensamiento. Desde luego que tienen su valor los textos que se enfocan exclusivamente en lo que han dicho o pensado los maestros y que indirectamente acaban por fuerza refiriéndose también a la realidad o al mundo del que hablaron los citados fenomenólogos, aunque sea por un rodeo. Semejantes esfuerzos exegéticos nos ayudan a digerir y pulir algunos de los mejores productos del pensamiento que ha arrojado la historia de este movimiento filosófico. Con todo, se recogen aquí textos centrados en problemas: esfuerzos que no pierden de vista la tarea de pensar la realidad, pero que tampoco rehúyen a la tarea de pensarla con todo el rigor conceptual posible.

El quehacer filosófico gira en torno a la tarea de pensar a fondo los temas que más nos importan, y entre los temas que más nos importan hay sin duda algunos que remiten a problemas actuales que sería equivocado rehuir. Husserl mismo señala que parte de la relevancia su fenomenología trascendental radica en la necesidad de reflexionar racionalmente sobre las cuestiones “más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas” (Husserl 1991, p. 6). Como se sabe, su proyecto representa una crítica del relativismo escéptico, de la racionalidad parcial de las ciencias modernas, del cientificismo del sentido común y de las filosofías que se basan en este último. Esta crítica supone una reformulación y recuperación de un concepto más amplio de razón que está presente en los principales exponentes del movimiento fenomenológico y que remite a la idea de que el significado e inteligibilidad de los conceptos expresa un sentido y una comprensión que es inherente a la vida y al mundo de la vida. De lo que se trata es de reflexionar racionalmente sobre aquellos aspectos del mundo de la vida que, desde nuestra propia situación, no nos parecen suficientemente pensados y aclarados.

Presentamos este *dossier* con la intención de invitar a los lectores de *Devenires* a pensar lo que algunos fenomenólogos latinoamericanos –sometidos a las mutaciones decisivas de nuestra época, que en muchos aspectos sigue siendo desventurada– consideran las cuestiones más candentes y necesitadas de reflexión racional. Como se verá, estas cuestiones no son en todos los casos precisamente regionales, y donde lo son, ejemplifican inquietudes de más hondo calado, como la del sentido con que construimos nuestra historia social. Las circunstancias nos imponen temas porque determinan lo que nos resulta más importante y, por lo tanto, lo que vale la pena en cada caso elegir como objeto del pensar, pero estos temas e intereses no son necesariamente particulares.

Abre el *dossier* “Sobre el sentido y las motivaciones de la autodeterminación en la ética de Husserl”, de Celia Cabrera. Se trata de un texto sumamente esquemático y claro que expone aspectos generales de la ética tardía de Edmund Husserl y se detiene en algunas de sus problemáticas. El tema central es la autodeterminación y la autoconfiguración racional

de la vida mediante un análisis de sus horizontes temporales, sus motivaciones y sus condiciones de posibilidad prácticas. ¿Cómo y en qué sentido es posible autodeterminarse para vivir de manera racional? ¿Cómo sabemos de qué somos capaces y en qué medida este saber determina la racionalidad práctica? ¿Puede ser racional intentar hacer lo que no sabemos que somos capaces de hacer? ¿Qué problemas plantea el hecho de que la normatividad ética y la racionalidad tengan hasta cierto punto un carácter individual? Estas son algunas de las preguntas que Cabrera desarrolla con base en obras y manuscritos de investigación de Husserl. El artículo es una magnífica introducción a la ética tardía de este pensador, una que no oculta las tensiones de estos planteamientos y que sugiere formas de desarrollarlos más allá del punto donde los dejó.

Le sigue una propuesta de fenomenología crítica en el sentido que se le puede dar a este adjetivo a partir de la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach. En “Tenemos razón para rebelarnos: Subjetividad, violencia y vulnerabilidad. Jean Paul Sartre y el proyecto de una fenomenología crítica”, Ignacio Quepons retoma de Sartre el punto de partida de la conciencia, pero en tanto que apertura al mundo fundamentalmente práctica. En un diálogo entre Sartre, Ciprian Jeler y Bolívar Echeverría, el autor recurre a sus propios análisis fenomenológicos sobre el tema de la vulnerabilidad y su relación con la violencia. La tesis central de este artículo consiste en que el concepto de vulnerabilidad es indispensable para el análisis de la violencia en la medida en que permite distinguir la contra-violencia –definida como la violencia que surge como respuesta a una opresión violenta– de la violencia de la opresión, ejercida la mayor parte de las veces con mala fe. A partir de una reconstrucción esquemática de los análisis de Sartre sobre la violencia, Quepons proporciona coordenadas para desplegar reflexiones de filosofía fenomenológica que permitan repensar y entender la complejidad de este fenómeno y su relación con dinámicas de opresión y liberación.

En “Emociones, comunidad y cultura. Una lectura de la dimensión intersubjetiva de la afectividad a partir de la fenomenología de Michel Henry”, de Micaela Szeftel, el lector encontrará una excelente introducción al tema de los sentimientos en Henry. Gracias a algunos comen-

tarios muy puntuales y las ricas notas al pie, podrá además poner en relación los planteamientos henrianos con los de otros pensadores del movimiento fenomenológico y de lo que se ha denominado recientemente el “giro afectivo”. Szeftel retoma a Henry para destacar un asidero desde el cual es posible pensar los distintos niveles de constitución de los afectos. A partir de este asidero, que reconstruye desde indicaciones dispersas en distintas obras de Henry, la autora profundiza en la tesis de que los sentimientos no tienen en primera instancia forma definida ni objeto: son “modulaciones” de la relación entre sufrimiento y goce que sólo pueden ser identificados como fenómenos discretos en relación con un objeto –por ejemplo, como miedo, aburrimiento u horror ante algo– tras un proceso individual o intersubjetivo de interpretación. Con ello, Szeftel destaca en Henry elementos que nos permiten captar y entender los sentimientos que preponderan en las sociedades contemporáneas. A partir de estas reflexiones el texto invita a preguntarse, entre otras cosas: ¿Cómo damos sentido a nuestra existencia y al mundo a través de los sentimientos? ¿Cómo hacen posible los afectos nuestra experiencia del mundo y de los otros? ¿Cómo se forman nuestras emociones en horizontes intersubjetivos?

“Husserl y la construcción del yo ideal. Esbozos de un análisis”, de Ernesto Guadarrama, retoma también aspectos de la ética de Husserl, pero profundiza en el concepto “ideal de yo” y desarrolla interesantes problemáticas relacionadas con él. Guadarrama analiza qué significa ser éticamente consciente, en qué sentido esto implica un yo ideal y, por último, por qué la tarea ética es infinita. A partir de esto, el autor extrae algunas consideraciones sobre la relación entre el yo ideal y las preguntas fundamentales de la ética, sobre las posibles razones por las que fallamos en el cumplimiento de ese ideal, y, por último, sobre el valor del fracaso como experiencia de autoconocimiento.

Cierra el *dossier* “Cuerpos en pandemia en el Perú: Reflexiones desde la fenomenología de Merleau-Ponty”, de Katherine Mansilla. Mansilla se centra en los conceptos merleauPontianos de expresión y de contingencia histórica y aborda el problema de lo que implica responder ante la contingencia, pero ello con la mirada puesta en cómo se vivió la pan-

demia de COVID-19 en Perú durante la primera mitad del 2020. A partir del análisis de los mensajes transmitidos por los principales medios de comunicación del país sudamericano, Mansilla elabora un cuidadoso análisis de los elementos, el sentido y las posibilidades de dicha contingencia histórica. Se trata de un artículo muy particular, pues se deja leer con dos finalidades: o bien como un análisis que permite comprender una situación coyuntural, o bien como una aclaración de algunos conceptos fundamentales de Maurice Merleau-Ponty, de sus implicaciones y de las posibilidades de usarlos para reflexionar sobre situaciones concretas.

En la sección *Miscelánea* se incluyó una muy interesante nota de Héctor Aparicio titulada “La fenomenología en México según Leopoldo Zea”. Aparicio puntualiza y ahonda el recuento que Zea lleva a cabo en “La filosofía en México. El existencialismo” de la recepción de la fenomenología y el existencialismo en México durante la primera mitad del siglo pasado. El texto de Zea fue publicado originalmente en 1947 en el periódico *El Nacional* y compilado en el segundo tomo de su libro *La filosofía en México*. La información que contiene es especialmente interesante porque arroja luz sobre la recepción de este movimiento fuera de la academia de filosofía, en el ámbito literario, especialmente en Agustín Yáñez y en el círculo de Los Contemporáneos. Aparicio introduce sus propias reflexiones y amplía la información proporcionada por Zea sobre la recepción de la fenomenología por parte de literatos mexicanos y su influencia en la literatura mexicana.

Agradezco al comité editorial de *Devenires* la invitación a coordinar este *dossier*, a los revisores anónimos por sus atinadas sugerencias para enriquecer los manuscritos y, por supuesto, a los autores. Espero que el lector interesado en temáticas de ética y filosofía social encuentre en las páginas de este número orientaciones para profundizar ellas. Sin duda encontrará ejemplos sobre cómo se puede reflexionar sobre situaciones éticas y sociales desde perspectivas que preguntan por su sentido con la mirada puesta en la forma en que son vividas. ¿Qué entendemos por “fenomenología”? Juzgue el lector: lo que hay aquí son esfuerzos por esclarecer estos sentidos de acuerdo con recursos conceptuales y metódicos más

o menos variables que se desprenden de una manera de entender el quehacer filosófico iniciada o retomada –según se quiera ver– por Husserl, así como del diálogo histórico al que ha dado pie este entendimiento.

Esteban Marín Ávila
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
esteban.marin@umich.mx
Morelia, Michoacán, México, enero de 2021

Referencias

HUSSERL, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas). Barcelona: Editorial Crítica.

SOBRE EL SENTIDO Y LAS MOTIVACIONES DE LA AUTODETERMINACIÓN EN LA ÉTICA DE HUSSERL

Celia Cabrera

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires / CONICET
celiacabrera@gmx.com

Resumen

El trabajo profundiza la comprensión de Husserl de la autodeterminación y la auto-configuración racional de la vida mediante un análisis de sus horizontes temporales, sus motivaciones y sus condiciones de posibilidad prácticas. En primer lugar, consideramos el rol de la contemplación de la vida pasada y la anticipación del futuro en la reflexión ética. Luego, nos referimos a los límites de la libertad de la voluntad, con especial énfasis en las determinaciones del campo práctico. Se trata de esclarecer el vínculo entre lo que quiero, lo que puedo en cada circunstancia y la normatividad ética que exige siempre la realización de “lo mejor”. En los tramos finales del trabajo, reflexionamos sobre el sentido del ideal de autodeterminación en el marco de una concepción ética que otorga un rol central a la teleología del desarrollo ético, la motivación valorativa de la voluntad y la realización de una tarea ética individual.

Palabras clave: fenomenología, voluntad, libertad, razón práctica, teleología.

Recepción: 6 de septiembre, 2020. **Revisión:** 20 de noviembre, 2020. **Aceptación:** 8 de diciembre, 2020.

ON THE SENSE AND MOTIVATIONS OF SELF-DETERMINATION IN HUSSERL'S ETHICS

Celia Cabrera

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires / CONICET
celiacabrera@gmx.com

Abstract

The paper aims at deepening Husserl's understanding of self-determination and rational self-shaping of life by analyzing its temporal horizons, its motivations, and its conditions of practical possibility. First, we consider the role of the contemplation of past life and the anticipation of the future in the ethical reflection. Then, we refer to the limits of the freedom of will, emphasizing the determinations of the practical field. Our aim in this respect is to elucidate the relation between what one *wants*, what one *can* do in each circumstance, and the ethical normativity that always demands the realization of "the best". In the final stages of the paper, we reflect on the sense of the ideal of self-determination in the context of an ethical perspective that gives a central role to the teleology of the development of ethical life, the evaluative motivation of the will, and the realization of an individual ethical task.

Keywords: phenomenology, will, freedom, practical reason, teleology.

Received: September 6, 2020. **Revised:** November 20, 2020. **Accepted:** December 8, 2020.

I. Introducción

La posibilidad de autodeterminación en cuanto capacidad de la voluntad de autorregular y orientar las acciones a partir de las propias intelecciones tiene un rol importante en las reflexiones de Husserl sobre ética, especialmente en sus textos tardíos. Enfatizando la ruptura que ella implica respecto de la cadena de sedimentación del pasado y de los condicionantes de la voluntad libre, Husserl se ha referido a la autodeterminación como un fenómeno “maravilloso” (Hua XXXVII, p. 162). Sin embargo, esto no significa que la autodeterminación y, en general, el surgimiento de la autonomía y la autorregulación sean una posibilidad abstracta, que simplemente *irrumpen* en el presente. En este sentido, según entendemos, los análisis sobre este tema deben atender tanto a la estructura de la decisión en el ahora como a sus horizontes, sus motivaciones y su significado en una consideración teleológica de la vida humana. En este marco, el objetivo del trabajo es profundizar la comprensión de Husserl sobre la posibilidad de autodeterminación y la autoconfiguración racional de la vida mediante un análisis de sus horizontes temporales, sus motivaciones y sus condiciones de posibilidad prácticas. Con esta finalidad, en primer lugar, consideramos el rol de la contemplación de la vida pasada y de la anticipación del futuro en el momento de la decisión presente. En segundo lugar, abordamos la temática relativa a los límites de la libertad de la voluntad, con especial énfasis en el contexto práctico en el que tiene lugar toda decisión. Se trata, en este punto, de esclarecer la relación entre querer, poder y deber, es decir, el vínculo entre lo que puedo en cada circunstancia y la normatividad ética que exige siempre la realización de “lo mejor”. Finalizaremos el trabajo con una reflexión acerca del sentido del ideal de autodeterminación en el marco de una concepción ética, como la husserliana, que otorga un rol central a la teleología del desarrollo ético personal, a la motivación valorativa de la voluntad y a la realización de una tarea ética individual.

II. Decepción, anticipación y motivación volitiva. Sobre el horizonte temporal y el sentido de la autodeterminación en la ética de Husserl

Uno de los temas que aparece en primer plano en las reflexiones de Husserl a partir de la década de 1920, en los textos que corresponden a lo que se suele llamar su “ética tardía”,¹ es la posibilidad del hombre de configurar su vida libremente a partir de su voluntad, en sus palabras, “ser *causa sui* de su moralidad” (Hua XXXVII, p. 163). Husserl se ha referido a esta posibilidad con el término “autodeterminación” (*Selbstbestimmung*), aunque también ha utilizado otros términos, por mencionar algunos de ellos: “autorrenovación” (*Selbsterneuerung*), “autorregulación” (*Selbstregulierung*), “autoconfiguración” (*Selbstgestaltung*), “educación de sí mismo” (*Selbsterziehung*), “autodisciplinamiento” (*Selbstdressur*), “autodirección” (*Selbstdirektion*), etc. Entendidos en un sentido fenomenológico, todos estos términos hacen referencia a la experiencia de la capacidad de actuar a partir de las propias intelecciones y voliciones, es decir, la experiencia en la que nos concebimos como seres responsables de nuestras decisiones. Reconocer la importancia de la autodeterminación en la ética no equivale necesariamente a defender una forma ingenua de racionalismo, según el cual el hombre podría fácilmente traer a plena luz la totalidad de las motivaciones que operan en sus acciones y controlarlas de modo absoluto. Por lo menos, este no es el caso en la filosofía de Husserl. La posibilidad de reflexionar y ser agentes de actos libres no excluye que seamos también sujetos de habitualidades y de tendencias pasivas y oscuras. Somos lo que somos como personas con nuestros sentimientos, convicciones y proyectos personales y solo sobre esta base puede tener lugar toda realización de

¹ Al hablar de “ética tardía” nos referimos a las lecciones y manuscritos del periodo de Freiburg: el curso *Einleitung in die Philosophie* de 1916-1920 (Hua Mat. IX), la lección *Einleitung in die Ethik* de 1920 y 1924 (Hua XXXVII), los artículos *Erneuerung* elaborados entre 1922 y 1924, y los manuscritos de investigación publicados bajo el título “Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren” en la cuarta sección del tomo XLII de Husserliana. En su conjunto, estos manuscritos cubren el periodo que va desde los primeros años en Friburgo (1916-1918) hasta 1935 (aunque la mayor parte de ellos han sido elaborados durante la década de 1920).

la autonomía racional. De otro modo, la autonomía y la autodeterminación carecerían de sentido. Esta es, según entiendo, una de las intuiciones de la ética husserliana: la motivación para la libre autoconfiguración de nuestra vida se encuentra en nuestro camino de vida individual y no fuera de él, en vistas hacia un orden impersonal. En un sentido más general, se podría afirmar que gran parte de la cuestión se dirime según cómo interpretemos la noción de autoconciencia, que es uno de los conceptos que está en la base de la posibilidad de autodeterminación. Como ha señalado C. Korsgaard, aunque desde otra perspectiva, que la mente humana sea autoconsciente no significa “que sus contenidos nos son completamente accesibles –que siempre podemos tener certezas sobre lo que estamos pensando, sintiendo y queriendo– y que la introspección brinde conocimiento certero de nuestro sí mismo (...) La mente humana *es* autoconsciente en el sentido de que es esencialmente reflexiva” (1996, pp. 92-93). Entendida de este modo, la autoconciencia y la reflexión abren la puerta a la normatividad, pues nos permiten tomar distancia de lo que hacemos, cuestionarlo y, en ese sentido, fundan la posibilidad de regular nuestra conducta según un ideal de autoperfeccionamiento. En la ética de Husserl se pueden encontrar muchas reflexiones en esta dirección. De acuerdo con él, la posibilidad de regular las acciones y orientarlas hacia una meta supone la capacidad del hombre de reflexionar en el presente sobre su vida pasada y, al mismo tiempo, sobre sus expectativas futuras con la finalidad de reafirmarlas o redefinirlas. Por ejemplo, en los artículos *Renovación del hombre y la cultura* de 1922-1924, Husserl se refiere a la condición de este proceso bajo el título “autoconciencia”. El término “autoconciencia” refiere allí a un “autoexamen personal (*inspectio sui*) y (...) a la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida” (Hua XXVII, p. 23 [p. 24]). La autoconciencia en sentido ético alude a la capacidad de valorar los actos, los motivos, los medios y los fines elegidos, en el dominio de las posibilidades prácticas y, como veremos, de acuerdo con el imperativo de hacer “lo mejor posible entre lo alcanzable” (Hua XXVIII, p. 142). A la luz de esta comprensión de la autoconciencia se puede afirmar que lo que Husserl denomina en dicho contexto “renovación”, “autodetermi-

nación”, “autorregulación”, “autoconfiguración”, etc., es una especie de transformación de la relación del sujeto con su vida en la que comienza a interrogarse sobre el modo en que esta transcurrió hasta el presente, sobre las valoraciones que motivaron cada decisión. La autoconciencia y la reflexión que entran en juego aquí tienen, para Husserl, un carácter general en la medida en que no consideran las acciones como si se tratara de eventos singulares, sino en cuanto forman parte de una clase o índole de acciones que son *generalmente* buenas y valiosas. De acuerdo con Husserl, esta dimensión general o global de la reflexión ética y de la voluntad a la que ella da lugar distinguen al hombre del animal, que “desconoce lo que el hombre expresa en palabras: ‘quiero *en general* actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*, dado que tengo *en general* a los bienes *de esta índole* como valiosos” (Hua XXVII, p. 25 [p. 26]). Por otro lado, la autoconciencia posibilita al hombre una mirada de su vida como una unidad, que permite la configuración de todas sus acciones en función de una meta:

El hombre puede contemplar unitariamente su vida entera (...) y puede valorarla universalmente por sus realidades y sus posibilidades. Y puede tras ello proponerse una *meta general de vida* en que se someta a sí mismo y someta su vida entera, con la apertura infinita del futuro, a una exigencia reguladora que surge de su propia voluntad libre (Hua XXVII, pp. 26-27 [p. 28]).

De acuerdo con esto, la autorregulación ética supone, por un lado, el acceso a una mirada general sobre la totalidad de la vida pasada y, por otro lado, la capacidad de anticipar el futuro. Es interesante señalar que la motivación de esta preocupación por el futuro es cierta disconformidad o decepción respecto de la vida pasada, lo que podemos llamar el “reconocimiento de su imperfección”. De hecho, en los complementos al artículo *Renovación como problema ético individual*, Husserl afirma que “El comienzo de todo autodesarrollo es la imperfección (*Unvollkommenheit*). Y la perfección es la idea-meta que guía de manera coherente el desarrollo” (Hua XXVII, p. 38). Y en las lecciones de *Introducción a la ética* de 1920-24 reconoce como una de las motivaciones centrales de

la vida ética la captación del hombre de la posibilidad de vivir una vida diferente a la que actualmente vive.² En un manuscrito de 1931, titulado “La vida precavida (*das vorsorgende Leben*) y el cuidado universal por la totalidad universal del futuro de la vida. Los dos ideales de una vida total satisfactoria”, Husserl profundiza el rol de la anticipación del futuro en la vida humana al que aquí nos referimos. La vida humana es vida en un horizonte amplio de futuro, en la preocupación por el horizonte de futuro total. Esta preocupación persistente por el futuro tiene su origen tanto en las decepciones como en la experiencia reiterada de un mismo objeto en cuanto objeto que satisface una necesidad práctica, “y así hasta la constitución de una determinación volitiva, este objeto –o un objeto tal– permanente y adecuado, como algo provechoso, bueno” (Hua XLII, p. 426). De acuerdo con esto, es a partir de esta experiencia de la decepción y de la satisfacción que se vuelve posible la configuración de una vida que se preocupa *generalmente* por el futuro. Es decir, a partir de la instauración activa de lo que Husserl llama una actitud de “cuidado de la vida” (*Lebenssorge*) y “autopreservación” (*Selbsterhaltung*) surge el ideal de una vida satisfactoria *completa*, una vida que no solo tiene un horizonte de futuro concreto –como la vida animal–, sino que procura en el presente una vida futura lo más satisfactoria posible. En este texto, Husserl describe el nivel inferior del cual emerge la preocupación ética por el futuro mediante la estructura intención-cumplimiento, esto es, como un camino de satisfacciones y obstáculos, que se inicia en proto-necesidades (*Urbedürfnissen*) que sientan las bases a necesidades fundadas de nivel superior:

Al crear bienes (y procurar, aspirar, a ello), el yo se preocupa por poder disponer de ellos como sus “adquisiciones”, propiedades, cuando llega la hora, el momento del necesitarlo ahora (*Es-nun-Brauchens*), de la necesidad que “debe” ser satisfecha. La *satisfacción* (*Befriedigung*) es intencionalidad de la actual “autopreservación”. La insatisfacción es obstáculo (*Hemmung*) de la autopreservación. El yo como un yo

² “El hombre ve en sí mismo la idea de un hombre nuevo, ve frente a él la idea de su yo verdadero, el hombre que no es, sino que debe ser, en comparación con su vida real, ve una vida humana auténtica y verdadera que no vive realmente, sino que debe vivir” (Hua XXXVII, p. 240).

de necesidades “permanentes”, su estilo de vida es el de la intención de la necesidad (*Bedürfnisintention*) a la satisfacción de la necesidad, es decir, siempre surgen nuevamente iguales intenciones de necesidad y pujan por la satisfacción, de modo que el estilo y la típica de la necesidad permanecen, partiendo desde proto-necesidades hasta la edificación de ‘necesidades’ fundadas superiormente, que luego son permanentes, que fundan un estilo de necesidad especial permanente (Hua XLII, p. 426).

Comprender la interacción entre el presente, el pasado y el futuro en el momento de cada decisión, la estructura intención-cumplimiento y el “ida y vuelta” entre decepción y satisfacción que tiene lugar en dicho marco es importante al momento de analizar la concepción de la normatividad ética que Husserl elabora en estos años. Pues, para Husserl, mediante la contemplación del horizonte total de su vida pasada y la reflexión sobre sus posibilidades futuras el sujeto gana responsabilidad consigo mismo. Es decir, a través de este cuestionamiento, que es motivado por la percatación en sí mismo de la posibilidad de vivir una vida mejor a la que vive y que vivió hasta ese momento, el sujeto es llevado a buscar una concordancia en su vida. Expresado de otro modo, mediante dicha meditación el sujeto gana “autovinculación” (*Selbstbindung*) o “compromiso consigo mismo”, un compromiso que se funda en la capacidad de tomar postura sobre la relación entre las pretensiones que él tiene para su vida y su realidad pasada y presente. En este punto sale a la luz una característica importante de la concepción husserliana del sujeto ético y del ideal ético propia de su ética tardía: la autovinculación o compromiso consigo mismo ponen en el centro de la escena la importancia de la individualidad de la tarea ética y del carácter total que el sujeto quiere dar a su vida, pues recién cuando se piensa al yo como yo personal con un carácter práctico individual aparecen los deberes que son propios de ese yo concreto. Así, la individualidad es un rasgo ético decisivo en la medida en que fundamenta la responsabilidad de cada sujeto respecto de su tarea ética. En textos de la década de 1920, Husserl se refiere a este tema mediante los conceptos “vocación” o “misión” (*Beruf*) y “llamado” (*Ruf*). De acuerdo con esto, el yo siente la obligación, el “llamado” a realizar un “núcleo” personal o “centro” de la persona al cual se encuentra indefectiblemente ligado, de modo tal que si no

lo realiza “peca contra sí mismo” “se traiciona a sí mismo” (cfr. Hua XLII, p. 356). Así, en la idea de vocación y en la individualidad personal Husserl encuentra el núcleo de la normatividad ética, pues muestra el modo en que el yo se impone una norma a sí mismo: la norma de la unidad consigo mismo (cfr. Hua XLII, p. 433). Lo que es importante aquí es que el reconocimiento del rol ético de la individualidad permite dar cuenta de cómo el yo se esfuerza por restaurar la concordancia o la armonía entre sus convicciones —cuando considera que se ha perdido— y por definir el estilo general que quiere darle a su vida. En un texto de 1925, Husserl relaciona esta aspiración a la unidad que recorre la vida humana con el ideal de “autopreservación” (*Selbsterhaltung*):

El cambio en las convicciones es cambio en el yo: no tengo convicciones como vivencias pasajeras, sino que las tengo como propiedades del yo (...). Finalmente, atraviesa la vida del yo una aspiración por llegar hacia una unidad y hacia una unanimidad en la multiplicidad de sus convicciones, de modo que el yo quiere llegar a ella, permanece fiel a sí mismo, puede permanecer fiel a sí mismo, en la medida en que ya no puede renunciar a sus convicciones y, lo que está esencialmente conectado con ello, volverse desdichado. Esto es, naturalmente, una idea, pero ella indica el sentido de la aspiración hacia la autopreservación en su idealidad (Hua IX, p. 214).

Esta alusión de Husserl a la aspiración a la autopreservación que guía teleológicamente la vida humana es importante en tanto pone de relieve un aspecto central de su concepción de la autodeterminación ética: la autodeterminación, en cuanto posibilidad de orientar libremente las acciones según una meta a partir de las propias intelecciones, está ligada a la institución de una identidad ética personal y a una concepción global de la vida.³ La autodeterminación no concierne vivencias puntuales

³ En este sentido, Husserl sostiene en el curso *Introducción a la ética* de 1920/1924: “A cada ser humano individual es dada su idea individual de un ser humano verdadero y auténtico y cada ser humano sólo puede desarrollarse a sí mismo como un ser humano verdadero buscando su idea en una acción auto-gobernante como yo libre, hasta que la ha intuitido y captado, luego tiene la voluntad de configurarse a sí mismo a partir de ahora de acuerdo con este sentido de su yo verdadero y crearse a sí mismo nuevamente. A esto corresponde una voluntad que se decide a regular activamente y claramente su vida, esta vida individual única en su infinitud, en el sentido del deber absoluto válido singularmente para ella” (Hua XXXVII, p. 240)

“pasajeras” (o, como mencionamos anteriormente, consideradas en su *singularidad*) sino que debe entenderse en su referencia a un yo unitario, a un ideal de sí mismo de ese yo unitario y a un estilo que él aspira a darle a su vida. De esto se sigue, asimismo, que la autodeterminación no concierne normas impersonales: me autodetermino en función de la persona que quiero llegar a ser y de los valores que considero relevante realizar. Como ha señalado A. Staiti en un trabajo sobre la identidad práctica en la perspectiva de Husserl, “de nuestra identidad práctica (de nuestra típica personal) extraemos los fundamentos de acción, que necesitamos en cuanto seres reflexivos y dotados de razón” (Staiti, p. 185). Esto explica que la concepción husserliana de la racionalidad práctica no sea incompatible con la apelación a un núcleo de individualidad personal. Volveremos sobre este punto.

En resumen, y volviendo al punto anterior, la renovación y la autodeterminación suponen la posibilidad del hombre de tener a su disposición una mirada sobre su vida entera, de valorarla y de realizar una reconfiguración que concierne a todo su horizonte temporal. Por un lado, concierne a su futuro en la medida en que la voluntad a partir de ese momento se preocupará por abarcar bajo una idea-meta cada decisión y acción singular. En efecto, el ideal ético último es que la conciencia ética actual dé lugar al desarrollo de una “disposición ética” (*ethische Gesinnung*), en el sentido de una inclinación a determinarse o decidirse de un modo particular (cfr. Hua XLII, pp. 305-306). El futuro es el ámbito de lo indeterminado, de lo aún desconocido y, en este sentido, es el auténtico campo de acción de la voluntad. Por otro lado, la reconfiguración concierne a su pasado ya que si bien este no puede ser modificado puede ser reinterpretado gracias a la institución de una voluntad de autodeterminación en el momento presente; la contemplación del horizonte total de la vida que parte del presente puede motivar una conciencia retroactiva de la discordancia o inadecuación respecto de las decisiones pasadas y conducir a un arrepentimiento y a la cancelación de esas decisiones (cfr. Walton, 2003, 4).

Un último aspecto que debe ser mencionado para dar paso a la siguiente sección concierne a los límites y el alcance de la voluntad en este proceso. Con esto me refiero a que la autodeterminación no solo supone

la posibilidad de tener a disposición una mirada general sobre la vida entera, sino también la posibilidad de *cambiar* la actitud general sobre la vida a partir de esa contemplación, es decir, requiere tener también la motivación y la *fuerza* de voluntad para cambiar la actitud (sobre este tema ver Merz, 2015, pp. 323-328 y Vargas Bejarano 2006, p. 308 ss.). Esto no significa que el hombre esté siempre *de hecho* en condiciones de realizar ese cambio. Como veremos, todo contexto práctico de la voluntad, en cuanto horizonte de determinación e indeterminación, favorece algunas posibilidades y obstaculiza otras. Sin embargo, Husserl sitúa al hombre ante el desafío de pensarse a sí mismo como pudiendo efectuar un cambio, enfatizando el margen de indeterminación que permite la emergencia de la acción libre. Ahora bien, por intensa que sea la voluntad de reconfiguración de la vida y por radical que sea el cambio operado, este tiene sus limitaciones, pues una persona no puede convertirse en otra persona. Como ha sostenido Husserl:

Yo no puedo querer (aspirar, intentar querer) ser otro, pero sí puedo querer ser diferente, cambiarme. No obstante, yo soy el mismo a lo largo de las modificaciones, pero eventualmente soy mejor o más bueno. Querría ser diferente, lamento no ser de ese modo, lo evalúo negativamente, sé que es posible ser diferente: con mis habitualidades estoy al alcance de mi poder, tengo poder respecto de mí mismo, me determino en el orden práctico, soy el resultado de mis obras (Hua XIV, p. 211).

La convicción de que es posible ser diferente, es decir, de que es posible cambiar la actitud general sobre la totalidad de la vida podría plantear algunos interrogantes. Estos interrogantes conciernen, en cierto modo, a los límites de la posibilidad del sujeto de disponer de un acceso a su propia vida y a los límites de la voluntad, que, teniendo esta mirada total a disposición, tendría también la capacidad de cambiar su actitud. Una posible objeción a este planteo sería la siguiente: sostener que la característica específica del hombre es poder contemplar su vida como una totalidad objetivamente constituida ante él implicaría una confianza ciega en la posibilidad de alcanzar una cierta autotransparencia ante sí mismo, pero ¿es verdaderamente posible para el sujeto tener a disposición su vida entera?, y ¿cómo podría mediante un acto

de su voluntad efectuar un cambio sobre la totalidad de su vida?, ¿no implica esto una sobreestimación de la autotransparencia del sujeto y una sobreestimación de la libertad de su voluntad, de su capacidad de “ponerse a prueba a sí mismo”? Estas preguntas aluden al punto crítico mencionado al comienzo del trabajo, a saber, a las sospechas que podrían cernirse sobre una perspectiva ética que gravita en los conceptos de autodeterminación, autoconfiguración, autorregulación de la vida, etc. Sin embargo, una noción de autodeterminación según la cual la voluntad es libre en el sentido de que es ajena a toda atadura expresaría solo un caso ideal —al igual que la posibilidad de acceder en una mirada a la totalidad de la vida—. En cuanto ideal, es algo hacia lo cual el sujeto solo puede aspirar y, en sentido normativo, es aquello hacia lo que *debe* aspirar. La referencia de Husserl a la idealidad de la autopreservación en el texto citado anteriormente da cuenta de esto de modo explícito. Por lo demás, es claro que un análisis del tema del acceso a la contemplación de la totalidad de la vida requiere también tener en cuenta el trasfondo pasivo de nuestros actos, el papel de las habitualidades y el hecho de que la toma de distancia que supone dicha contemplación nunca es total, pues no somos espectadores imparciales de nuestra propia vida. Con todo, estos interrogantes no permanecieron ajenos para Husserl mismo. Él también se preguntó respecto de la capacidad de la voluntad de efectuar un cambio de mirada radical. En un texto incluido en *Husserliana* XIV, se pregunta, por ejemplo, si un querer, según una idea del propio ser, puede ser tan absoluto, que una decisión sea irrevocable para la eternidad (cfr. Hua XIV, p. 19). Considerada de esta perspectiva, la tesis de que el sujeto está en condiciones de reconfigurar totalmente su vida puede parecer llamativa y, de hecho, Husserl caracterizó el fenómeno de la autodeterminación en las lecciones de *Introducción a la ética* de 1920-1924 como un fenómeno “maravilloso”: “el maravilloso fenómeno de la autodeterminación y la autoconfiguración” (Hua XXXVII, p. 162).

Como adelantamos en la introducción, la consideración de la autodeterminación como un fenómeno maravilloso enfatiza su carácter disruptivo, es decir, pone de relieve que ella implica un quiebre respecto de la sedimentación pasiva de habitualidades que podría dar lugar

a un carácter reiterativo de la acción humana. Del mismo modo, esta caracterización de la autodeterminación pone de relieve los obstáculos que salen al encuentro del hombre que aspira a autodeterminarse y a actuar racionalmente a partir de sí mismo y, al mismo tiempo, enfatiza la idealidad que detenta la noción de una autodeterminación plena, sin restricciones. Todas estas cuestiones van más allá de lo tematizado hasta aquí y aluden a las condiciones fácticas de todo actuar que aspira a la autodeterminación. Según lo expuesto hasta el momento, la voluntad que decide actuar en el presente lo hace en virtud de que puede acceder a una mirada global sobre la vida pasada –y a una valoración de la vida pasada– y, asimismo, en virtud de un proceso de anticipación de expectativas. Si, en este marco, nos preguntamos ¿hacia dónde tiende esa anticipación?, ¿en función de qué es realizada?, hemos visto que la respuesta requiere considerar la dimensión personal e individual de la tarea ética. Una nueva dimensión de la cuestión surge cuando entra en consideración la relación entre la meta de una acción tendiente a realizar lo mejor y sus condiciones prácticas: ¿cómo se conjuga la meta de la acción con las posibilidades que ofrece mi entorno? Se trata ahora de reflexionar sobre la autodeterminación ya no en el cruce entre el pasado, el presente y el futuro sino en el cruce entre lo posible y el ideal práctico que exige hacer “lo mejor” en cada circunstancia. Este es el punto que abordaremos en la siguiente sección del trabajo.

III. Sobre el ideal de autodeterminación, lo posible y los límites de la libertad de la voluntad

Finalizamos la sección anterior planteando la pregunta por los límites de la voluntad frente a los distintos factores que pueden obstaculizar la acción libre. Como mencionamos, responder la pregunta por la posibilidad del hombre de autoconfigurar su vida requiere tener en cuenta el trasfondo pasivo de los actos y la formación de habitualidades y tendencias que podrían culminar en una automatización de las conductas. Es decir, requiere considerar la dimensión pre-egológica y pasiva que pone

al descubierto el carácter constituido de nuestras tomas de posición activas. Ahora bien, una dimensión igualmente relevante del interrogante relativo a los límites de la voluntad y la posibilidad de autodeterminación concierne a las posibilidades abiertas por el campo práctico en el que tienen lugar toda decisión y acción. Esta dimensión, que interesó a Husserl desde sus primeros trabajos sobre ética, es especialmente tematizada en sus análisis sobre la relación entre el querer y lo prácticamente posible (la conciencia del “yo puedo”). Es importante llamar la atención sobre la importancia de las reflexiones de Husserl acerca de la conciencia del “yo puedo” para la comprensión de su concepción de la libertad de la voluntad. Entendida fenomenológicamente —no en sentido metafísico—, la libertad es la *vivencia* de la capacidad de actuar a partir de mí mismo (cfr. Lohmar, p. 147) y, en este sentido, puede equipararse a la conciencia del “yo puedo”.

En sus lecciones tempranas sobre ética y teoría del valor, Husserl reflexionó sobre el rol de la voluntad en un campo práctico que abre determinadas posibilidades y limita otras. Si tomamos, por ejemplo, la formulación del imperativo categórico del curso de 1914 *Grundfragen der Ethik und Wertlehre* encontramos en ella una clara alusión al campo de lo prácticamente realizable: “¡Haz lo mejor entre lo alcanzable en toda tu esfera de influencia práctica!” (Hua XXVIII, p. 142). De acuerdo con esto, el sujeto enfrentado a un campo práctico delimitado actúa correctamente cuando se decide por lo mejor que ese campo ofrece. En virtud de que el campo práctico es diferente en distintos momentos, en cada situación lo exigido es diferente, aunque sea siempre exigido categóricamente. En otras palabras, cada situación fáctica exige algo distinto, pero en cada caso exige algo determinado: lo mejor que esa situación permita. Algunos años más tarde, Husserl se refiere a la exigencia ética en términos de “hacer en cada momento del tiempo lo que en él sea lo mejor posible y, así, hacerse siempre mejor según las posibilidades que el tiempo ofrece” (Hua XXVII, p. 36 [p. 38]), y habla incluso de un “imperativo categórico individual de la hora” (Hua XLII, p. 321) que particulariza la exigencia para cada sujeto en cada circunstancia. Llegado este punto, se deben tomar en consideración dos aspectos. Por un lado, esta formulación del imperativo

categorico, que reconoce la delimitación del campo práctico, es paralela a una concepción de la voluntad fundada en la conciencia del “yo puedo”: para Husserl, la voluntad se distingue del mero deseo (*Wunsch*) porque implica la posibilidad de realización práctica de algo deseado como valioso y como digno de ser realizado. En este sentido, la voluntad es un acto práctico y el deseo no lo es, ya que carece de la referencia al “hacer” propia de la voluntad (cfr. Hua XXVIII, pp. 105-106). Por otro lado, cabe recordar que la determinación de “lo mejor” indicada en el imperativo husserliano involucra una captación emocional de valores. Para Husserl, una volición es un acto en el que nos decidimos y actuamos motivados por algo que consideramos valioso. Este reconocimiento del fundamento valorativo de la voluntad es uno de los rasgos propios de la reelaboración fenomenológica del imperativo categorico: toda voluntad está fundada *en* y motivada *por* una valoración, de modo tal que no puedo querer nada que no considere valioso realizar (cfr. Hua XXVIII, p. 105; 404). Así, en clave axiológica, la prescripción del imperativo categorico husserliano puede ser formulada del siguiente modo: dada una situación práctica en la que me enfrente a una determinada cantidad de opciones, debo elegir aquella opción que realice el valor superior. Queda de manifiesto, de este modo, lo que hemos mencionado en la sección anterior: la determinación de la voluntad es inescindible, para Husserl, de la dimensión valorativa. Someter mi voluntad al imperativo de hacer “lo mejor” implica reconocer un determinado ámbito de valores como “los mejores” a ser realizados.⁴

El reconocimiento del contexto fáctico en el que tiene lugar toda posibilidad de autodeterminación y la particularización del imperativo

⁴ En este punto, es necesaria una aclaración sobre la relación entre el concepto de autodeterminación a la luz de la formulación temprana del imperativo al que aquí nos referimos y el concepto de autodeterminación propio de la ética tardía que analizamos en la sección anterior. Como vimos, los textos tardíos de Husserl enfatizan el origen personal de los valores éticos, el hecho de que ellos nacen de la individualidad de la persona. Es decir, ponen de relieve el imperativo de “lo mejor” interpretado en el sentido de la búsqueda de concordancia entre mis acciones y mi núcleo de identidad personal. Si bien en la formulación temprana del imperativo esta dimensión está ausente —en virtud de que Husserl no había desarrollado aún las herramientas genéticas que le permitieron luego incorporarla—, esto no implica, a nuestro entender, que la ética tardía conlleve una *renuncia* al imperativo. Se trata, más bien, de una complementación de la versión temprana, que toma en cuenta la dimensión personal del deber.

categorico en el campo de lo prácticamente posible otorga un carácter concreto a la exigencia ética. Con esto nos referimos a que, para Husserl, se trata de llegar a ser mejor de lo que ya somos y de hacer lo mejor en las circunstancias en las que nos encontramos. En este punto, sin renunciar a la exigencia de actuar según un ideal práctico, la perspectiva husserliana toma en consideración con seriedad que su realización mundana es siempre relativa. Sin embargo, la dependencia de la voluntad respecto de la esfera de lo posible podría dar lugar a algunos interrogantes. Por un lado, es legítimo preguntarse cuál es el límite de “lo alcanzable” que debo tomar en consideración en el momento de la decisión: ¿hasta dónde debe extenderse mi deliberación sobre lo posible?, ¿hay algo cierto de antemano como posible o imposible de cumplir? Por otro lado, considerando que el límite entre lo posible y lo imposible pudiera trazarse, sería asimismo válido preguntarse si la dependencia de la voluntad respecto de lo posible en un campo determinado no constituye una exigencia demasiado trivial para un concepto de autodeterminación en sentido fuerte: ¿no requiere una acción tendiente a “lo mejor” trascender las dependencias y obstáculos de la voluntad en vistas a una auténtica autodeterminación?⁵ Estos interrogantes aluden a dos cuestiones distintas, aunque estrechamente relacionadas. La primera de ellas pone de relieve la dificultad que implica trazar un límite claro entre la certidumbre y la incertidumbre respecto de la posibilidad de realizar una meta práctica. La segunda cuestiona la dependencia de la voluntad respecto de lo dado, bajo la sospecha de que podría menoscabar la posibilidad de autodeterminación.

En lo que concierne al primer interrogante, resulta claro que la noción de posibilidad práctica, al igual que la alusión a “lo alcanzable” en el imperativo categorico, es muy compleja. Si nos preguntamos qué es lo consciente de antemano como posible o imposible de cumplir, Husserl ofrece en sus textos indicaciones muy breves. Por ejemplo, en el curso de 1914 pone como casos de metas altamente improbables de alcanzar el plan de ser un gran reformador o el fundador de una religión. Considerando este

⁵ Realicé un análisis de estos interrogantes en relación con la posibilidad de una acción transformadora en la dimensión política en “Razón práctica y acción política: aportes de la ética de Edmund Husserl para el análisis fenomenológico de la política” (inédito).

tipo de ejemplos, llega a la conclusión de que debo “excluir” y “considerar nula” una posibilidad si nada habla a favor de ella (cfr. Hua XXVIII, pp. 157-158). Ahora bien, con excepción de los casos como los mencionados por Husserl, que claramente representan metas poco probables de alcanzar, en el resto de los casos no parece ser tan simple distinguir lo realizable de lo irrealizable. Nuestra experiencia indica, más bien, que la distinción entre el “yo puedo” y el “yo no puedo” y, correlativamente, entre la acción libre y los obstáculos e impedimentos de la voluntad tiene un carácter gradual. No hay un “yo puedo” puro, absolutamente libre de impedimentos, también forma parte del “yo puedo” o “yo soy capaz” un cierto “término medio” de obstáculos. En este sentido, en *Ideas II* Husserl se pregunta qué clase de modificación es el “yo puedo”, “yo soy capaz” o “yo soy apto” y se refiere a un “hacer sin resistencia, o una conciencia del poder sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer con un *contra* y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia” y a una “gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación: de la fuerza *activa* frente a la *inerte* de la resistencia” (Hua IV, p. 258 [p. 306]). Cuando la resistencia vuelve insuperable, según Husserl, nos topamos con el “no hay manera”, “no puedo”, “no tengo fuerza” (Hua IV, p. 258 [p. 306]). La complejidad de la noción de “posibilidad práctica” radica en que en su determinación entran en juego distintos niveles de condicionamientos. Las posibilidades prácticas se vinculan con lo que Husserl denomina “capacidades” (*Vermögen*) y, en este sentido, solo es una posibilidad práctica aquello que se encuentra en *mi dominio*. Como sostiene también en *Ideas II*: “la apercepción propia de la resistencia presupone que no se trata meramente de algo *cósico*, sino de algo de la índole de lo que cae en la esfera de mi *voluntad*, en la esfera de lo que eventualmente ya he llegado a conocer como algo de lo que soy capaz” (Hua IV, p. 259 [306]). Pero este dominio de las posibilidades prácticas es muy amplio: abarca el mundo, entendido como el todo de los medios de efectución, como el presupuesto de todo obrar (Hua XLII, p. 311); abarca también la naturaleza, como estrato más básico, y contiene también elementos de carácter intersubjetivo y generativo. Con esto último nos referimos a que todo campo práctico actual tiene una configuración

histórica, social y cultural, en la que ciertas expectativas son favorecidas y otras son obstaculizadas. Así, en la determinación de lo que puedo en el momento presente intervienen aspectos que conciernen a la experiencia individual, es decir, que se relacionan con lo que yo mismo pude y no pude en el pasado y, al mismo tiempo, se encuentra atravesada por un pasado comunitario de expectativas cumplidas o frustradas. Como se puede observar, los condicionamientos y, en consecuencia, el “yo puedo”, son múltiples y estratificados,⁶ pues involucran el mundo, la naturaleza, mi cuerpo, mi pasado y el pasado de la comunidad. Y si el “yo puedo” es un fenómeno estratificado, también lo será la libertad: hay una libertad del cuerpo, una libertad en los estratos inferiores de la constitución –la posibilidad de “volverme hacia” un estímulo en la atención e ignorar otros es también una forma de la libertad– y, así, hasta llegar la libertad de tomar posición en la esfera propiamente personal: me propongo explícitamente una meta, procuro disponer de los medios para realizarla y mantengo mi intención a lo largo del curso de la acción, decido qué tipo de persona quiero ser de ahora en adelante, tomo una posición (por ejemplo, política), etc.

Si abordamos ahora el segundo interrogante mencionado, debemos decir que reconocer el rol que tiene la configuración del campo práctico presente y la incesante sedimentación de la experiencia pasada (junto con las restantes esferas de limitaciones que hemos mencionado) en la determinación de lo posible no puede conducir sin más a la aceptación de lo dado. Si bien la noción de “renovación” expresa precisamente la exigencia de que suceda “algo nuevo” (en mi relación conmigo mismo, y también en mi relación con los otros sujetos y con el mundo como mi campo de acción), el énfasis en las distintas formas de dependencia empíricas hace que la libertad y la posibilidad de renovación y de autodeterminación parezcan muy limitadas. Por ejemplo, en un texto del tercer volumen de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* Husserl escribe:

⁶ Sobre la estratificación del “yo puedo” véase Hua IV, p. 135.

Me siento empíricamente dependiente del mundo de las cosas “exterior”, de modo especial, de mi cuerpo, mediador de los influjos externos, de mi subsuelo anímico, de mis pensamientos, de mis asociaciones devenidas fácticas, y demás; luego, también, de otros hombres, del derecho vigente, de la iglesia, etc. Me apercibo cada vez en un horizonte de dependencia abierto, que sigue cambiando en el transcurso de mi vida, en el que lo pasado influye regularmente en lo futuro. Me siento dependiente: eso significa, me siento dependiente en cuanto actuante (en cuanto posible sujeto volitivo y actuante), no puedo todo, mi poder hacer está limitado en un ámbito de posibilidades, que es empírico (Hua XLIII/3, p. 90).

Este texto expresa otra faceta del anclaje del sujeto en el campo práctico con sus horizontes (temporales, sociales, culturales, corporales, etc.) de determinación e indeterminación. Mientras que anteriormente nos referimos a la estratificación de las *capacidades* (que alude al margen de indeterminación del horizonte de lo posible) lo que Husserl pone de relieve aquí son las múltiples dimensiones de *restricciones* a nuestra voluntad (es decir, la determinación del horizonte de lo posible). Pero, ¿significa el reconocimiento de estas restricciones que el yo no es libre de autodeterminarse en función de realizar “lo mejor”? ¿Qué concepto de libertad estaría en juego si la respuesta a esta pregunta es negativa? Según entiendo, para analizar esta cuestión se debe tener en cuenta lo siguiente. Como ya hemos mencionado, considerada desde la perspectiva de la decisión presente, la autodeterminación implica, en cierto modo, un “quiebre” respecto de los determinantes a los que Husserl hace alusión en el texto citado. En este sentido, se puede afirmar que ella entraña cierto heroísmo. Como ha sostenido Husserl, el heroísmo es la posibilidad de la voluntad humana de trascender el encadenamiento de hechos determinados como meros hechos e imponer al “no” que plantea el mundo un “sí” que extrae su fuerza de la voluntad misma (cfr. Hua XLII, p. 407). En esta dirección, un análisis de la autodeterminación que intente complejizar la perspectiva anclada en el presente mediante la contemplación del rol motivacional de la experiencia pasada y de los límites del campo práctico no debe pasar por alto este carácter positivo (heroico) de la emergencia de la reflexión ética en la cadena de sedimentación pasiva, que Husserl ha caracterizado como un fenómeno “maravilloso”. Como vimos, Husserl analiza la po-

sibilidad de autodeterminación y de libre acción en un juego o tensión entre factores que nos determinan. Pero, si bien estos factores constituyen el trasfondo necesario de todo surgimiento de la reflexión crítica y de la conciencia ética, nunca son condiciones suficientes para su surgimiento. En este punto, un análisis de la autodeterminación que dé cuenta de la complejidad de la concepción de Husserl —es decir, que muestre su lugar en una concepción amplia y teleológica de la vida humana, como vida con su historia, sus metas y también con su lugar en un horizonte comunitario— debe evitar caer en dos extremos: debe evitar menoscabar el carácter disruptivo de la emergencia de la autodeterminación, reduciendo la acción a sus condicionantes, y debe, al mismo tiempo, evitar comprender esta posibilidad de una “ruptura” respecto del pasado sedimentado y de lo dado en el presente como una mera abstracción desligada de sus horizontes y sus motivaciones en la experiencia actual y pasada. Si este último fuera el caso, el concepto de libertad que estaría en juego sería el de una voluntad libre en cuanto voluntad todopoderosa, una noción que solo puede tener sentido como *limes* ideal absoluto de toda voluntad actual concreta (cfr. Husserl, Hua XXVII, p. 33). Se trata, en resumen, de distinguir dos perspectivas sobre este tema que, según entiendo, se pueden encontrar en la filosofía de Husserl: la perspectiva que describe las distintas dimensiones que subyacen a toda toma de posición activa y que podrían limitarla, y la perspectiva normativa propia de los textos sobre ética, especialmente en su versión tardía (sobre esta distinción véase Peucker, 2015). En esta última perspectiva, el reconocimiento de las distintas dimensiones de las que depende el sujeto en su intento de actuar a partir de sí mismo no pone en jaque la libertad humana y la posibilidad de autodeterminación, sino que le otorgan el carácter de una exigencia. En efecto, la mayor parte de los textos en los que Husserl aborda la voluntad en sentido ético y teleológico ponen énfasis en la confianza en el alcance de la voluntad humana (este es el caso, por ejemplo, de los artículos *Renovación*, a los que nos referimos aquí).⁷

⁷ Sobre este tema P. Merz, por ejemplo, sostiene que “siempre que Husserl tematiza el significado ético de la voluntad parece mayormente confiar en su alcance ilimitado, por ejemplo, cuando en un complemento al tercer artículo *Kaizo* enfatiza que la esen-

Como adelantamos, este aspecto teleológico-normativo aparece en primer plano en los textos tardíos de Husserl. En algunos de estos textos, los problemas que conciernen a los impedimentos u obstáculos a la voluntad humana que quiere realizar lo mejor y actuar éticamente son enfatizados. Entre ellos, son especialmente relevantes los textos incluidos en la cuarta sección del volumen XLII de *Husserliana*, ya que allí Husserl reflexiona en profundidad sobre el azar y la incertidumbre que amenazan los intentos del hombre de alcanzar sus metas volitivas en un mundo en el que su voluntad está atravesada no solo por distintas dimensiones de dependencia empíricas sino también por distintas formas de negatividad, como la enfermedad, la muerte, la irracionalidad, el egoísmo y el individualismo. Ante este panorama, en línea con lo expuesto anteriormente, la voluntad es descrita como una fuerza que se sobrepone heroicamente a la constatación de la imposibilidad de alcanzar su meta. Husserl considera en este contexto que la voluntad debe “sobrevalorar” las posibilidades de realización, por mínimas que sean, y debe actuar bajo la guía de un “como si” ético, es decir, debe actuar motivada por la creencia de que lo imposible es posible:

Sí, voy a hacer lo mejor para sobrevalorar prácticamente las probabilidades, y actuar como si tuviera la certeza de que el destino no es por principio enemigo de los seres humanos y como si pudiera estar seguro de alcanzar finalmente algo tan bueno que después podría estar satisfecho con mi perseverar. Lo que desde el punto de vista teórico es rechazable, el sobrevalorar las posibilidades o casi solo las meras probabilidades a favor de una certidumbre empírica, es bueno desde el punto de vista de la práctica, y por eso solo exigido en la situación práctica. ¡Toma en consideración lo que te hace fuerte! ¡Cree en el mundo y en el destino! ¡Tómalo como si con certeza fuera un bien y vive como si pudieras finalmente ponerlo a tu servicio, obligarlo a ser amistoso contigo! ¡Vive en esa certeza y harás lo mejor! (Hua XLII, p. 323).

cia del sujeto éticamente pleno consiste en ‘gestarse a sí mismo como ser *absolutamente* racional en una voluntad universal y *absolutamente firme* de racionalidad *absoluta*’ (...). Solo raramente Husserl toma en consideración la posibilidad de que actuemos contra nuestras mejores intelecciones y que con ello el conocimiento y la voluntad toman caminos separados. Entre estos pocos textos se cuentan sus reflexiones de sus manuscritos sobre los sentimientos” (Merz, pp. 323-324).

Cabe recordar que esta concepción de la voluntad va de la mano de una concepción ética centrada en la vida total del sujeto y no en acciones individuales. De este modo, la pregunta por la racionalidad ética (o, se puede decir también, la pregunta por la realización de “lo mejor”) no es la pregunta por la racionalidad de una acción puntual sino la pregunta por la racionalidad de la vida en su totalidad, una vida que aspira a un acrecentamiento de la racionalidad con cada uno de sus actos. En este sentido, al enfrentarse a una decisión, el sujeto no solamente debe considerar cuál es la opción correcta en este campo práctico delimitado actualmente, sino también cómo contribuye esta acción a la intención de alcanzar una configuración racional de la vida en su totalidad, con todo su horizonte futuro. Es decir, la consideración de “lo mejor” se extiende hasta abarcar la totalidad de la vida. Esto es, en esencia, lo que expresa el concepto de “autopreservación” al que nos referimos anteriormente: la actitud de cuidado y preocupación por una vida satisfactoria *en todo su horizonte de futuro*. En esta pre-delineación del horizonte futuro de la vida la voluntad tiene un rol central ya que permite al hombre sustraerse al influjo del pasado, enfatizando el margen de indeterminación que permite la emergencia de lo nuevo. En la lección *Introducción a la ética* de 1920-24, Husserl enfatiza, de cierto modo, el carácter creador de la voluntad al subrayar su rol en la pre-delineación del futuro.

Lo que debo está determinado por el “yo puedo” y lo que puedo es distinto de lo que puede cualquier otro. Pero lo que puedo no está solo contenido en mi entorno momentáneo, sino que mi voluntad presente abarca mi horizonte futuro total, porque mi “yo puedo” abarca su extensión, más o menos determinada e indeterminada. Lo mejor mío está determinado por mi pasado y mi presente, y mi futuro no carece de pre-delineación. Pero la pre-delineación más decisiva de mi futuro la efectúa mi voluntad (Hua XXXVII, p. 252).

Esta consideración teleológica de la vida humana, con sus obstáculos, sus restricciones y con sus metas que apuntan hacia el futuro completo de la persona otorga a la posibilidad de autodeterminación, a la libertad que ella implica y a la noción de racionalidad práctica, un nuevo sentido. Pues permite entender la relación entre la acción libre y la depen-

dencia respecto del entorno actual y del pasado (y también respecto de la dimensión pasiva de sentimientos y tendencias que subyacen a toda toma de posición activa), no solo como una relación de *corte* o *quiebre* sino como un proceso gradual de esfuerzo y aspiración hacia la libertad, la autodeterminación y la racionalidad (cfr. Hua XXXVII, p. 251). Según entendemos, abordar la noción autodeterminación en el marco de la comprensión teleológica de la vida humana que elabora Husserl en estos años permite comprender que cada acto puntual no se agota en sí mismo, sino que implica una reconfiguración de lo sedimentado y de lo dado y una reconfiguración del centro mismo de la persona. Esta reconfiguración puede acontecer en distintas direcciones. Naturalmente, es posible que culmine en un mero reforzamiento o solidificación de las tendencias pasadas. Sin embargo, no excluye la posibilidad de que surjan nuevas alternativas. En este sentido, el reconocimiento de la tensión entre las metas volitivas y el horizonte de determinación de toda acción no implica un abandono de la racionalidad (y, con ello, de la posibilidad de autodeterminación), sino que da lugar a un concepto distinto de la racionalidad práctica, a saber, un concepto que toma en consideración nuestras valoraciones concretas en su dimensión histórica, las metas personales en función de las cuales regulamos las acciones, la influencia de nuestros puntos de vista subjetivos, nuestra experiencia sedimentada, nuestras expectativas, y también el rol de la intersubjetividad y de las tradiciones en nuestras propias valoraciones y voliciones, un tópico que queda abierto para ulteriores investigaciones.

IV. Comentarios finales: la autodeterminación en el contexto de la teleología del desarrollo ético y el rol de la valoración

El trabajo se propuso reflexionar sobre la posibilidad de autodeterminación, autoconfiguración o autorregulación racional de la vida tomando como eje las reflexiones de Husserl sobre esta temática, especialmente aquellas elaboradas en los años de Freiburg. Nos ha motivado la convic-

ción de que la perspectiva husserliana ofrece herramientas importantes para abordar el tema dando cuenta de su complejidad. El primer paso de nuestra exposición ha sido analizar el horizonte temporal de la voluntad que apunta a autodeterminarse en el presente. En este marco, nos hemos referido al rol otorgado por Husserl a la contemplación de la vida pasada y a las expectativas futuras, y hemos puesto de relieve el modo en que la interacción entre decepción y cumplimiento (satisfacción) motiva el surgimiento de una preocupación por el futuro que aspira a abarcar la vida completa. Como hemos señalado, Husserl se refiere a esta actitud de “cuidado de la vida”, que pone en movimiento un proceso teleológico, con el término “autopreservación”. En rigor, la consideración del horizonte temporal de la voluntad no ha estado ausente en los trabajos tempranos de Husserl. En efecto, en los textos de los años de Göttingen, especialmente en la sección sobre fenomenología de la voluntad del curso *Grundfragen der Ethik und Wertlehre* de 1914, se puede encontrar una interesante descripción de las distintas fases del continuo volitivo. Husserl muestra allí cómo cada una de estas fases involucra una conciencia de horizonte de lo “recién creado” y lo “aún por crear”, y habla de un “presente creador”, al que se le une un “futuro creador” y deviene un pasado “creado efectivamente” (cfr. Hua XXVIII, pp. 110-111). Sin embargo, esta descripción del horizonte temporal de la voluntad presenta limitaciones para el tema que hemos intentado profundizar aquí, en la medida en que, en cuanto análisis puramente estructural y estático, no puede dar cuenta de las dinámicas de motivación entre las distintas fases volitivas. Por otro lado, en virtud de que Husserl aún no dispone en esos años de las herramientas genéticas que permiten dar cuenta de la configuración de un “estilo”, “regla de desarrollo” o “típica personal”, etc., el análisis temprano del horizonte temporal de la voluntad no puede explicar el hecho de que una decepción se mida respecto de una concepción global de la persona y de su vida. Es decir, no puede explicar que me decepcione respecto de la persona que quiero llegar a ser y del estilo general que quiero darle a mi vida.

Entre las cuestiones que salieron a la luz en el trabajo es de especial relevancia la pregunta por los límites de la posibilidad de autodeterminación. Si bien esta temática tiene muchas dimensiones, hemos enfatiza-

do algunas de ellas: las posibles limitaciones de la *reflexión* para acceder a una mirada total de la vida; las posibles limitaciones de la *voluntad* para actuar correctamente a partir de dicha contemplación, es decir, los límites de la fuerza de voluntad y, finalmente, hemos abordado las posibilidades abiertas y cerradas por el campo práctico en el que tiene lugar toda decisión, lo que nos ha conducido a una reflexión sobre el rol de la conciencia del “yo puedo” que se revela esencial para el análisis fenomenológico de la libertad. En sentido estricto, la consideración del campo práctico no ha introducido un nuevo ámbito de problemas a nuestro análisis. Se ha tratado, más bien, de ampliar la reflexión sobre los posibles determinantes de la acción libre, que no solo conciernen a la experiencia sedimentada (en la forma de habitualidades individuales o de una tradición), sino también las posibilidades ofrecidas por el entorno momentáneo presente (aunque, como vimos, este campo mismo contiene también una sedimentación temporal).

La problemática relativa a los límites de la posibilidad de tener a disposición una mirada total sobre la vida pasada es, ciertamente, muy compleja. Esta complejidad queda de manifiesto si se considera que ella concierne también a los límites de la posibilidad de rememoración.⁸ Si bien esta temática excede los límites de este trabajo, nos ha interesado señalar que

⁸ En sentido estricto, aquí intervienen distintos actos y niveles que en el presente trabajo solo han sido esbozados. El recuerdo de un suceso (y de ese suceso como parte de una cadena de otros sucesos que conforman la historia de mi vida) sienta la base de la posibilidad de reflexión, pues, como es evidente, solo puedo reflexionar sobre un hecho pasado si tengo acceso a él en el recuerdo; la rememoración es lo que nos permite traer al presente un estado de cosas para reflexionar sobre él. La rememoración también tiene un rol en la síntesis de las experiencias pasadas, en la conformación de la unidad de la historia personal y, de este modo, de la identidad personal. Cuando a lo largo del trabajo hablamos de una “mirada” sobre la totalidad de la vida y del acceso a la “contemplación” de la totalidad de la vida no se debe confundir la *rememoración*, que posibilita el acceso a la experiencia pasada, con la *reflexión* sobre el pasado. Por otro lado, también ha sido señalada la importancia de la valoración sobre los sucesos pasados. Una tarea que deja abierta este planteo es dilucidar con mayor profundidad cómo se relacionan estos actos entre sí en el contexto práctico, cómo interactúan la rememoración, la reflexión, la valoración, la voluntad, etc. Por ejemplo, ¿qué rol tiene la voluntad en la unificación de las experiencias pasadas que las vuelve disponibles en el presente como una totalidad objetivamente constituida? Un interesante análisis de la relación entre rememoración y voluntad se encuentra en V. Bejarano, p. 300 y ss. Sobre el acceso a la totalidad de la vida y los límites del recuerdo véase Lotz, 2001.

la posibilidad de acceder a dicha mirada *total* de la vida y lograr una total autotransparencia ante nosotros mismos solo puede tener el carácter de un ideal. Correlativamente, la imposibilidad de lograrlo no significa que no debamos esforzarnos por aproximarnos a ello. En la misma dirección, se puede afirmar que la apelación a la libertad de la voluntad no expresa, para Husserl, una ilusión sino una propuesta. En un sentido general, nuestro recorrido ha sido guiado por el intento de mostrar dos aspectos importantes de la autodeterminación a partir de la filosofía de Husserl. En primer lugar, es posible afirmar que la autodeterminación implica una ruptura positiva y “heroica” respecto de los determinantes fácticos, una confianza en la libertad de la voluntad de sustraerse al encadenamiento de los hechos y de la herencia del pasado; pero, al mismo tiempo, ella tiene también sus horizontes y motivaciones que evitan que se convierta en una mera abstracción. Como mencionamos, la autodeterminación tiene lugar en el marco de mi vida personal con sus metas personales, con todo su horizonte valorativo, afectivo, histórico, etc. Y en esta perspectiva teleológica, en la que la vida es esfuerzo por acrecentar la racionalidad y acercarme a quien quiero ser, es posible hablar de autodeterminación no solo como una ruptura sino también como un camino de avance progresivo hacia la configuración racional de la vida. En segundo lugar, hemos querido señalar que el reconocimiento de estos determinantes no culmina en la disolución de la capacidad de acción libre, pues la autodeterminación implica una reconfiguración o resignificación de dichos determinantes que puede acontecer tanto en el sentido de una repetición de lo sedimentado como en el surgimiento de algo nuevo. Este es el caso al que hemos hecho alusión en el que una mirada desde el presente “resignifica” el sentido del pasado sedimentado al advertir su discordancia respecto de las metas personales. Se trata aquí de reconocer que, si bien las dimensiones pasivas, históricas, afectivas, etc., juegan un rol importante en la emergencia de las voliciones y decisiones activas, para Husserl, una persona ética solo debe dejarse motivar por ellas cuando las regula en función de una meta racional y en algunos casos es incluso necesario decidirse “contra” dichas motivaciones. En resumen, el concepto husserliano de autodeterminación es un concepto amplio, es autodeterminación en función

de una historia sedimentada y de la anticipación de una meta que quiero para mi vida, de las posibilidades abiertas por el campo práctico presente, de mis valoraciones, de mi vocación y de mi vida afectiva en general.

Ahora bien, además de analizar la posibilidad de autodeterminación en la interacción entre el presente, el pasado y el futuro y entre lo posible delimitado por el campo práctico y el ideal ético, hemos enfatizado también la importancia asignada por Husserl a la individualidad y su carácter autovinculante. A este aspecto quisiera dedicar unas palabras finales. Probablemente sea este rol atribuido a la valoración y al centro de la identidad personal lo que otorga una impronta tan particular a su concepción de la normatividad ética y, con ello, a su concepción de la autodeterminación. Como vimos, considerada desde el punto de vista teleológico, la autodeterminación implica un camino progresivo de superación de obstáculos hacia la configuración racional de la vida. Esta configuración racional involucra un ideal de sí mismo que cada sujeto obtiene desde el núcleo de la identidad personal. Husserl se refiere a este tema mediante los conceptos de “llamado” y “vocación”. De acuerdo con esto, el yo se siente llamado a realizar ese núcleo personal de identidad y a realizar valores a los que se encuentra profundamente ligado. Uno podría preguntarse, en este punto, si la relación entre normatividad e individualidad que surge de la apelación a un centro de la identidad personal no abre la puerta a la irracionalidad. Es decir, si esto no implica una concepción de la autodeterminación según la cual me autodetermino en función de la realización de cualquier tipo de valores que indistintamente considero los mejores para mí. Esta es una objeción atendible y es, de hecho, una de las críticas realizadas a la ética tardía de Husserl (cfr. Melle, 2002). Según entiendo, para no culminar en una problemática identificación entre individualidad e irracionalidad se debe tener en cuenta que, para Husserl, el reconocimiento de la individualidad de la tarea ética no deja de lado la necesidad de dar razones y fundamentos para nuestras decisiones. Si bien el centro profundo de la persona es vinculante para el sujeto, pues le impone el imperativo de la unidad o concordancia consigo mismo, no se trata aquí de una individualidad ciega a la reflexión crítica. Así, que el llamado esté pre-delineado en la profundidad personal de cada yo no

contradice la posibilidad de responder a él mediante una toma de posición activa, es decir, no imposibilita la autocrítica y la autoexaminación en función de criterios compartibles. Un aspecto importante de la concepción husserliana, quizás el más decisivo para responder esta pregunta que aquí formulamos, es la apertura intersubjetiva de la vocación y la dimensión comunitaria de la responsabilidad. Con esto me refiero a que, aunque el llamado provenga de la individualidad personal y esté ligado a valores personales, no recluye al sujeto en un “universo ético privado”. En un importante texto de mediados de la década de 1920 sostiene: “Cada sujeto personal es un sujeto ético y como tal tiene su universo de valores y desvalores. *Pero este universo ético no es algo privado*. Todos los universos están referidos unos a otros en la comunidad humana y configuran una conexión universal única, con el que cada sujeto está relacionado” (Hua XLII, p. 391). La apelación a la individualidad como fuente de normatividad ética no puede culminar aislando al sujeto respecto de su responsabilidad con los otros.⁹ En el mismo sentido, si bien el concepto de autodeterminación es primariamente comprendido como una relación particular de cada sujeto con su propia vida, en cuanto ideal auténticamente ético no puede agotarse en la realización de una tarea puramente individual. Esto explica que en los años 20 Husserl profundice el análisis del entrelazamiento entre la vida ética individual y la vida ética comunitaria y comprenda la autodeterminación individual como el primer paso en la configuración de una vida comunitaria auténtica.

⁹ Analicé este aspecto en otros trabajos, especialmente en Cabrera, 2019 y 2019b.

Bibliografía

- CABRERA, C. (2019). Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl. *Ideas y Valores*, LXVIII (169), 109-132.
- CABRERA, C. (2019b). Algunas reflexiones sobre la idea husserliana de sacrificio práctico. *Thémata*, 59, 31-46.
- HUSSERL, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Husserliana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff. Traducción al español de Antonio Zirión Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- HUSSERL, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928. Husserliana XIV*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914. Husserliana XXVIII*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Husserliana XXVII*. Dordrecht/ Boston/London: Kluwer Academic Publishers. Traducción al español de Agustín Serrano de Haro: *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona: Anthropos, 2012.
- HUSSERL, E. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924. Husserliana XXXVII*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, E. (2012). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920. Husserliana Materialien IX*. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908-1937. Husserliana XLII*. Dordrecht/Heidelberg/New York/Londres: Springer.
- HUSSERL, E. (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934). Husserliana XLIII/3*. Dordrecht: Springer.
- KORSGAARD, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOHMAR, D. (2015). Freiheit des Einzelnen und Freiheit der Gemeinschaft. Eine Husserl'sche Perspektive. *Phänomenologische Forschungen*, 147-170.
- LOTZ, C. (2001). Verfügbare Unverfügbarkeit. Über theoretische Grenzen und praktische Möglichkeiten der Erinnerung bei Husserl. *Phänomenologische Forschungen*, 207-231.
- MELLE, U. (2002). Edmund Husserl: From Reason to Love. En J. J. Drummond y L. Embree (Eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy* (pp. 229-248). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

- MELLE, U. (2007). Husserl's personalist ethics. *Husserl Studies*, 23, 1-15.
- MERZ, P. (2015). *Werterfahrung und Wahrheit. Phänomenologische Ethik Begründung nach Husserl*. Paderborn: Fink.
- PEUCKER, H. (2015). Hat Husserl eine konsistente Theorie des Willens? Das Willensbewusstsein in der statischen und genetischen Phänomenologie. *Husserl Studies*, 31, 17-43.
- STATI, A. (2015). Praktische Identität aus phänomenologischer Sicht: Korsgaard und Husserl. *Phänomenologische Forschungen*, 171-188.
- VARGAS Bejarano, J. C. (2006). *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- WALTON, R. (2003). Imperativo categórico y *kairós* en la ética de Husserl. *Tópicos*, 11, 5-21.



TENEMOS RAZÓN PARA REBELARNOS: SUBJETIVIDAD, VIOLENCIA Y VULNERABILIDAD. JEAN PAUL SARTRE Y EL PROYECTO DE UNA FENOMENOLOGÍA CRÍTICA

Ignacio Quepons Ramírez
Universidad Veracruzana
iquepons@uv.mx

Resumen

El objetivo del artículo es evaluar la relación entre violencia y subjetividad con relación al problema de la violencia en la filosofía de Jean Paul Sartre, todo ello en el contexto del giro crítico de la fenomenología. En este sentido sugiero que la violencia, comprendida como fenómeno de sentido, no se explica desde una perspectiva meramente instrumentalista, como un recurso entre otros para alcanzar fines prácticos, sino que, como observaremos a continuación, la violencia supone una distorsión de la relación entre medios y fines en el contexto práctico, todo ello fundado en la estructura interna de la subjetividad. Así, para explicar la diferencia entre violencia y contra-violencia en Sartre, vuelvo la atención a la relevancia de la vulnerabilidad como fuente de orientación ética para la constitución de subjetividades en resistencia, en diálogo con la explicación de Bolívar Echeverría de la violencia dialéctica.

Palabras clave: dialéctica, existencialismo, fenomenología, contra-violencia, praxis.

Recepción: 8 de septiembre, 2020. **Revisión:** 20 de noviembre, 2020. **Aceptación:** 8 de diciembre, 2020.

WE ARE RIGHT TO REVOLT: SUBJECTIVITY, VIOLENCE AND VULNERABILITY. JEAN PAUL SARTRE AND THE PROJECT OF A CRITICAL PHENOMENOLOGY

Ignacio Quepons Ramírez
Universidad Veracruzana
iquepons@uv.mx

Abstract

The aim of this paper is to evaluate the relation between violence and subjectivity with respect to the problem of vulnerability in the philosophy of Jean Paul Sartre, in the context of the critical turn in phenomenology. In this regard I suggest that violence, understood as a phenomenon of sense, is not explained from a mere instrumental perspective, as a resource among others in order to accomplish practical goals, but as we will observe, violence supposes a distortion of the relation between means and aims in the practical context, based in the inner structure of subjectivity. Thus, in order to explain the difference between violence and counter-violence in Sartre, I turn my attention to the relevance of vulnerability as a source of ethical orientation for the constitution of subjectivities in resistance, in dialogue with Bolívar Echeverría's account of dialectical violence.

Keywords: dialectics, existentialism, phenomenology, counter-violence, praxis.

Received: September 8, 2020. **Revised:** November 20, 2020. **Accepted:** December 8, 2020.

Tengo todo el derecho a quemar y a romper. No le voy a pedir permiso a nadie, porque yo estoy rompiendo por mi hija. Y la que quiera romper que rompa, y la que quiera quemar que queme, y la que no, que no nos estorbe.

ELIDETH YESENIA ZAMUDIO

No hay acto de ternura que pueda borrar las marcas de la violencia, sólo la violencia misma puede destruirlas.

JEAN PAUL SARTRE

En su ensayo “De la violencia a la violencia” Bolívar Echeverría resume bien las contradicciones de hablar de violencia en el contexto político contemporáneo:

Contemplar simplemente la posibilidad de su uso [el de la violencia] en la impugnación del *establishment* parece expresar no sólo una desconfianza en la capacidad de la democracia liberal de ser vehículo de una solución efectiva de la injusticia social, sino una disposición a deshacerse de la democracia moderna en su conjunto, de la política civilizada en general. (2006: 59).

La emergencia de diferentes movimientos de protesta por los derechos de las mujeres, de los grupos indígenas; las manifestaciones públicas en contra de abusos policiales con claros tintes de odio racial, en Estados Unidos, nos devuelven a la pregunta por el sentido y recurso a la violencia en medio del fracaso de la promesa de igualdad de los así llamados regímenes democráticos.

Así, como dice Echeverría, desechar la posibilidad del recurso a la violencia, comprendida siempre en este caso como una contra-violencia, el último recurso de una situación opresiva, por controvertido que pueda resultar

parece implicar la aceptación de una condena de la sociedad a seguir la inercia que la mueve actualmente, es decir, a reproducir esa injusticia indefinidamente y a responder con su “violencia legítima” —que no descarta llegar al genocidio— a los brotes de “resistencia salvaje” que tal reproducción de la injusticia social no puede menos que provocar (2006: 59).

Ciertamente, la enorme dificultad que afronta una política de izquierda, en la medida en que asuma como su eje programático, de acuerdo con Echeverría, “violentar el curso de la historia, interrumpir el *continuum* de su acontecer establecido”, es mantener su programa de tal manera que “su acción violenta no se desenvuelva por las vías de la violencia desesperada, puramente destructiva, guerrera o militarista, que tal vez hace medio siglo pudieron todavía ser transitables” (2006: 60).

Medio siglo antes Sartre ponía los polos del problema en los siguientes términos:

Si la violencia hubiera comenzado esta noche, si ni la explotación ni la opresión hubiesen existido en la tierra, quizás la no violencia ostentada podría aplacar la querella. Pero si el régimen entero y hasta vuestros pensamientos no violentos están condicionados por una opresión milenaria, vuestra pasividad sólo sirve para colocaros del lado de los opresores (1968: 135).

Lo que sugiere Sartre en su famoso y controvertido prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, lejos de las acusaciones de apología de la violencia de las que ha sido objeto, es que la decisión no es entre violentos y no violentos, sino entre legitimación, muchas veces tácita, de la violencia de los opresores o la violencia de los oprimidos como un fenómeno que hay que entender en términos de una respuesta, muchas veces desesperada, de contra-violencia. Por otro lado, no hay que olvidar que Sartre no le habla al mismo público al que habla Fanon, Sartre escribe el prólogo para los europeos, herederos de un pasado de colonización, para que la cultura europea asuma las consecuencias de su propia historia y tome partido:

Este libro no tenía ninguna necesidad de un prefacio. Tanto menos que no se dirige a nosotros. Sin embargo, yo se lo puse para llevar la dialéctica hasta el fin: también a nosotros, las gentes de Europa, se nos descoloniza: eso quiere decir que se extirpa, mediante una operación sangrienta, el colono que está en cada uno de nosotros. Mirémonos, si tenemos valor para ello, y veamos en lo que nos hemos convertido (1968: 134).

Esta cita es clave, y es preciso leerla en los mismos términos de la filosofía sartreana “mirémonos”, dice Sartre, ¿qué puede decir esto? En sentido estricto y desde la pura contemplación individual que proyecta su propio yo, el resultado es la imagen que cumple la exigencia de estabilidad del ser-para-sí (Sartre: 1998). El europeo se mira a sí mismo y otorga a sus acciones el sentido de civilización. La irrupción de la violencia de los oprimidos expresada en los movimientos de liberación nacional pone en entredicho esa narrativa civilizatoria; el otro, en el ejemplo de Sartre “el negro”: los mira, desplazando así la centralidad de su punto de vista, su perspectiva, vulnera la narrativa civilizatoria, la interpela. Así, la irrupción violenta de las protestas exhibe una violencia más honda, oculta por la indiferencia de las así llamadas democracias occidentales y sus valores abstractos, que Sartre no duda en denunciar en su complicidad. ¿Han cambiado las cosas desde entonces?

La aclaración del problema, más allá de la revisión histórica de los movimientos sociales y la reorientación de los conflictos políticos, exige un momento reflexivo más elemental que consiste en la pregunta sobre si es posible traer a presencia la inteligibilidad misma del fenómeno de la violencia como fenómeno humano. Es decir, en alguna medida, incluso interpretaciones dialécticas de la violencia como las de Echeverría podrían presuponer la instrumentalización de la violencia como mero medio que deja intactas tanto la intención como las metas de quien recurre a ella. Uno de los más arduos problemas que impone el fenómeno de la violencia, como veremos a continuación, es que difícilmente puede reducirse a un recurso táctico dentro del repertorio de acciones de la acción política; más bien ésta exige ser comprendida en el contexto de un proceso de transformación o descomposición social en la cual, por un lado, no sólo tiene lugar una constitución de sentido que modifica tanto al

agente como a los fines de la acción (Jeler, 2020), sino también, por otro lado, formas de exterioridad, de vulnerabilidad, que exigen replantear los términos del discurso que legitima los poderes fácticos en circunstancias históricas dadas.

En las siguientes páginas, intento sugerir algunos vectores conceptuales para una reflexión en torno al fenómeno de la violencia en relación con el sentido de la acción humana, desde una perspectiva orientada hacia la experiencia, es decir, fenomenológica. Para ello, por un lado, sugeriré la posibilidad de reconducir el fenómeno de la violencia al carácter originario del conflicto inmanente a la estructura de la subjetividad, de acuerdo con la ontología dialéctica de Sartre. Para tal efecto, me serviré de los trazos de una sistematización preliminar de la relación entre subjetividad y violencia en algunos escritos de Sartre, que resultan pertinentes para una crítica fenomenológica de la violencia.

La violencia, como veremos a continuación, es sobre todo un fenómeno social fundado en un complejo de comportamientos y actitudes humanas, mediado por el entramado histórico de relaciones de sentido cuyos efectos, muchas veces devastadores, casi siempre son difíciles de anticipar o controlar en sus alcances. Sin embargo, quien recurre a la violencia confiere cierta confianza en el resultado positivo del azar, cuyo fundamento es la exigencia asumida de forma tácita, o en el lenguaje de Sartre, pre-reflexiva, de la supresión de la propia vulnerabilidad.

Entre los estudios recientes más destacables que se han ocupado del tema de la violencia en Sartre en los últimos años, se encuentra el trabajo de Cirprian Jeler (2020) donde se sugiere una sistematización puntual del análisis del tema en los *Cuadernos para una moral* de Sartre en clave de una conceptualización no instrumentalista de la violencia. Mi contribución en estas páginas es un intento de ampliación parcial de la propuesta de Jeler hacia el énfasis en un tema casi marginal, pero, a mi juicio, en los escritos de Sartre: el lugar de la vulnerabilidad en su teoría de la subjetividad y la descripción del fenómeno de la violencia. La violencia no sólo tiene como correlato la vulnerabilidad de quien la padece, es decir, la asunción de que se ejecuta sobre un organismo susceptible de padecer daño, sino que la ejecución de una acción violenta revela siem-

pre un excedente del control sobre el resultado de tales acciones: un excedente que, como parece sugerir Sartre, al final del día también se sufre.

En este sentido, Sartre muchas veces insiste en que, una vez ejecutadas las acciones, en cierto modo, dejan de pertenecernos y son reappropriadas, relanzadas, incluso contra los que iniciaron el movimiento que articula su sentido. La acción tiene una dirección, un proyecto de apropiación de la realidad como realización de la libertad, pero en cada ejecución tiene lugar un enrarecimiento pasivo que ahora le pertenece a la colectividad histórica, y nos coloca en nuevas situaciones por afrontar. Esta condición que en cada caso soy irremediamente y que constituye el punto de partida de la permanente persecución de sí y huida de lo que se ha sido, característico de la existencia humana (Sartre, 1998: 453) es precisamente aquella que funda nuestra irrenunciable condición vulnerable. Sin embargo, así como la violencia no es una condición natural sino el resultado de procesos históricos, en esa misma medida, las formas de la vulnerabilidad son también correlativas al desarrollo de la historia en contextos dados.

Así, en este trabajo propongo considerar la vulnerabilidad, de acuerdo con las premisas implícitas que encontramos en la fenomenología de la praxis de Sartre, en diálogo con la sistematización propuesta por Jeler, como un vector de orientación para comprender mejor el sentido de la violencia, y así reevaluar las formas de resistencia en clave de lo que sugiere Bolívar Echeverría al final de su ensayo *violencia pacífica*. De este modo, la violencia dialéctica, de acuerdo con Echeverría, de una política de izquierda consciente del carácter originario del conflicto y de la irreductible vulnerabilidad de la condición humana

es una “violencia pacífica” (valga el aparente oxímoron: no reacciona en los mismos términos en que está hecha la declaración de guerra del Estado moderno contra todo brote de rebeldía). Pero es una violencia que no renuncia a destruir el aparato y los “usos y costumbres” que reproducen la subsunción capitalista, y que reprimen, ya sea en silencio y por las buenas o también escandalosamente y por las malas, la subjetividad política del ser humano (Echeverría, 80).

De este modo, y siguiendo a Sartre, los polos del problema están en la decisión entre violentos y no-violentos sino en el conflicto entre la violencia abstracta y asumida en mala fe, la del opresor, y el reconocimiento del sentido (y los problemas) de la violencia dialéctica como respuesta a esa opresión, que en su figura más radical no puede ser sino una crítica de toda forma de violencia desde la vulnerabilidad, una violencia pacífica. Por ello, una posibilidad no lejana de lo que podemos encontrar en la obra de Sartre, y frente al discurso pacificador en abstracto, es insistir en la relevancia de la vulnerabilidad en la constitución de las formas de subjetividad en resistencia. Las cuales, sin renunciar al recurso último de la violencia, desenmascaran el verdadero rostro de posiciones supuestamente pacifistas y conciliadoras, obcecadas en no reconocer la raíz del conflicto, en una indiferencia cruel, cómplice de la opresión.

¿Qué es la subjetividad?

El enfoque que Sartre propone para analizar el fenómeno de la violencia está centrado fundamentalmente en la experiencia subjetiva, con énfasis en la dialéctica entre el agente violento y quien padece la violencia. El primer paso para dar cuenta de la configuración del sentido de este fenómeno nos conduce a un balance preliminar del lugar del conflicto en constitución de la subjetividad que aparece en el proyecto de Sartre. Para Sartre el centro de la consideración de la vida subjetiva es la dimensión afectiva y práctica; esto vale no sólo para su consideración individual sino también para la descripción del comportamiento de los grupos y las colectividades. En esa misma medida, la violencia no es una situación accidental o eventual, sino que constituye una posibilidad existencial de la subjetividad fundada a su vez en un conflicto inalienable, no sólo entre subjetividades sino en el interior de la propia constitución de la subjetividad.

Esta tesis sienta sus bases en una de las hipótesis de trabajo más importantes de Sartre, que acompaña el desarrollo de su obra desde sus primeros escritos y hunde sus raíces en su apropiación de la fenomenología: el yo de la reflexión es constituido, no constituyente (Sartre, 2013;

1998: 222-227; 2013, 52). Para Sartre, ciertamente, toda conciencia no sólo es conciencia de algo sino conciencia de sí, pero esta referencia a sí mismo ocurre a un nivel pre-reflexivo que es diferente de la tematización hacia la vida de conciencia a la manera de un objeto y, en consecuencia, a la objetivación de algo así como un yo. De este modo, según Sartre, el yo en realidad se trata de una especie de trascendencia que permite articular la unidad de los estados y las acciones con respecto a un polo de atribución (Sartre, 2013: 69) pero a la manera de algo que se ha sido: el sí mismo de la *ipseidad* del ser para-sí no es un yo objetivo sino la auto-referencialidad de la trascendencia del proyecto que en cada caso somos (Sartre, 1998: 157-159). Siguiendo a Heidegger, la esencia del ser-para-sí es el resultado de sus efectuaciones y sobre todo sus posibilidades proyectadas en lo que todavía no es, o lo que ha dejado de ser.

Estas tesis, desarrolladas por Sartre entre 1936 y 1943, reaparecen casi veinte años después, en su conferencia de Roma de 1961 (Sartre, 2013) incorporando el viraje hacia el materialismo, aunque con algunas variaciones conceptuales. En la conferencia de Roma, el argumento reaparece en sus líneas básicas en la lección pública de 1947 *Conciencia de sí y conocimiento de sí*. La reiteración de las tesis fenomenológicas nos da cuenta de cómo Sartre mantuvo la vigencia de su descripción de la subjetividad a lo largo de su trayectoria filosófica.

Sartre, en consonancia con su apropiación fenomenológica y dialéctica, no sólo del pensamiento de Husserl sino sobre todo de Heidegger, sugiere que para comprender la existencia humana es preciso pensarla en relación con la exigencia de sentido que supone el estar siempre trascendida hacia sus posibilidades, esto es, hacia el futuro, y en consecuencia a su acción. En ese sentido, como sugiere Stigliano (1983: 52), la teoría social que sucede a su ensayo ontológico es próximo al pensamiento temprano de Marx, pues para Sartre el sentido de lo social es el resultado de la praxis individual de una multiplicidad entrelazada de subjetividades en grupos y colectivos.

La subjetividad se explica, por tanto, en relación con una situación dada y su manera de afrontar los retos que le presenta, y no en relación con la identidad de un yo absoluto. Lejos del dualismo con el que a veces se ha

caracterizado la ontología de Sartre, su descripción tiene por fin mostrar la interrelación asimétrica entre ser y subjetividad, toda vez que la naturaleza es indiferente a nuestros designios y, más bien, en cierto sentido es la conciencia la que depende de un *factum* que ella no eligió y de la cual, no obstante, es responsable: su propia existencia. Por otra parte, la conciencia se dice del ser que hace manifiesto, y al mismo tiempo, ella constituye la instancia de manifestación de todo lo que es. En alguna medida, como diría Marx, no es la conciencia la que determina al ser sino el ser el que determina la conciencia, pero lo hace a la manera de condiciones materiales que motivan la praxis sin la cual en sentido estricto el ser no se manifiesta ni hay mundo. El mundo no es independiente de la acción humana sino, por el contrario, el mundo es un mundo histórico constituido en la praxis humana.

La subjetividad, por otra parte, se caracteriza no sólo por hacer manifiesto al ser sino también y, sobre todo, por incorporar la negatividad en el mundo en la manera de la negación y la apertura hacia lo posible. Para Sartre, lo propio de la conciencia es estar dirigida más allá de sí misma, lo cual, por un lado, no hace que las cosas se disuelvan simplemente en la conciencia (1998: 25) ni nos entrega las cosas como un absoluto independiente de nuestra experiencia. Por el contrario, “conciencia y mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella” (1965: 26). Sin embargo, la correlación entre conciencia y mundo es caracterizada por Sartre en términos de una tensión:

Conocer es “estallar hacia”, arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza, no puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí fuera de él, fuera de mí (1965: 26).

Por otra parte, no sólo tiene una relación negativa con el ser, al ser ella misma conciencia de aquello que ella no es, sino consigo misma. La referencia a sí comprendida como tematización de su propia actividad

como si se tratara de un objeto niega, en el lenguaje de Sartre (“oculta”, diríamos con Heidegger), su propia esencia como aquello que sólo es existiendo, es decir, aquello que es siempre más allá de sí, trascendida en su referencia intencional hacia aquello de lo que es conciencia. Es gracias a la conciencia que es posible la diferencia que determina el ente al introducir la negatividad en el ámbito del ser, y ella misma se determina de forma negativa. De este modo, cuando Sartre más adelante en su tratado ontológico define, a diferencia de Heidegger, la relación con los demás no como co-existencia y colaboración sino en términos del conflicto, no está haciendo una descripción antropológica sino de carácter ontológico-existencial. De este modo, el tránsito hacia lo que él mismo describe como una antropología estructural e histórica en *Crítica de la razón dialéctica* en realidad es derivado de la aclaración ontológica de la existencia. La violencia, por tanto, es una manifestación extrema del conflicto insuperable y constitutivo de la propia subjetividad consigo misma y con los demás; siempre presente, aunque de formas más explícitas o más atenuadas.

La aclaración fenomenológica y existencial de la violencia precede a cualquier ponderación acerca de la legitimidad moral de la violencia. Para Sartre, por otra parte, no hay tal restauración de un orden o restablecimiento de la paz, como se dice muchas veces en el discurso político: la paz puede ser ciertamente una meta deseable, pero su aspiración consecuente debe partir del hecho de que el conflicto no es un accidente sino una dimensión constitutiva de la existencia humana, individual y colectivamente, así como de la configuración misma del mundo, como un mundo histórico.

Por tanto, de acuerdo con la filosofía de Sartre, la aclaración del tema de la violencia tiene tres niveles entrelazados: 1) los presupuestos existenciales que están en la base del conflicto como relación originaria de la subjetividad consigo misma, con el mundo y con los demás (Sartre, 1998: 473), 2) el análisis fenomenológico de la praxis humana instanciado en la descripción de la violencia (Sartre, 1992: 172), y 3) el análisis socio-histórico de la violencia en contextos situados (Sartre, 1979).

El proyecto de una consideración fenomenológica y dialéctica de la violencia

El problema de la violencia aparece tematizado por lo menos en tres escenarios en la obra filosófica de Sartre. Por un lado, ésta se encuentra considerada, aunque de forma tácita y más bien abstracta, en el contexto de las relaciones concretas con el otro, habitadas por el conflicto de acuerdo con *El ser y la nada*; más adelante tenemos la descripción fenomenológica explícita en *Cuadernos para una moral*, donde no sólo tiene lugar una fenomenología de la acción humana, sino que de origen los análisis se realizan bajo el crisol de la historia, y finalmente el análisis de *Crítica de la razón dialéctica*, donde incorpora la dinámica de los grupos, el tema de la escasez y la historicidad, es un referente explícito dentro de su enfoque.

La violencia, por tanto, no sólo es una forma de relación concreta con el otro, ni se reduce a mero instrumento, sino que constituye una manera de asumir la propia subjetividad: comprender la violencia es comprender, según Sartre, al violento y la forma en la que asume su propio proyecto.

Una de las claves para comprender la fenomenología de la praxis humana que propone Sartre, incluido dentro de este ámbito el problema de la violencia, es que el origen del conflicto no es el resultado de un mero desacuerdo que pueda satisfacerse en actitudes de concordia o colaboración. A diferencia de Heidegger, por ejemplo, para Sartre el conflicto es originario y éste resulta no de malas actitudes de unos contra otros sino de la relación entre la subjetividad como proyecto y su propia facticidad.

La palabra violencia, dice Sartre, viene de *vis* que en latín es fuerza. La fuerza produce efectos al actuar en conformidad con la naturaleza de las cosas, comprendida como fuerza es la unidad trascendente de momentos asumidos en su positividad. Así, en fenomenología diríamos que la fuerza es la afirmación de una potencia a actuar, un yo-puedo, o la concreción o actualización de la disposición facultativa de movimiento (Landgrebe, 1982: 79). Sin embargo, de acuerdo con Sartre, hablamos de violencia cuando a tal afirmación corresponde en sus efectos, más allá de la positi-

vidad que proyecta, la destrucción o alteración de un estado de cosas. En esa medida, sugiere Sartre, la violencia es una forma de afirmación de la fuerza: “puede haber violencia sólo cuando la resistencia es la resistencia de una *forma*, esto es, la unidad orgánica de alguna diversidad” (Sartre, 1992: 171). Descorchar una botella, por ejemplo, es fuerza; romperla, violencia. La violencia es por tanto una fuerza inadecuada, y en ese sentido es el fracaso de origen en el uso de la fuerza (Sartre, 1992: 171).

Por otra parte, en un sentido más específico la violencia tiene lugar en referencia a seres vivientes en el nivel que pueden ser asimilables a la experiencia humana. Aquí Sartre sugiere ejemplos de algunas especies de mamíferos como perros, caballos (Sartre, 1992: 172). Por otro lado, también se puede hablar de violencia cuando lo que opone su fuerza es destructible cuando las leyes que se suspenden son humanas. Así, el sentido de la violencia es siempre destruir o someter no sólo una fuerza en dirección contraria de la mía, sino aquella que exhibe o manifiesta otra voluntad, una voluntad que se somete. Este punto es clave porque revela el correlato implícito de la violencia: la vulnerabilidad. En este caso comprendemos vulnerabilidad como la condición de ser susceptible al daño y la disminución de la potencia a actuar, debido a una frustración del sistema de disposiciones facultativas, en particular, la de libre despliegue del movimiento.

La violencia no es simplemente el recurso de la fuerza para obtener un fin (Sartre, 1992: 172), no se trata de que el fin justifique los medios, “sino que los medios que justifican el fin al conferirle un valor absoluto a través de la violencia (sacrifican la totalidad del mundo por el fin)” (Sartre, 1992: 173). Ahora bien, la violencia como acción es una operación en el mundo, se trata de una forma de apropiación del mundo, pero a través de su destrucción.

Por otra parte, en su artículo Janes distingue diferentes características que hacen de la comprensión sartreana de la violencia un asunto que no se puede reducir a su dimensión instrumental. En primer lugar, para Sartre la violencia, como hemos dicho antes, no se refiere exclusivamente a un comportamiento entre agentes humanos sino de la disrupción con las leyes de la naturaleza, es decir, no es usar la fuerza sino excederse

en la fuerza hasta el punto de la destrucción del comportamiento regular de un sector de la naturaleza, como vimos con el ejemplo de la botella. La violencia es una relación con respecto a la destructividad de la subjetividad como algo que el sujeto no sólo produce, sino que hace manifiesto en el mundo (Jeler, 2020: 241).

En segundo lugar, la violencia no es un recurso entre otros, sino que supone un comportamiento que rebasa lo que podríamos llamar el comportarse pragmático con respecto a un útil. La violencia no es un útil dispuesto con respecto a una serie de acciones posibles sino la imposición de la voluntad sin importar la medialidad de los útiles (Jeler, 2020: 244). Finalmente, el carácter improductivo de la violencia es que en alguna medida presupone la realización del fin como algo consumado, de modo que se insiste en el carácter no medial, no utilitario de la violencia. No quiero golpear a alguien con quien no estoy de acuerdo para probar que estoy en lo cierto, sino porque estoy en lo cierto, tengo derecho a golpearlo (Sartre, 1992: 208; Jeler, 246). Por otro lado, Jeler destaca el carácter contra-productivo de la violencia, y finalmente el anti-productivo de acuerdo con la descripción de Sartre. El primero se refiere a la absolutización de los fines del que actúa con violencia (Sartre, 1992: 173; Jeler, 250). El violento subvierte la relación entre medios y fines al convertir la meta como un absoluto al punto de la completa desestimación del universo entero comprendido, ya no como medio sino como obstáculo con respecto al fin, obstáculo que merece ser destruido; el segundo que exhibe la dimensión nihilista de la violencia es la destrucción de las metas (Sartre, 1992: 173; Jeler, 253).

A lo largo del ensayo lo interesante es que parece claro que, considerada la violencia en esta perspectiva, la acción violenta no tiene por objetivo el daño salvo en un margen muy específico de un acto que bien puede decirse que se trata de un acto intencional en un contexto de horizonte, en el lenguaje de Sartre, a la situación, donde daños puntuales, tácticos, pueden ser el objetivo de acciones efectuadas en una situación de violencia, pero también el daño puede ser la consecuencia de la situación violenta. Es decir, si Jeler tiene razón y en realidad lo propio de la descripción de la violencia en los *Cuadernos para una moral*, no es

la dimensión instrumental sino la transformación de la dinámica entre medios y fines lo que puede tener como consecuencia, no necesariamente premeditada, el daño de los involucrados en la situación. Esto permite replantear algunos aspectos de la “violencia dialéctica” según Echeverría, y su relación con la vulnerabilidad. Las víctimas de los entornos de violencia no sólo son víctimas de acciones puntuales que tienen por objetivo hacerles daño, lo cual implicaría en cierto modo un reconocimiento de su vulnerabilidad y ubica, por otro lado, el comportamiento violento en el régimen de la criminalidad, dejando intacta la violencia abstracta de un régimen de la opresión colonialista, capitalista o machista. Las víctimas de la violencia lo son también y quizá, sobre todo, con respecto a lo que podríamos llamar una situación de violencia generalizada, es decir, están a merced de una forma de violencia no instrumental, donde la relación entre medios y fines es desvirtuada pues la opresión consiste precisamente en no reconocer la alteridad de los oprimidos, los cuales son reducidos a meros recursos de un sistema que se tiene a sí mismo por fin absoluto. Por tanto, la contra-violencia de los oprimidos es una respuesta, no sólo a actos puntuales de violencia instrumental, lo cual podría considerarse en términos de mera venganza, sino la exigencia de libertad a través del último recurso ante una situación insoportable. Sin embargo, como Sartre sugiere en *Crítica de la razón dialéctica*, la cohesión de los grupos juramentados fundada en el miedo frente a una amenaza común y su devenir violentos puede dar lugar al terror que no se aleja de aquellas formas en las que se exige el cumplimiento de la meta en completa desconsideración de los fines: a cualquier precio.

Este riesgo, común a la violencia como a la contra-violencia, tiene su contrapunto en la vulnerabilidad: la contra-violencia es la respuesta desde el sufrimiento por la violencia opresiva, la cual por principio no reconoce ni su propia vulnerabilidad. La contra-violencia es en su origen una respuesta desde la vulnerabilidad, pero como todas las empresas humanas puede confundir su trascendencia con facticidad y devenir mala fe.

Tenemos razón para rebelarnos: vulnerabilidad y la deriva crítica de la fenomenología

Sartre no hizo una tematización explícita del tema de la vulnerabilidad, no obstante, como señalamos al principio de este trabajo la fenomenología de la vulnerabilidad es una de las claves de su descripción dialéctica de la estructura de la subjetividad. El tema de la vulnerabilidad aparece en *El ser y la nada*, aunque sin una tematización exclusiva, cuando Sartre menciona el tema de la exterioridad de mí mismo ante la mirada del otro.

En tanto que soy objeto de valores que vienen a calificarme sin que yo pueda obrar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy en *peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro (Sartre, 1988: 245).

Ahora compárese con este pasaje de su ensayo “El orfeo negro” que corresponde al mismo contexto de su polémico prólogo al libro de Fanon:

¿Qué esperaban ustedes cuando quitaron la mordaza que cerraba aquellas bocas negras? ¿Qué entonarían sus alabanzas? ¿Creían que iba a leer la adoración de los hombres negros cuando estos se alzaron de la tierra, contra la cual nuestros padres habían aplastado sus cabezas? He aquí a hombres de pie que nos miran, y les deseo a ustedes que sientan, como yo, el sobrecogimiento de sentirse vistos. Pues el blanco ha gozado durante tres mil años del privilegio de ver sin que lo vieran; eran mirada pura y la luz de sus ojos extraía todas las cosas de la sombra natural; la blancura de su piel era una mirada, era luz, condensada. El hombre blanco, blanco porque era hombre, blanco como el día, blanco como la verdad, blanco como la virtud, iluminaba la creación como una antorcha, sacaba a la luz la esencia secreta y blanca de los seres. Pero hoy los hombres negros nos miran y nuestra propia mirada se vuelve para adentro; ahora antorchas negras iluminan a su vez el mundo y nuestras cabezas blancas no son más que farolillos balanceados por el viento (Sartre, 1969: 146).

El blanco, en este caso, es confrontado contra su propia violencia, exhibido en su vulnerabilidad frente a la mirada de los excluidos. Esta mirada

los resitúa en el mundo, los revela como una pregunta para sí mismos, los pone en cuestión. Pero ese peligro no es una contingencia pasajera sino, como dice Sartre, la condición misma de nuestro ser-para-el-otro revelada por la mirada (Sartre, 1998: 328). Ahora, volviendo a lo que señala Sartre en *Cuadernos para una moral*, la forma abstracta de la violencia es una resistencia a ser mirado, es una exigencia a ser una libertad reconocida como libertad sin contradicción ninguna, sin ser mirada. Este es el sentido de la noción sartreana de contra-violencia, es la confrontación de la violencia abstracta a su propia contradicción. Lo que hemos querido sugerir aquí es recordar que esto ocurre precisamente porque la existencia es esencialmente vulnerable.

La mirada me manifiesta los *ojos* de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo. Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que *hay alguien*, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme en que estoy sin defensa; en suma, que soy visto (Sartre, 1998, 335).

En sus *Cuadernos para una moral* hay otra mención del tema de la vulnerabilidad que coincide con lo que señala en *El ser y la nada* y que permite observar mejor en su correlación explícita con el tema de la violencia.

A través de mí hay una vulnerabilidad del otro, pero quiero esta vulnerabilidad en la medida en que la sobrepasa y tiene que ser así para que él puede sobrepasarla [...] la vulnerabilidad, esta finitud es el cuerpo. El cuerpo para otros. Revelar al otro su ser-en-el-mundo es amarlo en su cuerpo (Sartre, 1992: 501).

La centralidad de la condición de ser vulnerable está de manifiesto en lo que llama Sartre el carácter de persecución y huida propio del ser-para-sí. Sartre caracteriza la dinámica pre-reflexiva de la conciencia en registro no teórico sino práctico, así, el carácter tendente de la subjetividad es tendencia-hacia, al mismo tiempo que huida-de, y en esa medida la impronta de las emociones resulta central para comprender su descripción de la vida subjetiva. En el caso de la vulnerabilidad, se vuelve manifiesta en relación con conductas que la exhiben, como el miedo, el odio y

el rencor, aunque también en la misma fuerza podríamos hablar de otras actitudes, como las que acompañan la entrega hacia el compromiso.

En realidad, cualquier circunstancia, en la medida en que es constituida para una conciencia que es no sólo conciencia de algo sino anticipación de sus posibles en el proyecto de su propia existencia, admite un margen de contingencia. Así, la exhibición cruda de la contingencia abierta de toda situación en general tiene su contraparte intencional en la apertura de la existencia como radicalmente vulnerable.

Por otra parte, como hemos dicho antes, la conciencia no sólo tiene conductas negativas hacia las cosas, sino hacia sí misma como conciencia, Sartre llama a esta conducta la mala fe. La conducta de la mala fe es una forma de supresión del carácter nihilizador de la acción humana manifiesta en el esfuerzo de confundir la trascendencia con la facticidad irreductible de un hecho. Así, quien afirma no sin resignación que no hay nada que cambiar, que las cosas siempre han sido de tal o cual manera, oculta una voluntad por reiterar que las cosas se mantengan en esa disposición, pero sin asumirlo de forma explícita. Así, en cualquier circunstancia, en la medida en que una conciencia es constituida no sólo como anticipación de sus posibles sino, como dice Sartre, en el hecho de que las posibilidades no estén aseguradas, hay un margen de contingencia. Por tanto, la manifestación sin revestimientos de la existencia cruda de toda situación abierta a sus posibles por efecto del sentido de mismo de la existencia, siempre proyectada más allá de sí, la revela al mismo tiempo como radicalmente vulnerable al ser no sólo mera posibilidad sino también posibilidad de ser trascendida por los proyectos del otro.

En este contexto, la conducta negativa de la mala fe puede entrelazarse con la emoción del odio. El odio, de acuerdo con la descripción que aparece en *El ser y la nada*, no sólo tiene por objeto al que se odia sino en alguna medida expresa un odio por todos los otros, pues lo que se persigue al entregarse a la aniquilación, ya sea por medios de la acción consecuente o con la mera voluntad que proyecta ese fin en la imaginación, no es la aniquilación de a quien se odia sino la aniquilación de la posibilidad del otro en general. La mirada del otro que hace de mí objeto revelado por una conciencia que no es la mía, es decir, que me trascien-

de hacia posibles que no son mi proyecto, me lleva a odiar a quien me mira y odiar la situación misma de ser mirado. Por tanto, “en el odio se da una comprensión de que mi dimensión de ser-alienado es un sometimiento *real* que me viene por los otros. Lo proyectado es la supresión de ese sometimiento” (Sartre, 1998: 510). De este modo, el odio es el resultado de una exigencia de ser liberado de la opresión de ser sometido al proyecto de alguien más, y así, es un esfuerzo de recuperación de una forma de libertad que por lo demás es abstracto e inevitablemente fracasa: “El odio no permite salir del círculo. Representa, simplemente, la última tentativa, la tentativa de la desesperación” (Sartre, 1998: 511). Por tanto, en el odio no sólo odio al otro sino a mi propio pasado determinado por él, incluso podríamos sugerir que odio mi propia historia: le guardo rencor al otro y su muerte también es la clausura de una figura de mí mismo que es resultado de su actividad objetivadora, y que quedará sellada después de su muerte.

La misma violencia, eventualmente motivada por el odio y el rencor, tienen la misma tendencia hacia la supresión de la vulnerabilidad: no sólo son actitudes negativas hacia lo trascendente, sino que son sobre todo una actitud negativa hacia uno mismo, una perversión del proyecto dado que se exige sin condición y con base en una suerte de legitimidad, de confianza. La confianza que lleva a quien se vale del recurso de la fuerza para someter a otra voluntad es el sentimiento de certeza en la posibilidad de supresión de la mirada del otro y, en esa medida, de trascender la vulnerabilidad.

Así, la violencia y el odio tienen en común la entrega al juego emocional que permite, en ese vínculo mágico o irreal, confundir la trascendencia de la acción con la facticidad y permitir ser afectado de tal forma por la pasión que la situación se nos entregue como un destino irrevocable, incluso a la manera de una inevitabilidad histórica. Para Sartre, en la medida en que la emoción es una forma primitiva de la conciencia, es uno mismo quien pre-reflexivamente elige entregarse a la pasión dando sentido al mundo bajo el tamiz que la propia conciencia proyecta de forma afectiva, sin hacerse responsable de este vínculo (Cfr. Sartre, 1991: 100). No hay que olvidar que las emociones, según Sartre, esta-

blecen un vínculo intencional con determinados objetos de forma más o menos explícita con la situación, y al tratarse de un vínculo intencional de carácter no temático y pre-reflexivo, puede ocultar parcialmente a la conciencia su propia actividad constituyente de sentido.

Así, podemos sugerir que hay dos formas de violencia con su respectivo correlato no reconocido en el mismo sentido, de vulnerabilidad. La violencia abstracta, en mala fe, que modifica la acción y los fines en un vínculo mágico que comprende la libertad de forma irrestricta y sin mediación, es decir, bajo la figura de la negación del mundo y la exigencia de reconocimiento de la propia libertad como único vector de institución del sentido; por otro lado, tenemos la contra-violencia, que es la libertad concreta de quien vive la violencia padecida y es orillado a una respuesta no menos violenta como liberación. Sin embargo, y este es el gesto que le interesa a Sartre, el punto nodal de la respuesta no son los medios de los que se sirve (la revolución armada, las manifestaciones, las huelgas) sino el hecho de que exhibe al opresor y exige de un tercero que tome partido: la indiferencia es tomar partido por los opresores. La contra-violencia como violencia puede involucrar miedo, rencor u odio en su efectucción, pero lo decisivo es su carácter revelante de la violencia abstracta del opresor. Es en este punto y de acuerdo con lo que hemos señalado en el propio Sartre que la vulnerabilidad cobra su sentido como catalizador de la resistencia y permite una previsión, una orientación posible de la lucha que también puede ser pacífica, pero como sugiere Echeverría, no menos violenta en su exigencia irrestricta del sistema opresivo que convierte a la humanidad en mercancía. Es interesante, no obstante, que en *Cuadernos para una moral* coloca como contraparte del odio al amor como elegir la fragilidad, la vulnerabilidad del otro en su cuerpo, es decir, en ese límite de su capacidad de conferir sentido desde el centro de su propia subjetividad. Amar, en consecuencia, es revelar la vulnerabilidad del otro (1992: 507), y quererla así y, por otro lado, es también permitir ser revelado por el otro más allá de mi propio proyecto.

De este modo, podemos observar tres niveles de articulación de la vulnerabilidad: 1) vulnerabilidad como el campo de posibles que no dependen de mi proyecto. Por un lado, se trata una forma de exterior-

ridad que no se reduce al *factum* de mi ahí sino en el ser-trascendido por un proyecto que no es mi propio proyecto, 2) la vulnerabilidad es el horizonte de la conciencia de sí, pre-reflexiva y es por causa de la vulnerabilidad que la conciencia rehúye de la situación insoportable, en las emociones, hacia las formas de la mala fe, 3) esto da lugar a la vulnerabilidad como resultado de la dinámica de la colectividad y el desarrollo de la historia.

Así, la praxis no sólo es el nombre la acción transformadora de la realidad humana sobre el mundo sino, sobre todo, a través de tal acción, como el esfuerzo de reconducción de la experiencia hacia sí y proyección de sentido. Sartre insiste en que no hay la historia como un sentido pre-definido, sino que nosotros producimos la historia que al mismo tiempo habitamos: la proyección de la existencia con respecto a una comprensión del mundo como situación es su comprensión como un mundo histórico. La reflexión sartreana es así una deriva que encontramos en la filosofía crítica de Kant, de la que Sartre se sirve como perspectiva de reorientación de la dialéctica marxista en *Crítica de la razón dialéctica*. La vuelta a Kant como opción a lo que a juicio de Sartre es el naturalismo de la dialéctica dogmática, que en cierto modo se identificaría con Engels, consiste en reconducir la dialéctica en clave crítica: frente al naturalismo mecanicista de la dialéctica dogmática es precisa una razón dialéctica comprendida desde el movimiento de la acción humana como producción del sentido de lo histórico (Rodríguez, 2004: 367).

Por otro lado, Sartre suscribe algunas de las premisas básicas de la fenomenología trascendental de Husserl, para él la premisa central del proyecto filosófico es reconducir el sentido del mundo a su configuración en la experiencia, a la conciencia (Husserl, 1999: 277), pero, para Sartre, la conciencia no es sólo una instancia teórica o contemplativa sino fundamentalmente apertura de mundo a través de la acción práctica: por tanto, la tarea de la filosofía, como recuerda Marx, no sólo es comprender el mundo sino transformarlo. La unidad sintética del sentido corresponde no sólo a la manera en cómo vivimos en el tiempo de acuerdo con el esquema de sucesión, permanencia y simultaneidad, sino como tendencia proyectiva de la subjetividad hacia el mundo, tendencia que configura y

transforma continuamente el mundo. La auto-reflexión histórica a la que apela Sartre como esfuerzo de totalización no es sólo la referencia retrospectiva en sentido teórico orientada hacia la renovación de principios de la razón, como ocurre en Husserl, sino la incorporación de la razón en el mundo a través de la acción, de lo que podríamos llamar con Sánchez Vázquez, la praxis reflexiva. En esa medida, y en consonancia con algunas perspectivas de la fenomenología contemporánea (More, 2016, Salamon, 2018; Weiss, Morphy, Salamon, 2020) es posible decir que en el pensamiento de Sartre encontramos algunas claves de lo que podríamos llamar una fenomenología crítica.

El esfuerzo de totalización del grupo es, por otro lado, siempre parcial, abierto hacia el futuro y en la misma medida afectado por la reiteración continua del conflicto. La violencia no es necesariamente liberadora, sino que puede tomar el lugar de una figura de la mala fe donde una vez más la subjetividad rehúye a su propia condición vulnerable, la violencia es una exigencia de rebasar la contingencia de forma irrestricta, totalizar a toda costa como si fuera posible superar el conflicto. Pero incluso en *Crítica de la razón dialéctica* sugiere que la escasez, el origen del conflicto, que nosotros hemos señalado que está fundada en la ontología de la existencia sartreana, no es posible superarla por ninguna reflexión, por ninguna acción liberadora.

Tenemos pues razones para rebelarnos, pero la construcción de las formas de resistencia, no lejos del espíritu de Sartre, exige orientar las formas de contra-violencia como un recurso emancipatorio desde una praxis reflexiva que permita, como vector moral de orientación, insistir en la vulnerabilidad de los cuerpos y los proyectos humanos.

Referencias

- ECHVERRÍA, B. (2019), *Vuelta de siglo*, Ediciones Era de Bolsillo, Ciudad de México.
- HUSSERL, E. (1999), *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Trad. Jacobo Muñoz, Salvador Mas, Altaya, Madrid.
- JELER, C. (2020), Beyond an Instrumental View of Violence: On Sartre's Discussion of Violence in Notebooks for an Ethics. *Human Studies*, 43(2), 237-255. <https://doi.org/10.1007/s10746-019-09522-6>.
- LANDGREBE, L. (1982), *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner, Hamburg.
- MORE, E. J. (2016), "Mixing Fire and Water: a Critical Phenomenology" in Simmons A. J.; Hackett, E., *Phenomenology for the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan.
- SALAMON, G. (2018), What is Critical about Critical Phenomenology, *Punta, Journal of Critical Phenomenology*, DOI: 10.31608/PJCP.v1i1.2
- SARTRE, J-P. (1960), "Orfeo Negro" en *La república del silencio (las situaciones III)*, Trad. Alberto L. Bixio, Losada, Buenos Aires, pp. 145-181.
- SARTRE, J-P. (1998), *El ser y la nada*, Trad. Juan Valmar, Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, J-P. (1992), *Notebooks for an Ethics*, Trad. David Pellauer, Chicago University Press, Chicago.
- SARTRE, J-P. (2003), *La trascendencia del Ego*, Trad. Miguel García-Baró, Síntesis, Madrid.
- SARTRE, J-P. (1979), *Crítica de la razón dialéctica (I-II)*, Trad. Eduardo Vázquez, Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, J-P. (1968), "Los condenados de la tierra", en *Colonialismo y neocolonialismo (Las Situaciones V)*, Trad. Josefina Martínez Alinari, Losada, Buenos Aires, pp. 121-139.
- SARTRE, J-P. (1965), *El hombre y las cosas (Las Situaciones I)*, Trad. Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, J-P. (2013), *What is subjectivity*, Verso, New York.
- STIGLIANO, T. (1983), Jean-Paul Sartre on understanding violence. *Crime and Social Justice*, (19), 52-64. <http://www.jstor.org/stable/29766191>
- RODRÍGUEZ, J. L. (2004), *Jean Paul Sartre: La pasión por la libertad*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- WEISS, G., MURPHY, A. & SALAMON, G. (Eds.) (2020), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston Illinois: Northwestern University Press. doi: 10.2307/j.ctvmx3j22



EMOCIONES, COMUNIDAD Y CULTURA. UNA LECTURA DE LA DIMENSIÓN INTERSUBJETIVA DE LA AFECTIVIDAD A PARTIR DE LA FENOMENOLOGÍA DE MICHEL HENRY

Micaela Szeftel
Universidad de Buenos Aires – CONICET
micaelaszeftel@gmail.com

Resumen

Según Michel Henry, los sentimientos originarios del sufrimiento y el goce fundan la ipseidad subjetiva y, como tales, son fenómenos no discretos, premundanos e imprecisos. Pero además de este enfoque, propio de *La esencia de la manifestación*, la afectividad está presente en nuestra vida en común de acuerdo con distintas dinámicas que este artículo intenta esclarecer. En *La barbarie*, Henry sostiene que en el plano de la cultura los sentimientos devienen más intensos y determinados, pues en ella la vida se acrecienta y es llevada al paroxismo. También la barbarie, como contraparte destructiva de la cultura que obstruye el goce y la praxis, está coloreada por emociones como el horror y el aburrimiento. El presente artículo intenta mostrar que la afectividad alcanza su grado más determinado cuando se la comprende como arraigada en la comunidad y en su vínculo con la vida.

Palabras clave: sentimientos, intersubjetividad, barbarie, horror.

Recepción: 31 de agosto, 2020. **Revisión:** 14 de diciembre, 2020. **Aceptación:** 17 de diciembre, 2020.

EMOTIONS, COMMUNITY AND CULTURE. ON THE INTERSUBJECTIVE DIMENSION OF AFFECTIVITY IN THE LIGHT OF MICHEL HENRY'S PHENOMENOLOGY

Micaela Szeftel
Universidad de Buenos Aires – CONICET
micaelaszeftel@gmail.com

Abstract

According to Michel Henry, the primary feelings of suffering and enjoyment are at the foundation of subjective ipseity, and as such are non-discrete, premundane and imprecise. But in addition to this approach –typical of *The Essence of Manifestation*–, affectivity is also present in our shared life, where it takes on different dynamics. In *Barbarism*, Henry claims that within the realm of culture feelings become more intense and determined, for within culture life increases itself and arrives to its paroxysm. Similarly barbarism, as the destructive counterpart of culture that obstructs enjoyment and *praxis*, is colored by emotions such as horror and boredom. The present paper aims to show that affectivity reaches its most determinate level when it is rooted in community and in its bond to life.

Keywords: feelings, intersubjectivity, barbarism, horror.

Received: August 31, 2020. **Revised:** December 14, 2020. **Accepted:** December 17, 2020.

Introducción

Las investigaciones en torno al rol de la emotividad en la dimensión intersubjetiva y pública gozan actualmente de un peculiar interés tanto en la teoría política y social como en la filosofía. Basta mencionar al respecto aquellas iniciativas teóricas que pueden inscribirse dentro del denominado “giro afectivo”, el cual, en términos generales, repara en la dimensión afectiva, pasional o emocional a partir de su rol en el ámbito público y en la agencia política, ya sea en la vertiente que apunta a identificar las emociones con una cierta potencia revolucionaria o en aquella que desarrolla una perspectiva crítica de los afectos (Macón, 2013).¹ Más acá o más allá de la fenomenología, se destacan los recientes aportes, como autores o editores, hechos por Anthony Steinbock (2014), Sonja Rinofner-Kreidl (2012), John Drummond (Drummond & Rinofner-Kreidl, 2018), Ingrid Vendrell Ferran (en prensa) y Jan Slaby y Christian von Scheve (2019), como directores de un grupo de investigación sobre el tema “sociedades afectivas” con base en Berlín. Todos ellos ofrecen elementos muy novedosos para pensar la articulación entre intimidad y publicidad, entre emoción y moral, entre afectos y cultura.

Dentro de esta línea de pensamiento, el presente artículo adopta una perspectiva fenomenológica y explora la propuesta de Michel Henry (1922-2002). A pesar de haber irrumpido en la escena filosófica francesa de mediados de siglo con un tratado que exploraba todos los rincones posibles de la inmanencia y daba cuenta de la fundación pasiva de la subjetividad, sus reflexiones sobre la dimensión práctica, ética y cultural comienzan a asomar poco tiempo después, con textos sobre el carácter productivo del ser, la lucha de clases en Marx, las desviaciones del marxismo con respecto al pensamiento original del filósofo, entre otros temas.

¹ Cecilia Macón identifica la primera vertiente con la teoría de Brian Massumi, mientras que la otra se asocia con los trabajos de Sarah Ahmed y Laurent Berlant (Macón, 2013, p. 13).

Este proyecto alcanza su cénit con la publicación en 1976 de los dos volúmenes del *Marx*, donde el francés ofrece una versión del teórico alemán que lo acerca a su propia filosofía de la vida. Si bien Henry decía sobre estos textos, junto con su estudio sobre Kandinsky y sobre la *Genealogía del psicoanálisis*, que ellos venían a “poner a prueba” los principios de su fenomenología de la inmanencia concebida ya a mediados de siglo,² eso no significa en absoluto la culminación de su proyecto filosófico. Hacia fines de los ochenta retomará el método, los temas y el vocabulario “propriadamente” fenomenológicos que lo puso en los años sesenta en el centro de la tumultuosa y cambiante escena de la fenomenología francesa. Textos como *La barbarie* (1987), “Pathos-con” (1987-88) y *Du communisme au capitalisme* (1990) evidencian un Henry preocupado por la “actualidad”, por la situación de la universidad y la barbarie que estaba horadando intensamente las expresiones de la cultura. Para ello, acude nuevamente a los conceptos fenomenológicos de afectividad, vida, sufrimiento y goce que había presentado por el año 1963, cuando defiende y publica su tesis de doctorado, *La esencia de la manifestación*. No obstante, estos conceptos retornan transformados, sujetos ahora a una reflexión sobre lo social que les da una nueva profundidad y un significado más determinado, mientras que el concepto de vida se despliega haciéndose cada vez más abarcador.

Este trabajo se propone precisamente explorar tal mutación pero no como un mero ejercicio de sistematización sino intentando demostrar, en primer lugar, que el campo de la afectividad admite o, más bien, exige un análisis de distintos niveles en lo que refiere a la determinación, individuación y sentido de los sentimientos. En segundo lugar, buscaremos probar que las emociones se vuelven precisas y singulares, sólo cuando

² En una entrevista de 1996, en ocasión de la reciente publicación de *Yo soy la verdad*, Henry afirma: “Si echo una mirada retrospectiva sobre el conjunto de mi trabajo, me parece que reviste un doble aspecto. Por una parte, la elaboración de las presuposiciones fenomenológicas fundamentales que definen la duplicidad del aparecer. Por otra parte, la puesta en obra de estas presuposiciones y su aplicación a diversos problemas o a diversas filosofías: al cuerpo (Maine de Biran), a la economía (Marx), al inconsciente (el psicoanálisis), al arte (Kandinsky), al problema de la cultura (*La Barbarie*), a la fenomenología husserliana (*Fenomenología material*), al cristianismo al fin. Por supuesto que la elaboración de las presuposiciones no está jamás totalmente separada de su aplicación (...)” (2005, p. 17).

son co-determinadas por el horizonte de la intersubjetividad y la cultura, mientras que en el estrecho aunque profundo espacio de la inmanencia la precisión del sentir es más bien débil.³ Para poder confirmar esta hipótesis será necesario llevar adelante los siguientes pasos. En la primera sección, el análisis se concentrará en el plano de la ipseidad inmanente, la cual recibe su ser y espesura gracias a la articulación entre el sufrimiento y el goce, en tanto sentimientos ontológicos originarios que fundan trascendentalmente el aparecer de todo otro sentimiento particular. Sin embargo, los sentimientos particulares se reducen a su donación afectiva inmanente premundana y, en consecuencia, es muy poco o nada lo que Henry afirma sobre su individualidad, su esencia, o su relación con aquello a lo que de algún modo están dirigidos. Para echar luz sobre este problema es necesario acudir a los estudios sobre la cultura, no sin antes elucidar, en la sección segunda, las bases teóricas que le permiten afirmar a Henry que toda comunidad es, por esencia, afectiva. Esta comunidad de vivientes, invisible y fundada en la vida, es también el sitio donde arraigan las distintas formas de la cultura, las cuales responden a un movimiento incesantemente acrecentador de la vida. La tercera sección, entonces, está dedicada al análisis, dinámica y teleología de tales configuraciones culturales. La última y cuarta sección retoma el tema de la afectividad. Se examinarán qué dinámicas adopta esta cuando una

³ No es posible en este contexto demorarnos en una descripción acabada de lo que es una “emoción” y su diferencia con respecto a otros fenómenos afectivos. En términos generales, vale la caracterización hecha por Peter Goldie, según el cual las emociones son fenómenos complejos y estructurados (2000, p. 12 ss.). A partir de esta amplia caracterización, se puede además afirmar que las emociones se inscriben en la esfera de lo social y la cultura (Ahmed, 2015), contienen un sentido eminentemente ético fundamentalmente vinculado al valor de la justicia (Nussbaum, 2001), y, además, teniendo en cuenta el origen etimológico de la palabra en el término latino “*exmovere*”, conducen al movimiento y la acción. Según Brian Massumi, la emoción está inserta en tradiciones configuradas semántica y semióticamente (2002, p. 28). Por el contrario, los sentimientos son puramente biográficos y personales. No obstante, al menos en la filosofía de Henry, los sentimientos están más cercanos a lo que Massumi, desde una perspectiva spinoziana-deleuziana, entendería por “afecto”, pues los afectos son no significantes y pre-personales, es decir, son intensidades que no pueden ser captadas por el lenguaje. En aras de la simplicidad y claridad terminológica, llamaremos sentimientos a los fenómenos afectivos que se manifiestan en el ámbito de la interioridad subjetiva, y emociones a los que surgen condicionados por el plano intersubjetivo de la cultura.

comunidad habilita el acrecentamiento de la vida en las distintas esferas de la cultura y cuál es la dinámica que rige cuando la cultura queda aprisionada y “aplastada” por lo que Henry llama “barbarie”. Esta pone a la comunidad a la merced de las tácticas de abstracción que Henry reconduce, en consonancia con la crítica husserliana, hasta la propia ciencia galileana e impone las emociones del horror y el aburrimiento.

1. La afectividad en *La esencia de la manifestación*: la imprecisa fenomenalidad de los sentimientos

Quizá la noción de “afectividad” sea la que más relevancia posee en *La esencia de la manifestación*. Es, de hecho, la que protagoniza la última sección y lleva la obra hasta su culminación. Ella designa la naturaleza auto-manifestante de las vivencias, es decir, el hecho de que cada vivencia se siente a sí misma y es afectada, no por otra cosa, sino por ella misma, permitiendo de este modo que ella misma pueda aparecer. La afectividad no alude así a un algo determinado, sino que mienta el aparecer puro, la pura forma fenomenológica originaria. Por eso también es necesario distinguirla de la sensibilidad, ya que esta es la capacidad de sentir algo o de dejarse afectar por un ente por medio de un sentido, mientras que la afectividad es afectada por ella misma. La sensibilidad es ontológicamente dependiente de la afectividad y, en este sentido, nada puede alcanzar la afectividad si ella primero no surge en el seno de una subjetividad como revelación absoluta, independientemente de toda relación con la exterioridad. Por eso, “lo que sucede no es lo que determina la afectividad, sino que la afectividad hace posible la llegada de lo que llega y lo determina, determina lo que sucede como afectivo” (Henry, 2015, p. 465).

En el nivel más originario del aparecer, el de la afectividad, queda desdibujado el límite entre el fenómeno y la fenomenicidad. Según este principio, que permea e impulsa el proceder henriano, el contenido que se manifiesta y la condición o forma de tal manifestación se yuxtaponen, aunque no se anulan. Como se advierte, lo que Henry está poniendo radicalmente en cuestión es el doble sentido del fenómeno que Husserl despliega en las

Investigaciones lógicas cuando dice: “El fenómeno de la cosa (la vivencia) (*das Erlebnis*) no es la cosa aparente (*das erscheinende Ding*), la cosa que ‘se halla frente’ a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos” (2009, p. 478). En el caso de la afectividad henriana esta distinción desaparece, pues la condición de lo que aparece (la vivencia) y lo que aparece se encuentran fusionados.

En este marco, Henry traza los lineamientos esenciales para una fenomenología de los sentimientos, afirmando que las cosas en el mundo revisten tonalidades afectivas en virtud de las cuales se presentan como amenazantes o serenas, tristes o indiferentes, sólo porque ya son afectivas de nacimiento. Entendemos esta observación como una observación relativa a las condiciones de posibilidad de toda vivencia afectiva; como un análisis fenomenológico-trascendental de la afectividad. Por lo tanto, lo que se debe aclarar en un primer momento es cómo se articulan los elementos que dan forma a tal análisis.

Cuando Henry presenta la afectividad no habla en principio de tal o cual sentimiento sino de un sentimiento de Sí mismo, pero entiende que es necesario que la afectividad se realice concretamente como un sentimiento determinado.⁴ El pensador francés sostiene:

la afectividad es la autoafección, es el experimentarse a sí mismo interiormente, y *lo que se experimenta a sí mismo interiormente se experimenta necesariamente tal como es, como un contenido determinado, por consiguiente (...)* El experimentarse a sí mismo interiormente proponiéndose necesariamente como una experiencia particular y concreta, es el sentimiento y, a la vez, lo que hace de él cada vez un sentimiento determinado (2015, p. 624).

Ahora bien, puesto que los sentimientos determinados se realizan en la afectividad reciben de ella sus propiedades estructurales, las cuales se explican por su inmanencia. Por lo tanto, al igual que en la afectividad, el conjunto de las determinaciones referidas a la trascendencia o que se

⁴ Además afirma que “(...) las cosas nunca se nos dan más que revestidas de cualidades axiológicas” (Henry, 2004d, p. 50).

fundan en ella se encuentran excluidas del ser real del sentimiento (Henry, 2015, pp. 574-75). De esto se deduce lo siguiente: la determinación de un sentimiento particular, es decir, lo que hace que un sentimiento se sienta como alegría, tristeza o temor, no está vinculado con nada exterior porque, justamente, la afectividad se despliega fenomenológicamente en una interioridad premundana. Cada sentimiento posible “se revela”, de manera que lo que se revela en él no es más que él mismo. Lo que revela el odio es el odio mismo y la desesperación muestra la desesperación misma; en ningún caso, para decirlo sencillamente, los sentimientos se dejan explicar por la presencia de lo exterior. Nada hay en un hecho del mundo, lanzado en la trascendencia y carente por sí mismo de interioridad afectiva, que pueda dar cuenta de la realidad de la vivencia afectiva a la que da lugar. Desde esa perspectiva, se trata de dimensiones absolutamente inconmensurables.

Sin embargo, es innegable, dice Henry, que en la experiencia la realidad del sentimiento parece depender del objeto en presencia del cual surge ese sentimiento (2015, p. 533). Esta situación se explica si se presta atención a la intención última del planteamiento henriano: este no busca explicar cómo un sentimiento determinado es motivado por cierto objeto o cierta situación (eso sería una labor de la fenomenología intencional) sino cómo debe ser el fondo de la subjetividad para que estos sentimientos estén efectivamente disponibles para nosotros. Una vez que tiene lugar la actualización de un sentimiento cualquiera también tiene lugar una determinación “conjunta” del sentimiento y la cosa que queda así coloreada.⁵ Por eso, en lo que refiere a los sentimientos, el proyecto henriano desplegado en *La esencia de la manifestación* es menos una descripción taxonómica de su estructura fenomenológica que un análisis trascendental de su posibilidad. En este sentido, el filósofo francés sostiene: “Hay múltiples cosas en el mundo que suscitan nuestros sufrimientos y alegrías, pero sólo lo hacen porque sufrimiento y alegría son susceptibles de tomar forma en nosotros como posibilidades de nuestra vida misma y como modalidades fundamentales de su propia realización, esto es, de su efectuación fenomenológica” (2010, p. 30).

⁵ Sobre las características de la revelación “conjunta” Henry no dice, hasta donde se pudo rastrear, nada más que lo expuesto y en su obra posterior tampoco retoma el tema.

El objetivo de las indagaciones henrianas consiste entonces en entender cuál es el fondo sobre el cual se montan y determinan las distintas vivencias afectivas en su amplia diversidad, cuál es la condición de posibilidad de que seamos seres afectivos. Henry se basa para explicar eso en la distinción ontológica entre el sufrir y el gozar. El sufrimiento es el carácter esencial que tiene la inmanencia subjetiva de no poder separarse de sí y de experimentar continua e ineludiblemente un apego irrompible consigo misma. El sufrir está determinado así por la pasividad ontológica entendida como una no-libertad o una impotencia radical (Henry, 2015, p. 289). A su vez, la impotencia del sentimiento es la condición para su potencia, pues, gracias a ella, el sentimiento está adherido a sí mismo y puede así gozar de sí. El segundo carácter de la afectividad es, por lo tanto, el goce. Este define el surgimiento y el devenir del sentimiento como tal, su revelación triunfante y, en consecuencia, es la razón de la efectividad del sufrimiento. Sufrimiento y goce no son dos sentimientos particulares ni son despertados por una experiencia heteroafectante sino que significan la efectuación del sentimiento como tal, constituyen un único contenido fenomenológico y, en consecuencia, son una unidad.⁶

La continua oscilación de los sentimientos ontológicos pertenecientes a la inmanencia subjetiva, el sufrimiento y el goce, conforman lo que Henry llama “historial del Absoluto” y en el encuentro con una situación o un objeto en el mundo los sentimientos ontológicos se modalizan en sentimientos determinados, siguiendo la “dicotomía de la afectividad” que divide los sentimientos en positivos y negativos. Pero recordemos la aclaración que hace Henry de que los sentimientos no son fenómenos discretos,⁷ son “modulaciones” de la relación entre sufrimiento y goce que, sólo por un proceso de interpretación (ya sea individual o intersubjetivo) son identificados de tal o cual manera y puestos en relación con

⁶ Lo dicho se deduce de esta afirmación: “La unidad del sufrimiento y la alegría es la unidad del ser mismo, la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental (...) Nacen conjuntamente de un mismo acontecimiento que hacen posible y constituyen, son su efectividad, su manifestación” (Henry, 2015, p. 629).

⁷ “Mientras el sufrimiento y la alegría se captan como hechos, como realidades discretas y separadas, su conjunción dentro de lo absoluto, su unidad en él es impensable. Sin embargo, semejante unidad, la comprenda o no el pensamiento, existe, su afirmación no es ni una paradoja ni una postulación de la problemática” (Henry, 2015, p. 629).

un objeto motivante o con un valor constituido. En esa línea, para que un contenido se me revele como doloroso, el dolor en sí mismo debe ser sentido; para que una cosa se me manifieste como peligrosa, es necesario primero sentir miedo (Laoureux, 2005, p. 108).

Es menester aclarar que Henry lejos está de ser un pensador sistemático en lo que se refiere a la esfera de los sentimientos y en sus análisis no hay una preocupación por determinar los elementos esenciales y estructurales que un sentimiento particular debe tener para ser tal. Ciertamente, esta ausencia puede ocasionar cierta insatisfacción en quien quiera profundizar en las consecuencias concretas de una fenomenología inmanente de los sentimientos. Pero tal descontento puede ser suavizado si nos volvemos hacia los estudios henrianos sobre la intersubjetividad y la cultura y reparamos, como lo haremos a continuación, en una cuestión importante que se revela allí: que en el terreno de la cultura y de su enfermedad, la barbarie (veremos el sentido preciso de estos términos en breve), los sentimientos se tornan más determinados e intensos. La tesis que se encuentra a la base de esta consideración es que la vida, tal como la entiende Henry, se autoacrecienta en su continua autoafección y que en ella llegan al paroxismo sus tonalidades fundamentales del sufrir y el gozar.

2. La comunidad de la vida como comunidad afectiva

En la tradición fenomenológica tiene un apoyo considerable la idea de que los fenómenos afectivos son un modo esencial de la vida con el otro. En el marco de sus análisis genéticos-generativos sobre la intersubjetividad, Edmund Husserl describe el nivel más originario de la vida en común como una comunidad simbiótica motivada por proto-instintos que comprenden “el placer de existir con los otros y el extrañar cuando los otros no están” (Hua XIII, p. 107). En los *Manuscritos del grupo C*, Husserl también se refiere a que el encuentro con el otro “satisface la necesidad de compañía y es un goce inmediato” (HuaM VIII, p. 334). De acuerdo con una “teleología universal” que conduce a la constitución intersubjetiva de un mundo en común, las comunidades simbióti-

cas fundan comunidades no simbióticas que tienen como protagonistas a yoes ya despiertos y giran en torno al planteamiento y la persecución de metas de tipo vital o espiritual. Por su parte, Martin Heidegger afirma que la tonalidad afectiva (*Stimmung*) es el “cómo de nuestro existir el uno con los otros” y que “las tonalidades afectivas no son *vivencias concomitantes*, sino algo que ya determina (*bestimmt*) con anterioridad el ser uno con otro” (GA 29/30, p. 100). El estatuto de la intersubjetividad en el pensamiento de Max Scheler y su vínculo con la dimensión afectiva merecería un espacio más extenso del que no disponemos aquí pero podemos resaltar que para aquel, el encuentro con el alter ego es del orden de lo perceptivo, pero se trata de una percepción que está necesariamente articulada con una comprensión o un *Nachgefühl* de los estados afectivos por los que transita la otra persona.⁸ Michel Henry se inscribe en la misma concepción que afirma el carácter eminentemente afectivo de las relaciones intersubjetivas, pero su planteo presenta algunas variaciones sustanciales que analizaremos a continuación.

Si bien recién tardíamente Henry se ocupó del asunto de la intersubjetividad y la comunidad (si exceptuamos, claro está, el tratamiento del tema por medio del abordaje de la relación erótica en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*),⁹ sus consideraciones al respecto son muy significativas para una comprensión acabada del rol de la afectividad. Uno de los textos más relevantes que Henry dedicó a la temática data de los años 1987 y

⁸ Paradigmático de estos análisis es el ejemplo que provee Scheler del niño que llora, para demostrar no sólo que la percepción abstracta, basada en la mera captación del movimiento de los músculos faciales del niño, no es “normal”, sino que la comprensión de su estado afectivo, que es uno con la expresividad corporal, es la antesala para las vivencias de comprensión y simpatía. “No es sólo a través de la compasión como me es dado el padecer ajeno; sino que este padecer tiene que *estar* dado ya en alguna forma, para que yo, dirigiéndome a él pueda *com-padecer*” (Scheler, 1957, p. 24). Para una discusión de la distinción scheleriana entre *Nachgefühl* y *Sympathie Mitgefühl* (y de la interpretación que hace Zahavi de ella), véase Belvedere, 2020.

⁹ En la conclusión de la publicación de 1965, Henry busca demostrar que aun en el plano existencial del cuerpo trascendente objetivo persiste la esencia inmanente, absoluta e indeterminada de la vida, pues “a diferencia de nuestra vida cotidiana en la que nos dirigimos hacia los objetos finitos *teniéndolos por tales*, la intencionalidad que rige la forma determinada que nuestra vida adopta en la sexualidad se orienta hacia su término trascendente como hacia algo absoluto” (2007, p. 292). Véase sobre esto el capítulo III de la primera parte del importante trabajo de Lipsitz, 2004.

1988 y se titula “Pathos-con” (compilado en *Fenomenología material*). En la primera parte de ese texto, como en muchos otros, Henry comienza cuestionando los intentos intencionales de explicación del fenómeno en cuestión y, como no podía ser de otro modo, allí aborda la relación con el otro por medio de una crítica a la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl. En ese sentido, objeta a las investigaciones husserlianas su dependencia con respecto a la donación perceptiva-dóxicas del otro y su ignorancia de la dimensión afectiva. Sobre ello, Henry escribe:

Deseo tendente hacia un tipo de respuesta o no, emoción ante la reciprocidad de dicho deseo, sentimiento de presencia o de ausencia, soledad, amor, odio, resentimiento, aburrimiento, perdón, exaltación, tristeza, alegría, admiración, tales son las modalidades concretas de nuestra vida en calidad de vida con el otro en cuanto pathos con, a título de sim-patía bajo todas sus formas. ¿Qué dice a propósito de todo esto la *Quinta meditación cartesiana* de Husserl? Ni una palabra (2009, p. 187).¹⁰

El encuentro con el otro es siempre un encuentro que deja entrever una presencia amigable o no amigable, abierta a la comprensión o indiferente a nuestros pesares, colmada de alegría o aplastada por un sentimiento de tristeza. Si ella fuera reducida a la efectuación de una operación cognitiva-perceptiva, el alter ego no sería más que un “cuasi-ego”, es decir un “cuasi-otro”. Pero si consideramos la inmanencia henriana como la dimensión que explica y funda toda vivencia, surge inmedia-

¹⁰ Como el mismo Henry refiere, esta objeción tiene en consideración únicamente la Quinta Meditación Cartesiana, donde efectivamente Husserl no describe con precisión la dimensión afectiva como parte de la esfera de la primordialidad, pero desconoce o pasa por alto las observaciones sobre Husserl introducidas al comienzo de esta sección. Sin embargo, la pregunta de si Henry aceptaría la propuesta husserliana que sitúa la génesis de la afectividad en una proto-intersubjetividad sustentada en instintos no es de tan sencilla resolución, pues el filósofo francés se ha mostrado en contra de las propuestas que asocian el origen de la vida humana (en todos o algunos de sus órdenes) con la “opacidad” de los instintos o pulsiones. Esto es patente en la discusión que Henry entabla con los pensamientos de Schopenhauer y Freud en *Genealogía del psicoanálisis*, cuya tesis general es que la teoría freudiana es heredera de una tradición que, habiendo intentado pensar los afectos, fracasa al entenderlos a partir de la lógica de la representación, aunque haya sido postulando su “no-representatividad” o su “oscuridad” (Henry, 2002, p. 321).

tamente una serie de interrogantes a propósito de este tema: ¿cómo es posible tener una experiencia del otro si la subjetividad es, como dice Henry, inmune al ingreso de toda trascendencia? ¿No implica ya un resquebrajamiento de la inmanencia la presencia de una otredad? Para no responder afirmativamente a esta pregunta y evitar que el edificio total de su fenomenología se derrumbe, Henry acude a la afectividad como *milieu* fenomenológico idóneo para pensar la donación del otro, tomando la “afectividad” en el sentido premundano, pre-intencional y trascendental que se desarrolló en la sección anterior. Por eso, la propuesta de Henry se diferencia de la que encarna la “fenomenología histórica”, al dar un paso más, procurando fundar los sentimientos no ya en la relación intersubjetiva en sí, es decir, en su dimensión óntica y existencial, sino en la relación del ego consigo mismo, es decir, del ego con la vida, la cual justamente se encuentra a la base o, mejor dicho, posibilita, el lazo intersubjetivo. Esta perspectiva se sustenta en el principio henriano al cual ya hicimos referencia: si la relación con el otro se me presenta como afectiva, entonces su fenomenicidad debe descansar en un origen también afectivo no-intencional, es decir, en este campo de análisis lo que aparece y su fenomenicidad están también entrelazados y no existe entre ambos términos separación alguna. Para Henry, que la alteridad intersubjetiva se me dé inmediatamente como teñida de significaciones pertenecientes al orden de lo afectivo significa que estas son necesariamente las que constituyen la posibilidad última del aparecer de tal alteridad. Sobre eso, Henry dice: “posibilidad quiere decir realidad (...) ¿Cómo una condición en sí no afectiva podría ser la condición de aquello que, en ella y por ella, resulta ser necesariamente afectivo?” (2009, p. 187).

No es mi objetivo detenerme aquí en las críticas a la empatía husserliana sino esclarecer cómo debe ser entendido un enfoque inmanentista cuando se aplica al estudio de una donación también inmanente que da un otro con el cual se da un vínculo afectivamente tonalizado. Esto no puede hacerse sin introducir brevemente el concepto de vida que está operando en estos análisis. Desde muy temprano, a Henry ya lo había asaltado la necesidad de precisar un sentido de vida que le permita pensar la interioridad subjetiva y en un texto breve de 1978 señala que ella

es la forma misma de la auto-afección, es decir, no es más que la posibilidad de darse a sí mismo de manera perfecta. La vida no es, entonces, algo que *además* tendría la propiedad de auto-afectarse, sino que todo su ser y su esencia se agotan en esa auto-afección (Henry, 2010, p. 27). Esta caracterización de la vida reaparece en “Pathos-con”, donde la vida es el “Fondo” del cual participan todos los vivientes formando una comunidad, pero con la particularidad de que “los miembros de la comunidad no son pues, con relación a su esencia, algo extrínseco” (Henry, 2009, p. 212), pues lo que la vida da en su autoafección, es decir, los vivientes, no es más que la vida misma. Esta, escribe el filósofo, es “una torrentera afectiva subterránea” (2009, p. 231) que sostiene y funda a todos los vivientes poniéndolos en *común*. En conclusión, en la experiencia primitiva del otro, “lo que el viviente experimenta es idénticamente él mismo, el Fondo de la vida, el otro en cuanto que es él también este Fondo —experimenta al otro en el Fondo y no en sí mismo, en calidad de la propia experiencia que el otro hace del Fondo—. En esta experiencia el otro tiene el Fondo en él como el yo tiene el Fondo en él” (2009, p. 231). En las experiencias afectivas se despliega la experiencia (*épreuve*) del otro en el seno de la cual tiene lugar una peculiar modificación de la subjetividad sin que esto implique una tematización del otro como tal. Por medio de estas consideraciones, Henry busca asegurarle al lazo intersubjetivo un estatuto ontológico que anteceda y funde de manera trascendental el encuentro temático con un otro.

Esta experiencia del otro, “apenas pensable”, según el mismo Henry, puede ser ejemplificada por medio de algunas experiencias límite donde todavía no hay mundo alguno: la relación madre-niño/niña, la hipnosis o la transferencia. Refiriéndose al primero de los ejemplos, Henry dice que

(...) por trillado que esté en la actualidad, es un ejemplo límite. Al querer concebir la comunidad de los hombres fuera del mundo, como si no fuese una comunidad de hombres en el mundo, de hombres que afronta este mundo (...) al dejar a un lado esta situación ineludible, ¿acaso no nos situamos en la abstracción? Las fases de la formación de una comunidad humana, es decir, mundana, sólo tienen, se dirá también, una significación genética. ¿Pero acaso la génesis sólo tiene un alcance histórico, delimitando una fase destinada precisamente a ser superada? ¿No

supone más bien el retorno al Arjé, a lo siempre presente y a lo siempre agente? (2009, pp. 223-224).¹¹

Podemos reconocer la riqueza del planteo henriano al momento de explicitar lo que está en común en la comunidad de vivientes. Pero si lo que experimento del otro no es otra cosa que lo mismo que experimento en mí, a saber, el Fondo de la vida como autoafección, ¿cómo podría realmente diferenciarme de él? Si además tenemos en cuenta que para Henry el lazo intersubjetivo se realiza en sentimientos concretos (aquellos mismos sentimientos concretos que, según el filósofo francés, Husserl había ignorado), ¿cómo podrían, por ejemplo, desarrollarse aquellos sentimientos típicamente orientados a otros sujetos como la envidia y la admiración si no puedo claramente separar mi ipseidad de la ipseidad ajena? No he encontrado en ningún lado en la obra henriana una respuesta definitiva a este interrogante.¹²

Si bien Henry insiste en que la comunidad debe ser reconducida a las relaciones entre los miembros de la comunidad –poniendo así en cuestión las teorías políticas sociológicas que entienden a la sociedad como una hipostasis originaria–,¹³ tal exigencia no es cumplida cuando se procura dar

¹¹ Lo sugerido por Henry en este pasaje sobre la “génesis” puede hallarse de manera casi idéntica en las reflexiones husserlianas en torno a la relación entre el pre-yo y el proto-yo, donde el primero funciona como base fenomenológica trascendental para las constituciones de sentido del sujeto adulto. También es notable la elección de un tópico, como el de la relación madre-hija/o, que Husserl utiliza para ejemplificar la indistinción originaria entre lo yoico (el niño) y lo no-yoico (el pecho de la madre) (HuaM VIII, p. 326).

¹² Hay algunos intentos, aunque no muy satisfactorios, que toman un camino argumentativo que parte de la inmediatez y accesibilidad de la propia ipseidad y descubre el otro en función de su inaccesibilidad. Por caso, cuando Henry dice, inspirándose en Kafka, que la ipseidad se sostiene sobre el suelo que nuestros dos pies pisan y no puede ir más allá del espacio abarcado por nuestros pies, finalmente quiere decir que el otro es lo que yo no soy. Sin embargo esto conduce a una indistinción del alter ego que le ha valido a Henry la crítica de haber ignorado los elementos de una ética basada en la responsabilidad (Cf. Llorente, 2015).

¹³ En su primer volumen sobre Marx, Henry resalta que este siempre se opuso a la separación entre individuo y sociedad y a la concepción de la sociedad como una entidad independiente que habían defendido pensadores como Joseph Proudhon y Max Stirner. Mientras que el primero concebía a la sociedad como una realidad *sui generis*, el segundo la consideraba como un medio, distinto del individuo, propicio para realizar los intereses particulares (Henry, 2011, pp. 188-191).

cuenta de los lazos afectivos concretos. Mientras que la filosofía henriana dispone de pocos elementos que permitan dar solución a esa cuestión, sí se muestra fructífera para captar las emociones sociales que preponderan en las sociedades modernas. Una vez que pasamos al plano instituido de las prácticas culturales, el protagonismo recae sobre emociones que poco dicen acerca de la relación con los otros, sino que se definen en relación con la vida como Fondo trascendental de la comunidad.

3. El acrecentamiento de la vida en la cultura

Si la relación con los otros es una relación eminentemente afectiva y anclada en la vida entonces la historialización de la vida en común y de los distintos aspectos que ella adquiere tampoco debería escapar a esta indicación. Si además tomamos en consideración, como creemos que se debe hacer, la naturaleza productiva de la vida y las esferas de la cultura en las que esta producción se expresa, entonces las emociones en el arte, en la moral y en la religión pueden ser estudiadas no como fenómenos meramente internos o subjetivos¹⁴ sino como modos que atañen a la relación entre los sujetos y su propia vida, en tanto continua alternancia entre sufrimiento y goce. Sigamos entonces con una presentación de aquella concepción de la vida, dejando para la siguiente sección el tratamiento de la afectividad en la cultura y en su degeneración, la barbarie.

La comprensión de la vida como “Fondo” que habilita a Henry a explicar la intersubjetividad siguiendo una vía no-representacionista – “nadie ha visto nunca a la vida y tampoco la verá jamás” (Henry, 2003, p. 48)–, pero que también dificulta la elucidación de la articulación de los sentimientos, es complementada por la afirmación del carácter productivo de la vida: la

¹⁴ No es nuestra intención aquí recoger las tesis de la nueva fenomenología fundada por Hermann Schmitz, quien sostiene que las emociones no deben ser entendidas como estados internos privados sino como atmósferas. En el caso de las emociones, la atmósfera “no emana de ningún lugar en particular, es decir, ella se extiende (...) sobre todo el dominio de lo que está siendo vivenciado como presente” (Schmitz, 2011, p. 89). Sin embargo, es posible trazar una conexión entre las atmósferas así como las entiende Schmitz y la articulación intersubjetiva de las emociones por medio del lenguaje y la comunicación, tal como lo hace Christoph Demmerling (2011).

capacidad de la vida de “crear algo que no existiría sin ella” (Henry, 2008, p. 29). Este carácter, que acerca la filosofía de Henry a una fenomenología del *acontecimiento* (Walton, 2016), aparece explícitamente en *Du communisme au capitalisme* como parte de la “condición metafísica u ontológica” de la vida, la cual recoge además otras dos notas centrales de la vida, tal como Henry la entiende en esta etapa: su subjetividad —el hecho de sentirse a sí misma de la vida— y su individuación —el hecho de que ella se dé necesariamente como actualizándose en individuos vivientes—.

La tesis de la vida como producción llega a su consumación con los estudios en torno al “nacimiento trascendental” (lo que recién se llamó individuación de la vida) que Henry emprende a partir de 1994 (Henry, 1994; Reaidy, 2015; Szeftel, 2017) y que son la antesala para la elaboración del concepto de Vida absoluta que protagoniza la denominada “trilogía cristiana” (*Yo soy la verdad, Encarnación, Palabras de Cristo*). Pero, más importante aquí, son los estudios sobre las formas de la cultura. En *La barbarie*, Henry asegura que la cultura procede de los poderes subjetivos de la vida, la cual, ante la imposibilidad de huir de ella misma no tiene otra alternativa que transformarse, generando formaciones de sentido cada vez más complejas.¹⁵ Aludiendo a esto, Henry escribe:

Si la acción no es nunca la expulsión de lo que constituye propiamente su esencia, a saber, el *pathos*, sea el que sea, de su pura experiencia de sí; si, por el contrario, retiene en sí, por ejemplo, lo insoportable como lo que ella es y lo que la motiva, entonces se ha de elevar a la altura de ese *pathos*, sin que su operación tenga otro fin o, para decirlo mejor, otra realidad, que ser el cumplimiento y la realidad de este *pathos* mismo, su “historial” (...) *Las creaciones de la cultura en todos sus dominios son formas de acción proporcionales a nuestra relación patética con el ser, capaces de expresarla, de crecer con ella y así de acrecentar a su vez* (1996, p. 124).

El saber de la vida se opone al saber de la ciencia. Tal distinción se inscribe dentro de una crítica radical al espíritu positivista que el saber heredó de la ciencia galileana pero, sobre todo, debe ser entendida como

¹⁵ A pesar de las diferencias en los contextos de reflexión y los correspondientes significados de la cultura, es inevitable la oposición entre la famosa tesis freudiana expresada en *El malestar de la cultura* y el enfoque de Henry, para quien la cultura no reprime la vida sino que, por el contrario, la deja expandirse. Sobre este tema, véase Proença, 2013.

un intento por rescatar la afectividad de la vida. La vida que se “sabe” a sí misma es, de este modo, el sujeto y el objeto de ese “saber”, de manera que sus creaciones culturales no se sitúan por fuera de ella, sino que más bien son parte de la vida que se autoacrecienta sin cesar.

Dentro de las formaciones de la cultura, el autor se refiere, en primera instancia, a la organización social que contiene el sistema de necesidades y del trabajo que las satisface, así como los espacios y estrategias de consumo. Cada cultura adopta diversas modalidades concretas de realización del vivir inmediato y se caracteriza por un hacer específico concerniente a la producción activa de bienes útiles para la vida y a su consumo. En este marco, Henry alude a la *téchne*, la cual, como expresión del acrecentamiento de la vida y del desarrollo de los poderes del cuerpo subjetivo en tanto cuerpo orgánico, vence el límite que presentan los cuerpos reales. Los instrumentos y las máquinas son así una parte del cuerpo orgánico porque ceden al esfuerzo del cuerpo subjetivo.

En segunda instancia, tiene lugar un desarrollo ulterior de la vida bajo los modos más elaborados de la cultura, a saber, el arte, la moral y la religión, los cuales actualizan las formas fundamentales de la vida originaria. El arte es la realización de la sensibilidad: la materialidad impresional pura o sentir puro en todas sus formas. La moral es la realización del obrar de la vida con otros, el modo en que sufrimos con todo lo que sufre (Henry, 2009, p. 232; Kühn, 2019, especialmente el capítulo 1). La religión, por último, es la actualización de la impotencia del ego con respecto de sí y el enfrentamiento ante la superioridad de la vida. Pero hay que reparar en lo siguiente: la cultura no se limita a las “obras” sino que una teoría que la tenga a ella como tema debe reconducirla a su origen subjetivo en la *praxis*, la cual, dice Henry siguiendo a Marx, es el contenido del mundo, si exceptuamos quizás “algunos arrecifes de coral del Pacífico” (Henry, 2003a, p. 119). La *praxis* es subjetiva porque presenta la misma estructura inmanente y autoafectiva que define a la experiencia interna de la vida: “ella se siente en la experiencia interior que ella hace de sí misma, ella es esta tensión vivida de una existencia encerrada en el sentir de su acto y coincidente con su hacer” (Henry, 2004c, p. 33) y, en consecuencia, la fuerza de la *praxis* está enraizada en la afectividad como

la irrupción del deseo y la iteración de las necesidades. Pero cómo se articulan los distintos afectos en la cultura y en la barbarie es algo que todavía debe ser aclarado. Este es el tema del siguiente y último apartado.

4. Las emociones: entre la cultura y la barbarie

Según Henry, el universo de la cultura es “el conjunto de las propuestas que permiten a la vida, a cada uno de los sentidos del hombre y de modo más general a cada potencia de la subjetividad, realizar su esencia, ver más, sentir más, amar más, actuar más” (1996, p. 128). Como ya lo mencionamos, el sentir está fundado en el sufrir y el gozar, de modo que la potencialización de estos sentimientos no privilegia ninguno de ellos sino que da lugar a una intensificación de ambos extremos de la llamada “dicotomía de la afectividad”, pues ellos no pueden dejar de ser entendidos como una unidad. No obstante, se deduce de lo dicho sobre la *praxis* que toda impotencia ante sí debe conducir a la potencia de sí que abre en el sentir y el actuar. Por el contrario, la barbarie, como deformación de la cultura, implica un bloqueo, por otra parte extremadamente artificial, de la vida en su sufrir, dejando sin emplear la energía práctica y productiva que se conquista en el goce. Pero el alto a la vida no es real y

este advenimiento [el de la vida] no por ello cesa; y lo mismo, el crecimiento y el “más” que le es inherente. Se crea entonces una situación de extrema tensión en la que el individuo se debate. Mientras que en este el más no deja de producirse, y esto por el movimiento mismo de la vida que lo produce a él mismo, nada en él, no obstante, se efectúa que dé licencia para que esta energía se libere (Henry, 1996, p. 129).

Veamos entonces qué aspectos afectivos adoptan estas dinámicas en las formas de la cultura ya desarrolladas.

En el primer nivel de la cultura, que conduce a la satisfacción de las necesidades por medio de la puesta en práctica gozosa de los poderes del cuerpo, Henry identifica su variante “barbárica” en la era industrial, la cual redujo la *praxis* del hombre a un mero trabajo de vigilancia del fun-

cionamiento de las máquinas y a la consecuente atrofia de las potencialidades subjetivas. La actividad de esos actos carentes de sentido se torna *pasividad* total y conduce a la inculturación o a la barbarie (Henry, 1996, p. 71). Paralelamente, tiene lugar una “inversión de la teleología vital”: la producción técnica-tecnológica ya no tiende a la obtención de bienes de consumo sino a la acumulación del dinero y al crecimiento de réditos financieros. La producción, dice Henry, “*se ha hecho económica*” (1996, p. 67), es decir, el dinero se ha vuelto un valor en sí mismo.

Con respecto a la sensibilidad, Henry sostiene que existe una estrecha relación entre esta y el arte como uno de los modos en los que la vida se desarrolla de acuerdo con su extenuante inmanencia:

(...) en cuanto auto-afección del ek-stasis del Ser, la obra de arte tiene el mismo estatuto que el mundo sensible, entonces ¿en qué difiere de él? En que ella es un mundo ordenado, cuyos elementos están dispuestos y compuestos con la intención de producir *sentimientos más intensos y determinados*, los mismos que (...) el artista quiere expresar. O bien, si se prefiere, la naturaleza es una obra distendida, cuyo efecto, es decir, la percepción, sólo es bello en grado débil, de manera accidental y no obstante esencial, si es verdad que es una naturaleza sensible y como tal estética, que obedece a las leyes de la sensibilidad que son las leyes de la constitución de todo mundo posible (1996, p. 60. El subrayado es nuestro).

Como contrapuesta a los desarrollos estéticos, Henry propone la voluntad cientificista y objetivista arraigada en la ciencia galileana. Mientras que el arte es la ejecución de los poderes de la sensibilidad y la afectividad, en la medida en que parte de un mundo-de-la-vida que es necesariamente bello o feo o, en su defecto, medianamente neutral, la ciencia moderna-galileana supone la exclusión de las cualidades sensibles y afectivas de la naturaleza y la institución de un mundo de abstracciones. Por eso, Henry puede decir que las sociedades occidentales actuales están marcadas por un absurdo que nunca antes había tenido lugar: por primera vez en la historia, el saber y la cultura se encuentran en sendas totalmente opuestas. Esto queda ilustrado en el segundo capítulo de *La barbarie* por medio del análisis de los procedimientos actuales de restauración de las obras de arte. El autor señala que lo que prima en una pieza artística es la “totalidad

plástica de la composición” y no su materialidad o soporte, de modo que, en la experiencia estética, los “elementos materiales no sirven más que para figurar una realidad de otro orden, la realidad representada por el cuadro, el grabado o el mosaico” (1996, p. 46). Henry toma como ejemplo la restauración de los mosaicos del monasterio de Dafne (situado entre Atenas y Eleusis), la cual, en lugar de restituir el sustrato con elementos que permitieran el nuevo despliegue de la dimensión estética de lo imaginario, hizo todo lo contrario: las escenas sagradas están hechas pedazos, las teselas de oro que las coronaban están arrancadas, reemplazadas por superficies vacías y la unidad plástica, desgarrada. Todo ello se hizo por mor del ideal cientificista: los avances científicos y la precisión de los métodos comparativos de datación buscan redescubrir la configuración original de los mosaicos antes de todo trabajo de restauración anterior pero cargando con el alto costo de destruir “el sentido y la vida” que dichos mosaicos debieran revelar, es decir, la obra de arte en su dimensión propia.

La ética, según Henry, también está arraigada en la teleología inmanente de la vida y consiste en vivir el lazo que, como vivientes atados a su “fondo”, nos vincula con ella. Dándole a la ética levinasiana un giro muy particular que según Henry disuelve su “ambigüedad”, este sostiene que “la cuestión ética de la alteridad remite a una cuestión fenomenológica más esencial aún: la de *una fenomenalidad distinta*, la de otro modo de manifestación o de revelación que es precisamente la Vida. Si uno se coloca en una filosofía de la vida, hay también una alteridad: es la que significa la vida para todo viviente” (2004a, p. 300). Sólo cuando no puede soportarse a sí mismo convirtiéndose en goce, y cumpliendo así la obra de la vida, el sufrimiento se vuelve contra ella, pierde su inocencia y da lugar al mal moral. En el caso de la religión, donde el viviente tiene la experiencia de no ser el fundamento de sí, se realiza la *religio* que *re-liga* el hombre con lo sagrado, tratando de superar la angustia nativa que causa el temor ante la muerte: “La vida está sin cesar adosada a sí misma, en algún sentido aplastada, acorralada en sí misma: se encuentra en una situación de angustia (...) No hay otra solución posible que no sea encontrar, en el fondo de esta angustia, en este aplastamiento contra sí, el sobrepasamiento hacia la vida” (Henry, 2005, p. 72), es decir, hacia

Dios. El movimiento de la barbarie, por el contrario, no tiene a la vida como su horizonte y supone finalmente un nuevo nihilismo.

En contraposición a la intensificación de los sentimientos por medio de la historialización de las tonalidades fundamentales del sufrimiento y el goce, Henry identifica el horror como la tonalidad propia de la barbarie, significando con él el rechazo del sufrir originario que la vida lleva en sí.¹⁶ Volverse contra la vida, dice el filósofo, “es experimentarse de tal manera a sí mismo que se sufre por ser lo que se es, a saber, *lo que se experimenta a sí mismo*, más exactamente: el hecho de experimentarse a sí mismo, de estar vivo, de ser la vida” (1996, p. 88). En el intento de salir de sí, de emprender el “loco” proyecto de deshacerse de sí, la vida decide oponerse al sufrir primitivo, ignorando el continuo y lento fluir entre el sufrir y el gozar y adoptando el aspecto ingenuo y artificial de lo inmóvil y estático, en definitiva, de lo matemático. Las resonancias del uso hegeliano del término “horror” no son accidentales y, de hecho, Henry se refiere a él breve pero contundentemente en *La esencia de la manifestación* cuando sostiene que “en la inmovilidad de la máscara, en su fijeza espantosa se anuncia lo que precisamente no se manifiesta ni puede manifestarse en ella: el elemento radicalmente otro en su extrañeza profunda respecto de todo lo que reviste la forma del estar-ahí —el no-rostro” (2015, p. 433). En Henry el horror alude a un movimiento de abstracción (por ejemplo, la abstracción de lo sensible por parte de la ciencia galileana) que lleva a una peligrosa concretización (las idealidades matemáticas), la cual también azotaba a las universidades francesas, a la cuales Henry tildó de “galileanas”, “aculturales” y “microcósmicas” (1996, p. 157). El horror surge ante la forma deformada, ante el “desajuste” de la objetividad científica con respecto a la vida, la cual también palpita y se anuncia detrás de aquel espanto. Pues el horror de la barbarie es propio de la vida, procede de ella y, por eso, la barbarie es la “enfermedad *de* la vida” en dos sentidos: por un lado, la vida sufre bajo esta enfermedad, de modo que la barbarie no es un estadio embrionario de la cultura sino lo que queda de ella, su “ruina”

¹⁶ La preeminencia que adquieren las emociones propias de la barbarie en la obra que lleva el mismo nombre se explica por el hecho de que la intención de Henry era precisamente llamar la atención sobre la debacle de los tiempos modernos.

(Henry, 2004b, p. 22); por otro lado, es la vida misma la que contiene la barbarie, la barbarie le pertenece. Este *locus* argumentativo es el mismo que organiza la tensa fundación de la trascendencia en la inmanencia y se ve también operando en lo que en *Yo soy la verdad* lleva el nombre de “yo de la ilusión trascendental”. Esta “ilusión trascendental” consiste en que el yo, al poseer y ejecutar los poderes de la vida se cree dueño de ellos, olvidando así el principio fenomenológico que es la autoafección de la Vida absoluta. De esta manera, así como la autoafección de la vida es la fuente última de la posibilidad de la *intentio* científica también lo es del yo, de modo que, como escribe Henry, la vida “no recoge con una mano lo que ha dado con la otra” (2004d, p. 164).

En otras ocasiones, Henry también se refiere a la tristeza (2015, p. 443), a las variantes nietzscheanas de la vida que no se quiere a sí misma (el odio y el resentimiento) (1996, p. 169) y al aburrimiento. Particularmente elocuentes e ilustrativas son las reflexiones sobre esta última emoción que parecería dominar la era de la tecnología y la cibernética. En el aburrimiento, asegura Henry, “se revela la energía no empleada” y “en cada instante una fuerza se alza, se hincha de sí misma, manteniéndose presta, dispuesta al uso que de ella se quiera hacer. Pero, ¿qué hacer? ‘No sé qué hacer’” (1996, p. 135). El diagnóstico henriano no deja lugar a dudas y se confirma en nuestros días de manera inquietante: el despliegue de la vida encuentra como destino privilegiado la “imagen televisiva” o todas aquellas imágenes equivalentes que hoy invaden nuestros dispositivos. No es en absoluto casual que el horror se instale también en la operación desmedida de los medios de comunicación que promueve un “voyeurismo”, un “vivir la vida de otro”, conduciendo al abandono progresivo de “las diversas prácticas del sentir, del comprender, del amar descubiertas y conservadas en la historia sacrificial de la cultura” (Henry, 1996, pp. 140-141).

El par afectivo horror-aburrimiento que protagoniza la intersubjetividad emotiva en los tiempos actuales significa entonces que la relación ante la vida está obstruida y las imágenes de la abstracción que la “horrible” barbarie proyecta no generan un verdadero placer sino mero aburrimiento, pues no se corresponden con las fuerzas subjetivas innatas del viviente humano. Así, contra la cultura, se yergue la barbarie disfrazada

de “saber”, la cual combate la vida desde tres frentes que se corresponden con las tres formas de la cultura: en primer lugar, apropiándose de la vida y reduciéndola a meros procesos materiales y biológico, en segundo lugar, confundiendo al viviente con un ente hecho patente en el ser-en-el-mundo y, por último, haciendo de la vida un principio metafísico y despojándola de su capacidad subjetiva de autoafectarse (Henry, 2004d, p. 62). Finalmente, Henry señala, aunque sea por la negativa, el culpable de tal menosprecio de la vida: “la incapacidad para elaborar una fenomenología de ella” (2004d, p. 62). Es fácil, igualmente, revelar el rostro de esta incapacidad: es la insistencia en la abstracción, la cual también se manifiesta en el estadio más elemental de la cultura, privilegiando el sinsentido del dinero como valor en sí.

Palabras finales

Las consideraciones henrianas sobre el verdadero fondo de una comunidad enraizada en un sufrir y un gozar universal, así como las que reparan en los peligros del horror de la abstracción no sólo sirven para un eventual diagnóstico coyuntural. También presentan un especial interés para reflexionar en torno al lugar y la función de las emociones en la vida práctica común e, inversamente, sobre la naturaleza intersubjetiva de la afectividad que construye un tipo muy especial de *sensus communis*. En este sentido, son dos las principales conclusiones que se extraen de esta investigación.

En primer lugar, es posible encontrar en la filosofía henriana un asidero relativamente firme para pensar los distintos niveles de constitución de los fenómenos afectivos. El primer indicio para poder referirnos a ello es rastreable en la afirmación según la cual los sentimientos no son, originariamente, fenómenos discretos. Esta tesis de base con la que Henry trabaja en *La esencia de la manifestación* es complementada por aquella que encontramos en *La barbarie* según la cual en el “arte”, como paroxismo y organización de la sensibilidad, aunque también en las otras expresiones culturales, tiene lugar una determinación y una intensificación de los sentimientos. Vehiculizados por el arte, la moral y la religión,

las emociones obtienen una determinación mayor y una significación compartida. Por eso mismo, ellas devienen comunicables y expresables. Sin embargo, las emociones, por provenir del fondo afectivo originario animado por el sufrimiento y el goce, no dejan de estar atadas a la esfera de la inmanencia subjetiva. Esto es así no sólo porque ella es el sitio en el cual los sentimientos “se sienten”, sino también donde surge el sentido más básico de la afectividad, según el cual los sentimientos son “agradables” o “desagradables”. Así, esta perspectiva respeta, o más bien profundiza, la concepción henriana según la cual lo afectivo no tiene en su origen nada que ver con la trascendencia del mundo, sino, como se pudo ver, con la vida. La tesis sobre los niveles de la afectividad, anunciada al comienzo de este trabajo, refleja precisamente este movimiento: cómo desde los sentimientos originarios del sufrimiento y el goce que son premundanos e imprecisos, se despliegan emociones cargadas de significaciones compartidas que son encauzadas por los distintos niveles de la cultura como acrecentamiento de la vida. Esto, como se demostró, también es válido para la “ruina” de la cultura, la barbarie, pues allí, las emociones que se extienden en la comunidad se fundan en la negación artificial de la afectividad y de su impresionalidad viva.

En segundo lugar, estas observaciones permiten trazar las coordenadas iniciales para un estudio específico centrado en la historia generativa de los sentimientos y en los modos en que el acervo cultural y emotivo condiciona y determina las vivencias afectivas. No podemos reducir las emociones dirigidas a un objeto o reveladoras del mundo como estados puros de sentimientos o *qualia* de sentimientos, por ejemplo, lo que es sentir alegría, asco o miedo. El modo en que la vida se da afectivamente, producto de la relación con las potencias subjetivas que ella despliega, puede ser pensado como una atmósfera afectiva propia del mundo de la vida que se expande sin una referencia concreta a una situación o a un objeto. Se presenta entonces la tarea futura de definir los elementos que componen el horizonte de significación de las emociones. En el marco de la filosofía henriana, esa tarea ha revelado que es fundamental examinar qué configuraciones adoptan las formas de la cultura, tanto en su nivel más elemental como en el más elevado.

Referencias

- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones* (Trad. de C. Olivares). Ciudad de México: UNAM.
- BELVEDERE, C. (2020). "Sobre la sorprendente tesis de que la empatía no requiere simpatía ni tiene implicaciones éticas. Una crítica a Dan Zahavi desde la fenomenología material". *Cadernos II. III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental*, pp. 157-167.
- DEMMLER, C. (2011). "Gefühle, Sprache und Intersubjektivität. Überlegungen zum Atmosphärenbegriff der Neuen Phänomenologie". En K. Andermann & U. Eberlein (Eds.), *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionsforschung* (pp. 43-55). Berlin: Akademie Verlag.
- DRUMMOND, J. J., & RINOFNER-KREIDL, S. (Eds.). (2018). *Emotional Experiences. Ethical and social significance*. London: Rowman and Littlefield.
- GOLDIE, P. (2000). *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- HEIDEGGER, M. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe Band 29/30 (GA 29/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HENRY, M. (1994). "Phénoménologie de la naissance". *Alter*, 2, pp. 295-312.
- HENRY, M. (1996). *La barbarie* (Trad. de T. Domingo Moratalla). Madrid: Caparrós Editores.
- HENRY, M. (2002). *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido* (Trad. de J. Teira & R. Ranz). Madrid: Editorial Síntesis.
- HENRY, M. (2003a). "Phénoménologie non-intentionnelle: Une tâche de la phénoménologie à venir". En *Phénoménologie de la vie: Vol. I: De la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- HENRY, M. (2004a). "Art et phénoménologie de la vie". En *Phénoménologie de la vie: Vol. III: De l'art et du politique*. Paris: Presses universitaires de France.
- HENRY, M. (2004b). "La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale". En *Phénoménologie de la vie: Vol. IV: Sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses universitaires de France.
- HENRY, M. (2004c). "Le concept de l'être comme production". En *Phénoménologie de la vie: Vol. III: De l'art et du politique*. Paris: Presses universitaires de France.
- HENRY, M. (2004d). *Yo soy la verdad. Para una fenomenología del cristianismo* (Trad. de J. Teira). Salamanca: Sígueme.
- HENRY, M. (2005). *Entretiens*. Paris: Sulliver.
- HENRY, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. de J. Gallo Reyzábal). Salamanca: Sígueme.
- HENRY, M. (2008). *Du communisme au capitalisme: Théorie d'une catastrophe*. Lausanne [Suiza]: Editions de L'Age d'homme.

- HENRY, M. (2009). *Fenomenología material* (Trad. de J. Teira & R. Ranz). Madrid: Ediciones Encuentro.
- HENRY, M. (2010). “Qué es aquello que llamamos la vida” (Trad. de M. Lipsitz). En *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo.
- HENRY, M. (2011). *Marx: Vol. I: Una filosofía de la realidad* (Trad. de N. Gómez). Buenos Aires: La Cebra.
- HENRY, M. (2015). *La esencia de la manifestación* (M. García-Baró López & M. Huar-te Luxán, Trads.). Salamanca: Sígueme.
- HUSSERL, E. (2009). *Investigaciones lógicas* (Trad. de M. García Morente & J. Gaos). Vol. 2. Madrid: Alianza Editorial.
- HUSSERL, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Husserliana. Band XIII (Hua XIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Husserliana. Materialienband 8 (HuaM VIII). New York: Springer.
- KÜHN, R. (2019). *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*. Dresden: Text & Dialog.
- LAOUREUX, S. (2005). *L'immanence à la limite: Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf.
- LIPSITZ, M. (2004). *Eros y Nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- LLORENTE, J. (2015). “Una comunidad invisible: La cuestión de la alteridad intersubjetiva en la fenomenología material de Michel Henry”. *Escritos filosóficos*, 64 (187), pp. 555-574.
- MACÓN, C. (2013). “Sentimus ergo sumus. El surgimiento del «giro afectivo» y su impacto sobre la filosofía política”. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, II (6), pp. 1-32.
- MASSUMI, B. (2002). *Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensations*. Durham/ London: Duke University Press.
- NUSSBAUM, M. (2001). *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Oxford/ New York: Oxford University Press.
- PROENÇA, N. M. (2013). “Le malaise des la culture. La Barbarie de Michel Henry après *Das Unbehagen in der Kultur* de Freud”. En M. Enders & R. Kühn (Eds.), *Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven* (pp. 223-232). Freiburg im Breisgau/München: Alber Verlag.
- REIDY, J. (2015). *Naissance mystique et divinisation chez Maître Eckhart et Michel Henry*. Paris: L'Harmattan.
- RINOFNER-KREIDL, S. (2012). “Scham und Autonomie”. *Phänomenologische Forschungen*, pp. 163-191.
- SCHELER, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía* (Trad. de J. Gaos). Buenos Aires Losada.

- SCHMITZ, H. (2011). *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- SERRANO de Haro, A. (2020). "Husserl ante el enigma del dolor físico. De las sensaciones del sentimiento a la comprensión genética". En C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Editorial.
- SLABY, J., & VON SCHEVE, C. (Eds.). (2019). *Affective Societies: Key Concepts*. New York/London: Routledge.
- STEINBOCK, A. (2014). *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston [Illinois]: Northwestern University Press.
- SZEFTTEL, M. (2017). "Phänomenologie der Geburt. Der Einfluss Meister Eckharts auf die Philosophie Michel Henrys". En M. Enders & H. Zaborowski (Eds.). *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (Vol. 16, pp. 141-160). Freiburg im Breisgau/München: Alber Verlag.
- VENDRELL Ferran, Í.. "Emoción y moral. El caso de la envidia". En C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Editorial (en prensa).
- WALTON, R. (2016). "Auto-affection et événement". *Revue internationale Michel Henry*, 7, pp. 19-34.



HUSSERL Y LA CONSTRUCCIÓN DEL YO IDEAL. ESBOZOS DE UN ANÁLISIS

Ernesto Guadarrama Navarro

CEMIF/CINVESTAV/UCSJ

l.guadarraman@universidaddelclaustro.edu.mx

Resumen

El objetivo del presente artículo es realizar un primer esbozo sobre el análisis del yo ideal en la obra de Edmund Husserl. El inicio de dicho esbozo será estudiar a detalle una aseveración en particular hecha en *El espíritu común*, a saber, que “Cada hombre consciente (éticamente consciente) ordena voluntariamente en sí mismo un Yo ideal como ‘tarea infinita’”. Llevaré a cabo un análisis de esta proposición en sus elementos más básicos, es decir, analizaré qué significa ser éticamente consciente, a qué se refiere Husserl con un “yo ideal” y, por último, en qué sentido se trata de una tarea infinita. A partir de esto, extraeré algunas consideraciones sobre la relación entre el yo ideal y las preguntas fundamentales de la ética de acuerdo con Husserl, las posibles razones por las que fallamos en el cumplimiento de ese ideal, y, por último, el valor del fracaso como experiencia de autoconocimiento.

Palabras clave: ética, fenomenología, axiología, práctica, fracaso.

Recepción: 7 de septiembre, 2020. **Revisión:** 7 de diciembre, 2020. **Aceptación:** 7 de enero, 2021.

HUSSERL AND THE CONSTRUCTION OF THE IDEAL EGO. OUTLINE OF AN ANALYSIS

Ernesto Guadarrama Navarro

cemif/cinvestav/ucsj

l.guadarraman@universidaddelclaudio.edu.mx

Abstract

The aim of this article is to outline an analysis of the ideal ego in Edmund Husserl's work. The outline begins by studying in detail an asseveration made in the *Ge-meingeist*, namely: "Every conscious man (ethically conscious) aspires voluntarily by himself to an ideal ego as an 'infinite task'". I will analyze this proposition in its basic elements. In other words, I will analyze what it means to be ethically conscious, what Husserl refers to with the expression "ideal ego" and, at the end, in what sense the task at hand is infinite. Based on this analysis, I will develop some considerations about the relation between the ideal ego and the fundamental ethical questions according to Husserl, the possible reasons for explaining why we fail in the accomplishment of that ideal, and, finally, the value of failure as an experience for self-knowledge.

Keywords: ethics, phenomenology, axiology, praxis, failure.

Received: September 7, 2020. **Revised:** December 7, 2020. **Accepted:** January 7, 2021.

Introducción

En un artículo titulado “¿Es la fenomenología una forma de vida?” Hanne Jacobs (2017) se pregunta por el significado y las repercusiones de asumir el estudio y ejercicio de la fenomenología como práctica vital. Su reflexión se ve impulsada por dos hechos: el primero es que la filosofía desde siempre ha tenido como uno de sus objetivos provocar un cambio en la vida de quien filosofa; el segundo es que Husserl propuso que el regreso de la reducción trascendental era algo imposible, pues representaba un cambio irreversible en la vida de quien se ha convertido en un idealista trascendental. La autora responde, en primer lugar, en qué radica ese cambio: “la actitud fundamental hacia el mundo (incluidas las cosas, los valores, proyectos y las otras personas dentro de él), que podría resultar de la reflexión fenomenológica y del idealismo fenomenológico trascendental, puede ser entendida como una actitud de modestia epistémica” (Jacobs, 2017, p. 124). En la vida natural tenemos la certeza de que las cosas son según nos aparecen, estamos seguros de la validez con la que el mundo nos es dado. Al mismo tiempo, experimentamos continuamente la decepción, la crítica y la sorpresa. Esto puede orillarnos o bien a negar la falibilidad de nuestras convicciones, con lo cual nos volvemos dogmáticos, o bien a protegernos de la decepción y la crítica a través de negar toda convicción, con lo cual nos volvemos escépticos (pp. 125-126).

El dogmatismo y el escepticismo tienen la insuperable dificultad de autoexcluirnos de la vida intersubjetiva. En el primer caso, por imposibilitar acuerdos, validaciones y correcciones; sólo habría “acuerdos” con quienes de hecho ya pensarán como nosotros, las validaciones serían meras reafirmaciones previamente aceptadas y las correcciones impensables. En el segundo caso, se reconoce la naturaleza parcial de todos los puntos de vista por lo que no es dable un camino progresivo hacia una

validación intersubjetiva; ello volvería imposible el compromiso y la crítica en sentido estricto. La modestia epistémica resulta una superación de ambas actitudes:

Por una parte la vida epistemológicamente modesta sería un modo de vida compatible con lo que caracteriza nuestras vidas humanas (desde el punto de vista fenomenológico) —concretamente, esforzarse por la validez sin ser capaz de asegurarla absolutamente; por otro lado, la vida epistemológicamente modesta difiere de otras formas de respuesta a la comprensión de nuestra finitud en tanto que no desalienta la revisión y renovación de nuestros compromisos (p. 126).

Así, el fenomenólogo puede ser parte de una comunidad intersubjetiva en la que sus miembros no están cerrados a la falibilidad de sus perspectivas ni tampoco renuentes a buscar lo verdadero, lo bueno y lo valioso. Ello posibilita aspirar a la renovación de la cultura a través de la fenomenología.

Ahora bien, cuando el aprendiz de fenomenología busca que ésta sea más que un estudio teórico y se convierta en una práctica vital, pronto aparece el problema de que asumir la modestia epistémica no arroja muchas pistas sobre cómo comportarse y actuar ante determinadas circunstancias de la vida cotidiana. Los hechos que acontecen diariamente reclaman acciones que a su vez sólo pueden tener su base en convicciones previamente dadas. Si bien la modestia epistémica nos conduce a la reevaluación de nuestros actos y tomas de postura, parece que aún quedan cosas por aclarar en lo referente a las acciones concretas y los valores sobre los cuales las llevamos a cabo. De acuerdo con la forma en que se relacionan las tres esferas de la razón, el pensar correcto lleva al valorar correcto y la consecuente acción correcta, por lo que el pensar que resulta de la modestia epistémica podría apuntar de entrada a un actuar correcto en cada caso. No obstante, no es difícil darse cuenta de que el mero aprendizaje de la fenomenología, y muchísimo más el intento de su aplicación, requieren de un largo proceso cuyo final parece más bien imposible. Los hechos del mundo de la vida nos exigen actuar y tomar determinaciones sin darnos el tiempo de poder llegar al conocimiento de lo verdadero, por lo que no cabe esperar hasta perfeccionar el aprendizaje de la fenomenología para poder elegir cómo debemos comportarnos.

Estamos obligados a actuar antes de haber avanzado siquiera en la enorme tarea del pensar correcto. ¿Cómo afrontar esta dificultad?

En los textos sobre el espíritu común, sostiene Husserl: “Cada hombre consciente (éticamente consciente) ordena voluntariamente en sí mismo un Yo ideal como ‘tarea infinita’” (Husserl, 1987, p. 141). El objetivo de este artículo será aclarar tanto como sea posible esta proposición y ver las pistas que arroja sobre la forma en que habrá de dirigir su conducta quien hace fenomenología. Habrá que seccionarla e intentar clarificarla en sus elementos más básicos, esto es, explicitar qué significa ser éticamente consciente, a qué se refiere Husserl con un yo ideal y, por último, en qué sentido se trata de una tarea infinita. Con base en ello, intentaré extraer algunas conclusiones sobre la práctica de la fenomenología en referente a lo axiológico y lo volitivo.

El significado de “Ser éticamente consciente”

Toda vivencia intencional implica a la conciencia que la lleva a cabo y el objeto al que se dirige. En cada una de esas vivencias no solamente se van constituyendo objetos, sino que también se reconoce un polo-yo desde el cual irradian los actos. “El *ego* mismo es *existente para sí mismo* en ininterrumpida evidencia, esto es, *es constituyente de sí mismo y en sí mismo como existiendo sin interrupción*” (Husserl, 2004, p. 120).¹ El yo es un polo que hace cada experiencia suya, y, a través de su vida fluyente, va ganando determinaciones duraderas en cada acto. Esto es posible gracias a que todas las experiencias se sedimentan en la conciencia, lo cual da lugar a la formación de habitualidades.² Éstas son potencialidades directamente vinculadas al “yo puedo”. Por ejemplo, la forma en que experimento el uso de un objeto queda sedimentada gracias a la memoria, y me permite reaccionar de manera semejante cuando actúo sobre el mismo objeto o sobre uno similar. En otras palabras, respondemos de

¹ Sobre este punto cfr. Husserl, 2005, §29.

² Sobre esta temática se puede consultar Cavallaro (2016), Ferrer Santos (2015), Moran (2014), Rosales Meana (2012), y Bergman y Hoffman (1984).

la misma forma ante motivaciones semejantes y nos reconocemos a nosotros mismos en la respuesta recurrente ante tales motivaciones. Así, el yo, dice Husserl, es “el portador de su habitualidad, y en ello radica que tenga su historia individual” (Husserl, 2005, p. 348).

El hecho de que las habitualidades den lugar a la historia individual se debe a que las tomas de posición son sedimentadas. Tomo una decisión, juzgo una cosa o estado de cosas de un modo y, aunque esta vivencia sea efímera, las determinaciones quedan, y hacen del ego aquél que juzga de este o de aquel modo, el que tiene tal o cual opinión. Debemos reparar que juicio aquí no remite solamente a las operaciones de la esfera dóxica; todas las determinaciones axiológicas y prácticas dan lugar a sedimentaciones. Como sabemos, la relación que guardan las tres esferas de la razón implica que una toma de posición está a la base de una valoración y ésta a su vez de una acción. La sedimentación de las resoluciones se da tanto en la toma de posición, como en la valoración y en la elección de medios y fines para la acción. Así, soy el que valora así, el que actúa de este modo. “Yo me resuelvo y la vivencia, el acto, transcurre, pero la resolución perdura” (Husserl, 2004, p. 121). Las habitualidades nos abren paso al mundo, pues nos permiten anticipar lo que está por venir y nos preparan para ello, al mismo tiempo que son conservadoras, ya que la forma en que llevamos a cabo dicha anticipación tiene su base en nuestras experiencias previas (Jacobs, 2014, p. 15). De este modo, nuestra historia personal prefigura nuestras expectativas.

La habitualidad se forma casi por completo en pasividad. La habitualidad pasiva, como sedimento de afecciones, si bien ya va predelineando la forma en que se constituye el ego concreto, aún no la explica del todo (Husserl, 2005, Anexo II). “Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el *ego tomado en su plena concreción*, que con el vocablo leibniziano llamaremos mónada, añadiendo aquello sin lo cual no puede ser precisamente concreto” (Husserl, 2005, p. 122).³ La autoconstitución del yo no es solamente la de un polo vacío como punto desde el cual irradian los actos, sino que acontece la consciencia de un yo concreto que se comporta de acuerdo con un estilo. Se trata ya aquí

³ Sobre este tema, cfr. Venebra Muñoz (2014).

de hábitos activos, en los que la mónada decide sobre la forma en que se forja habilidades y cómo dispone de ellas. Esto se puede ejemplificar en la toma de decisión que conduce a una subjetividad a desarrollar una actividad en repetidas ocasiones, con miras a perfeccionar su ejecución: el músico que practica sus notas, el boxeador que prepara sus movimientos para una pelea. Esto no quiere decir que haya una oposición o modificación de las habitualidades sedimentadas en pasividad, esa estructura sigue operando; lo que ocurre en este caso es que la subjetividad dirige su “yo puedo” de manera libre y voluntaria, y es en este punto donde se da la concreción con base en la formación de capacidades. “LA CAPACIDAD NO ES UN PODER VACÍO, SINO UNA POTENCIALIDAD POSITIVA que viene en cada caso a actualización, está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que, en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad” (Husserl, 2005, p. 302). Aunque la intuición en que se capta el “yo soy” es compleja,⁴ el ego es conocido por sus capacidades y hábitos, ya que es a través de ello, de las convicciones, del carácter, que se conforma el sentido al que nos referimos cuando decimos “yo soy así” (Husserl, 2005, p. 300).

Cuando decimos “yo soy”, en efecto, estamos anunciando nuestra propia concreción. En principio, ello remite, según lo que se ha apuntado, a la historia personal, es decir, apunta al pasado. No obstante, en tanto lo que está por venir queda prefigurado a partir de las experiencias pasadas, al enunciar nuestras convicciones y nuestro carácter decimos, a un tiempo, lo que cabe esperar de nosotros. Las habitualidades y los hábitos activos apuntan hacia lo que está por venir; las experiencias sedimentadas dan lugar a las expectativas. La historia personal, entonces, se trata de una narración no solamente de lo que ha acontecido en la vida de conciencia de una mónada, sino de la forma en que han de orientarse nuestras tomas de posición, valoraciones y acciones en un porvenir (Ferrer Santos, 2015, p. 5). Ejemplificaré esto: si alguna persona enuncia “no me conoces enojada”, no solamente está refiriendo una situación pasada, a saber, que en las interacciones que han tenido no se ha presentado la ocasión de verla en-

⁴ De acuerdo con Pérez Gatica (2018), el cumplimiento de la proposición “yo soy”, se da en intuición categorial.

furecida; al tiempo, está anticipando una situación futura, sugiriendo, “no me quieres ver enojada” o “no me hagas enojar”. Por lo tanto, el decir “yo soy de esta forma o aquella”, no es, de hecho, una enunciación en tiempo presente, como la conjugación del verbo sugiere en un principio, sino que dice algo del pasado y permite anticipar lo futuro.

Esto no debe hacer pensar que una vez que la persona adquiere una cierta personalidad, no pueda cambiarla. Sería tanto como afirmar que los seres humanos somos incapaces de volvernos mejores o peores, de modificarnos en función de lo que queremos dejar de ser, o llegar a ser; esto implicaría la imposibilidad de asumir una tarea ética, lo cual es un absurdo. La formación de habitualidades, dicho de otro modo, la vivencia del “yo puedo”, nos permite reconocer a la libertad como una de las características fundamentales del yo (Rosales Meana, 2012, p. 262). Como sujetos libres, somos capaces de modificar nuestras convicciones, de crear nuevos hábitos o de corregir aquellos que nos llegaron a parecer inaceptables. Empero, esta libertad no anula la historia personal: “Los hombres cambian de convicciones. Con todo, advierto que uno no puede apartarse de una convicción que formó una vez. Lo caracterológico es cosa de constitución inductiva. Pero hay que diferenciar la habitualidad, que corresponde al yo ‘internamente’ a partir de fundamentos esenciales propios del yo, y el carácter, que le corresponde ‘externamente’ como ‘carácter empírico’, como propiedad real”. Quien ha tenido una convicción llevará la huella de la misma, aun si puede cambiarla; como decía Aristóteles, “una jarra no pierde el aroma de su primer vino”.

Para que sea posible hacer claridad sobre qué significa en Husserl ser éticamente consciente, habrá que proseguir relacionando la concreción progresiva del ego a través de las modificaciones en sus hábitos y convicciones con el concepto de autoexamen y con la relación que tiene el ego con el mundo. No debe olvidarse que pese a las objeciones que se le han hecho a la fenomenología respecto a su falta de concreción o su intelectualismo, la ética siempre fue un tema fundamental para Husserl. Desde que se desempeñaba como profesor en la Universidad de Halle, impartió un curso sobre “Ética y filosofía de lo correcto”, en el semestre de verano de 1897. Se conserva muy poco de estas lecciones, no obstan-

te, sirven como evidencia de que los intereses de Husserl en temas axiológicos obedecen a una etapa muy temprana de su pensamiento. La ética en Husserl, dejando a un lado el periodo temprano antes mencionado, se puede dividir en tres etapas: en la primera, de 1908 a 1914, intenta fundar una teoría formal de los valores y una teoría formal de la práctica; en la segunda, de 1920 a 1925, el interés se centra en la posibilidad de una renovación de la vida individual y cultural, a través del estudio científico de la ética; en la última etapa, que va de 1930 a 1935, se establece una relación entre las preguntas de la ética y consideraciones metafísicas (Melle, 1988, pp. XIII a XLIX). La ética es un tema fundamental para la fenomenología puesto que se propone una comprensión radical de la vida humana. Por esta razón, se ha visto un eco socrático en el ideal husserliano (Ferrer y Sánchez, 2018, p. 51).

Justo en sintonía con los ideales socráticos, el autoexamen (*Selbstbe-sinnung*) consiste una aclaración racional del sentido de la vida concreta y de la constitución universal del sentido del mundo (Quepons, 2016, p. 84). La reflexión hace posible el descubrimiento de la estructura de la subjetividad trascendental y, aunado a ello, permite la explicitación de las determinaciones de la mónada, para su posterior valoración:

Cuando me muevo en actos de reflexionar vivos, irreflejados, en campos de la reflexión (de las subjetividades *objetivadas*), EXPERIMENTO con ello cómo me ‘comporto’ en diferentes circunstancias subjetivas, esto es, con referencia a mi esfera de las predaciones respectivas (de mi mundo circundante en sentido amplísimo); y si me adentro en el entrelazamiento de las motivaciones de mi *cogito*, en las intencionalidades abiertas y ocultas de la motivación, entonces experimento cómo soy motivado por ellas y cómo SUELO estar motivado por ellas, qué ÍNDOLE PECULIAR EXPERIMENTABLE poseo EN GENERAL en cuanto sujeto de motivación de estas circunstancias motivantes: o qué clase de SUJETO PERSONAL soy (Husserl, 2005, p. 296).

La motivación es la ley que rige en el mundo espiritual, por lo que a través de la explicitación de la forma en que los diferentes sucesos nos motivan podemos ir reconociéndonos, examinándonos. El autoexamen es una “explicitación de los horizontes intencionales de la apercepción de sí mismo y, con ello, el proceso de explicitación del sentido concreto de la subjetivi-

dad vivido a la par de su desarrollo” (Quepons, 2016, p. 88). El dilucidar la forma en que juzgamos, valoramos y actuamos de acuerdo con tipos de situaciones nos revela nuestros rasgos de carácter: si me enfurezco ante la injusticia, si entristezco ante el mal, tanto como si río de la desgracia ajena, si me aparto con indiferencia ante el dolor del otro (Husserl, 2005, p. 318). Se vive con cierta expectativa afectiva de lo que habrá de ocurrir y a partir de esta anticipación se toman determinaciones sobre dónde habrá de dirigirse la propia vida (Quepons, 2016, p. 94).

La autorregulación moral nos conduce a la autenticidad: “El término ‘autenticidad’ se usa para describir al agente experienciante quien ha alcanzado la auténtica razón, esto es, el agente que es racional por completo” (Drummond, 2010, p. 143). La racionalidad en Husserl está directamente ligada con la evidencia, de modo que el agente racional es el que juzga, valora y, consecuentemente, actúa con base en la evidencia. El caso contrario a esta racionalidad quedaría representado por un agente que no cuestiona, ni evalúa, sino que recibe y acepta consideraciones ajenas de forma acrítica. Alejarse de este extremo acrítico implica la justificación de nuestras operaciones de conciencia, en las tres esferas de la razón, lo que nos conduce a ser autorresponsables. Así, la autorresponsabilidad que sigue del autoexamen y la autorregulación moral nos acerca al ideal de la autenticidad. Esa responsabilidad no tendría sentido en una vida aislada; la responsabilidad por uno mismo es siempre responsabilidad con los otros.

Las habitualidades y sedimentaciones hacen que nos podamos relacionar con el mundo de forma tal que éste sea un mundo familiar. El mundo está siempre ahí, está predado para nosotros; lo asumimos con un alto grado de normalidad, pues nos aparece como estable y familiar (Moran, 2016). Más aún, todas las experiencias discordantes, aquellas en que aparece lo nuevo, lo extraño, se dan sobre la base de un mundo familiar con el que nos relacionamos cómodamente.⁵ Esto es posible porque las interacciones pasadas quedan dispuestas activa o pasivamente para que podamos

⁵ Véase, por ejemplo, cómo las experiencias de shock y sorpresa que describe Steinbok (2017) no suponen nunca una ruptura con lo familiar del mundo, sino que estas experiencias de sobresalto y de ruptura de la expectativa presuponen siempre un mundo familiar sobre el cual acontecen.

seguirnos moviendo en el horizonte que es el mundo. En éste, no solamente nos encontramos con objetos y estados de cosas, sino que tenemos experiencia del otro. Esta experiencia, de hecho, ha estado implícita en lo que hasta ahora he tratado, puesto que el surgimiento de habitualidades no solamente se da a partir de las experiencias personales, sino que lo más básico surge de la relación con los otros, se da por apropiación (Jacobs, 2014, p. 13). Nuestras experiencias se dan dentro de comunidades, que Husserl llama personalidades de orden superior, en las que la relación con otras subjetividades va prefigurando nuestros juicios y convicciones. Es a través de esa prefiguración como nos hacemos conscientes de las aportaciones de generaciones pasadas, lo que da lugar a la tradición (Husserl, 1973, p. 218).

Las costumbres son para Husserl “habitualidades intersubjetivas”:

En la cohesión social tengo convicciones como persistentes (al igual que anteriormente representaciones) surgidas sobre la base de mi propia experiencia y, eventualmente, de forma indirecta, a través de la experiencia de los Otros, a la que puedo considerar como convicciones suyas; esto es: según yo sé, los Otros tienen también convicciones (sea surgidas desde ellos mismos, sea transmitidas eventualmente, en primer lugar, por mí a ellos) que concuerdan con las mías: los Otros piensan y creen lo mismo que yo y saben, por su parte, que, en relación a contenidos determinados, su caso es también el mío (Husserl, 1987, p. 147).

Por ello es que la personalidad no puede entenderse sin lo intersubjetivo y no siempre podemos ser conscientes del alcance de la personalidad (Ferrer, 2015, p. 128); esto se debe en parte a que muchos de los elementos de nuestra personalidad son resultado de la apropiación (Jacobs, 2014).

Como se mencionó antes, la autenticidad radica en no dejarse simplemente llevar por lo que se hereda de generaciones pasadas, sino sopearlo críticamente. En otras palabras, la tarea ética se desarrolla en una suerte de tensión entre las consideraciones críticas sobre lo que los otros nos ofrecen, y la responsabilidad justamente con esos otros; cada uno es representante de la humanidad, y como tal se asume la responsabilidad. Esto es lo que significa ser “éticamente consciente”. Al respecto, Husserl sostiene:

De acuerdo con esto, el carácter fundamental de una vida humana que pueda pensarse como del más alto valor es un *imperativo absoluto*. Cada hombre se encuentra –habrá que decir con la fórmula kantiana– bajo un *imperativo categórico*. Sólo se puede ser “hombre verdadero”, valorable como bueno sin más, en la medida en que voluntariamente se somete a sí mismo al imperativo categórico; a este imperativo que, por su parte, no dice otra cosa que: “sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica” (Husserl, 2012, p. 36).

El Yo ideal

El hecho de que el desarrollo de la personalidad se dé en la intersubjetividad, conlleva a que una de las motivaciones para el actuar sea lo que el otro piensa de mí. Para Husserl, la aspiración a una vida ética comienza con cuestionamientos como los siguientes: “¿cómo debo ordenar racionalmente mi vida y mis aspiraciones, cómo puedo escapar a la penosa discordia conmigo mismo, cómo escapar a la legítima reprobación de mis congéneres? ¿Cómo puedo configurar mi vida entera como una vida buena y bella, cómo puedo, en la expresión tradicional, alcanzar la eudaimonía auténtica, la verdadera felicidad?” (Husserl, 1988, p. 11).⁶

Según lo que se ha tratado hasta aquí, la pregunta por la legítima reprobación de mis congéneres se comprende con facilidad: si hay una responsabilidad con los otros, y si lo que ellos puedan pensar de mí o el posible comportamiento que puedan tener conmigo es motivación de mi actuar, no hay dificultad alguna en comprender que es de nuestro interés evitar esa reprobación. No obstante, ¿qué significa “la discordia conmigo mismo”?

La discordia con uno mismo se puede dar en dos sentidos: una auto-crítica dirigida al pasado y otro relacionado con la expectativa generada sobre nosotros mismos.

El mismo yo, el ahora actualmente presente, es, en cada pasado que sea suyo, en cierto modo otro, precisamente eso, lo que era y ahora no es, y sin embargo, en la

⁶ La referencia remite a la edición de Hua XXVIII, pero cito aquí la traducción, aún inédita, de Mariano Crespo, con las colaboraciones de Ignacio Quepons y Esteban Marín. Agradezco al traductor el permiso para citar su trabajo.

continuidad de su tiempo es uno y el mismo que es y que era y que tiene por delante su futuro. Como temporalizado, el yo ahora actual también puede tratar con su yo-pasado y precisamente no más yo actual, con este sostener el doble discurso, ejercer la crítica a su respecto, como si fuera otro (Husserl, 2010, p. 275).

La discordia con uno mismo surge en la desaprobación a juicios, valoraciones y acciones pasadas. Me puedo sentir avergonzado de los valores que defendía y mucho más de las resoluciones prácticas que tomé con base en esas valoraciones. Por esa razón tacho tales consideraciones y llevo a cabo unas nuevas. Pero, como la vida pasada prefigura y genera una expectativa de lo que está por venir, como ya se ha mencionado, en tanto ego concreto no sólo me remito a la historia de mi vida, sino que proyecto una historia futura la cual asumo como meta práctica: “en cada ‘yo hago’, en cada ‘yo actuó’ actual yacen constantemente las anticipaciones prácticas, las *evidencias* llevadas en sí de la realización en sí del yo aquí voluntario” (Husserl, 2002, citado en Sánchez Soberano, 2018, p. 27). El segundo sentido de la discordia puede darse al percatarse de que la persona que soy no se corresponde con lo que se había proyectado como vida futura.

De acuerdo con Julia Iribarne, “La vida es aspiración hacia un apaciguamiento que conduce desde la satisfacción imperfecta hacia el fin ideal, un apaciguamiento puro y pleno: la felicidad. Por su esencia toda vida aspira a ser feliz” (Iribarne, 2007, p. 125). Si tal es la aspiración, la historia futura que proyecta todo ego concreto es la de una vida feliz. Sin embargo, lo que cambia de una personalidad a otra es qué se entiende por felicidad, cómo se la habrá de cumplir y qué metas provisionales hay que cumplir antes de llegar, de ser el caso, a esa meta última. Justo en la persecución de la meta última vamos haciendo autovariaciones del yo, que, más que meras fantasías, son modificaciones del yo en función de lo que se espera del porvenir:

Yo puedo [...] pensarme modificado en variación libre a mí mismo, a este *ego* fáctico-apodíctico; y que puedo obtener así el sistema de las modificaciones posibles de mí mismo –cada una de las cuales, sin embargo, es abolida por cada una de las demás y por el *ego* que soy realmente–. Se trata de un sistema de imposibilidad apriorístico (Husserl, 2005, p. 209).

Conviene esclarecer algunos puntos, antes de continuar con las autovariaciones del yo. En primer lugar, la fantasía es una cuasi-posición que no tiene lugar en el tiempo presente. La fantasía está a la base de las expectativas: en este caso, lo fantaseado es algo que se configura a partir de cosas o estados de cosas dados en el pasado; por ejemplo, de experiencias pasadas con una persona que es impuntual generó la expectativa, en la fantasía, de que llegará tarde hoy como en el resto de las ocasiones. Al mismo tiempo, está dentro de nuestras posibilidades partir de una realidad dada y modificarla en la imaginación y crear un nuevo estado de cosas que no puede ocupar ninguna posición tempoespacial (es el caso de las narraciones de ficción). El yo puede ser insertado en ese estado de cosas “como si”:

En el vivir y en la relación con la pasividad de la vida dóxica, axiológica y práctica (apercepción, comportamiento afectivo, impulsos y realizaciones pasivas) la direccionalidad del ego hacia las unidades de la síntesis pasiva puede emerger como la realización de juicios, modalizaciones del juicio y en la realización de tomas de posición axiológicas y prácticas. Y a estos actos corresponden actos ‘como-si’, modificaciones de fantasía (Husserl, 2005b, p. 709).⁷

Cuando proyecto una expectativa de la felicidad y el bien al que aspiro, en el momento en que dirijo mi atención a metas más altas, proyecto al mismo tiempo un yo como correlato de ese estado de cosas. “En el comienzo de la experiencia aún no está predado, ahí delante como objeto, un ‘sí mismo’ constituido. Está completamente latente para sí mismo y para otro, por lo menos en la intuición” (Husserl, 2005, p. 300). La situación ideal a la que aspiramos implica al mismo tiempo un yo ideal. Así como las metas a las que dirigimos la voluntad son variaciones en la fantasía de la situación real que vivimos, el yo ideal es una variación del yo concreto que somos en cada caso: “el yo ideal, [es] el yo que debería ser” (Husserl, 2014, p. 283). No obstante, ese yo ideal no siempre se piensa atenta y conscientemente, sino que está latente en cada elección del estado de cosas al que se aspira. Cuando me decido por una meta, el acto de decidir pasa y lo que queda es la resolución, lo decidido. A partir de ello se generan nuevos actos

⁷ Sobre el tema de la expectativa y el futuro en la fenomenología de Husserl cfr. Mensch (1999).

de voluntad que tienen que ejecutarse para que lo decidido llegue a cumplimiento con lo cual “se constituye en el propio querer como un querer del sujeto o un querer-yo” (Ferrer y Sánchez, 2018, p. 171). El “yo” de ese querer queda, por decirlo de alguna manera, oculto por lo querido, aunque está ahí. Por ejemplo, el boxeador que aspira al campeonato se figura el momento de vencer a su oponente, de recibir el cinturón y todo lo que ello implica; en la persecución de esta meta se levanta todas las mañanas y entrena anticipando la pelea que quiere ganar. La atención está puesta en el campeonato, en su oponente, al tiempo que todo ello tiene como correlato un yo “como si”: el que a través del entrenamiento ha adquirido tal o cual hábito, ha mejorado tal o cual habitualidad, el yo que es capaz de vencer la disputa. Es un ideal de sí mismo. Es el yo moral, aquel que se relaciona con su yo-norma (*Norm-Ich*), aquel que quiere gobernar toda su vida práctica y que es autoeducativo (Husserl, 2014, p. 283).

El segundo sentido de la discordia con uno mismo al que me he referido antes tiene que ver con que mi yo actual no se corresponde con lo que en el pasado me propuse ser. Si el boxeador no adquiere la destreza necesaria y pierde el campeonato, no solamente se trata de una meta no cumplida, sino de un yo que no pudo ser: el yo que debía ser ágil, rápido, fuerte, y que no lo consiguió, lo que llevó a la derrota.

Así, al ser éticamente conscientes y aspirar cada vez a metas más altas, estamos aspirando al mismo tiempo a un yo ideal, a una expectativa que no es otra cosa que una versión mejorada del sí mismo, de acuerdo con lo que se asume que se debe ser. Por lo tanto, la persecución de la vida moral es, al mismo tiempo, la búsqueda del cumplimiento del yo ideal, es decir, un ejercicio de autoconstrucción y autoeducación. Y, dado que el ser racional es querer ser racional, es decir, aspiramos a una vida dirigida de acuerdo con la mejor conciencia, será necesario no solamente aspirar a valores y metas volitivas más altas, sino a tener una conciencia más clara de que ello implica la construcción de un yo ideal. Esto nos obliga a tematizar lo que continuamente queda sólo como latente: el yo que será correlato de la meta a la que aspiro. Considero que la tematización explícita de ese yo ideal contribuye a acercarse al cumplimiento de las metas, mismas que nos atan a una tarea infinita.

La infinitud de la tarea

La fenomenología está llamada a acercarnos al ideal de la racionalidad y tiene la tarea de servir a la autorreflexión de la humanidad, haciendo con ello del filósofo un funcionario de ésta. Al mismo tiempo, nos encontramos continuamente con el riesgo de decepcionarnos y decepcionar a otros en nuestros actos, debido a una falla en la persecución de metas últimas. La razón, de acuerdo con Husserl, es teleológica, por lo que esas fallas y decepciones implican una renuncia a la racionalidad de la toma de posiciones y del comportamiento que se siga de éstas.

Ahora bien, la racionalidad en la toma de posiciones y el comportamiento está directamente relacionada con el esclarecimiento de las motivaciones en las que se funda el ejercicio de la voluntad, y por ello conviene continuamente evaluar si nuestras tomas de posición son racionales y conscientes, pues muchas de ellas provienen de la apropiación que surge de nuestra relación con los otros (Jacobs, 2014, p. 18). En otras palabras, para acercarnos a la racionalidad es necesario indagar sobre nuestras motivaciones, hacerlas explícitas para que no solamente operen en pasividad. Por esa razón, como ya se ha mencionado, la tarea ética que asumimos será aún más racional si explicita el ejercicio de autovariación que llevamos a cabo pasivamente cuando generamos una expectativa. Es decir, si se clarifica tanto como sea posible el yo ideal implícito en cada meta. En ese caso podríamos estarlo observando, como brújula de nuestros actos. Las posibilidades de la fantasía que se dan en pasividad nos llevan a proyectar todo el tiempo ese yo ideal; al mismo tiempo, por mor de llevar una vida ética, no podemos contentarnos con dejar eso a la pasividad o al azar, sino que hay que asumirlo como una tarea plenamente consciente.

La infinitud de esta tarea se da principalmente por dos razones: en primer lugar, porque la vida enteramente racional se nos presenta más como un ideal que como un hecho alcanzable y, en segundo, porque incluso si nos fuese posible ser plenamente racionales, no bastaría con ello, sino que tendríamos que ocuparnos de nuestro mundo circundante, de construir un mundo mejor, lo cual no nos sería posible en tanto entes finitos. La

aspiración última es la de una humanidad configurada enteramente por la razón: “Se trata de una humanidad en que la filosofía como sabiduría sobre el mundo ha adoptado ya la figura de la filosofía como ciencia universal y ciencia estricta; de la humanidad en que la razón se ha cultivado y objetivado en la figura del *logos*” (Husserl, 2012, p. 55). Por lo tanto, como egos concretos, sólo podemos asumir la infinitud de esta tarea y que estamos condenados al fracaso.

Ahora bien, si somos libres, si dirigimos nuestros actos voluntariamente de acuerdo con el desarrollo de nuestra conciencia, ¿por qué es tan frecuente la discordia con uno mismo? Es fácil, me parece, explicar cómo se da la desobediencia de una norma: dado que toda norma supone un valor, ésta puede desobedecerse, bien porque ella no conduce al valor que debería, o bien porque dicho valor no es reconocido como tal por el sujeto que quebranta la norma. En cambio, cuando uno se impone a sí mismo normas o espera de sí determinadas conductas para el cumplimiento de un ideal se está aceptando con ello tanto el valor, implícito o explícito, como la norma. ¿Por qué, entonces, es tan difícil mantenerse en los proyectos que uno se traza?

Toda meta práctica presupone una valoración, como ya se mencionó. Si busco medios para un cierto fin, es porque he juzgado a éste como valioso. No obstante, este juicio no es meramente dóxico:

La unidad entre el acto de valorar y el de juzgar tiene lugar merced a lo que denominamos ‘TOMAR EN CONSIDERACIÓN AXIOLÓGICO’. Valoramos V y tomamos en consideración que V sería, si A fuera. Esta ‘consideración’ o es un acto teorético. ‘Tomamos en consideración axiológicamente, esto equivale a decir precisamente que la convicción teorética adquiere una función afectiva y deviene afectivamente motivante, no teóricamente motivante (Husserl, 1988, p. 76).

Se podría reformular la pregunta: ¿por qué ante una toma de consideración axiológica, que confirmo una y otra vez como válida, fallo en la resolución práctica? ¿Por qué actué mal ante valores aprobados?

El cumplimiento de los actos axiológicos no se limita al momento en el que la razón dóxica ilumina una valoración; no basta con la captación del valor, sino que se requiere el momento de la aprobación, en el cual

el sujeto, después de captar el valor, asume el compromiso moral con el mismo (Quepons, 2018). Sobre la base de ciertas motivaciones racionales, el sujeto aprueba un valor y a partir de ello determina su propia existencia, dirige sus acciones con base en esa aprobación. Este es un momento reflexivo, un acto de la libertad, que se relaciona directamente con la constitución de una subjetividad concreta. Esto quiere decir que el aspecto material del valor involucra siempre a la persona concreta en circunstancias concretas. Por ello, si bien es cierto que hacia 1917 la ética de Husserl se centra más en el desarrollo de la persona, ello no es una ruptura con el proyecto de la axiología y práctica formales, sino una continuidad del mismo: puesto que los valores, en sentido material, se aprueban con base en circunstancias concretas, por una persona concreta, la ética habrá de volverse atentamente sobre la constitución de la persona (Marín Ávila, 2018). El paso de los valores a los fines, a la acción, no se da por sí mismo, sino que resulta del ejercicio de la libertad del yo. En ese ejercicio, se entrecruzan diversas motivaciones, fines intermedios, convicciones que no siempre se armonizan y entre las cuales habrá de decidirse. “La unidad moral de la persona y su actuación correspondiente requieren hacer frente –mediante el autodomínio– a la disgregación de las diversas áreas de actividad, donde falta un proyecto moral unitario” (Ferrer y Sánchez, 2018, p. 123). A la infinitud intrínseca de la tarea ética, se añade constantemente la falta de autodomínio que lleva al incumplimiento del yo ideal. En lo que sigue, me gustaría presentar algunas razones por las que, considero, dicho autodomínio por momentos resulta tan endeble.

Cuando se proyecta el yo ideal, la expectativa de aquello a lo que se aspira causa una representación de placer, que hace abstracción de todas situaciones displacenteras que son condición para el cumplimiento de aquello a lo que se aspira. En la acción concreta, en cambio, se presentan primero dichas condiciones displacenteras por lo que, aunque sepamos que aquello que se pretende es bueno y valioso, se aparece otro valor que, por su inmediatez, subsume a la aspiración, nos desvía de ella, y es entonces cuando nos encontramos con el tropiezo que nos impide acercarnos al yo ideal. Es una suerte de error de paralaje en el que la inmediatez de

un determinado valor lo hace parecer más elevado que aquel otro al que nos dirigíamos; por ello el primero subsume erróneamente al segundo. La voluntad no se orienta por ideales, sino que se orienta por la realización (Husserl, 1988, p. 132), por lo que, en muchas ocasiones, debido a esta suerte de error de paralaje, se llevará a cabo la acción que corresponde a un valor menos elevado, aunque realizable de momento, en lugar de elegirse aquella que aspira a un valor más elevado, pero que es imposible que llegue a cumplimiento en el tiempo presente. Así el boxeador puede un día fallar a su entrenamiento, poniendo por encima el valor del reposo al de la victoria, aunque éste sea por mucho superior.

Asimismo, aunque elegimos valores y proyectamos metas en la expectativa, como esto se da en la fantasía, no podemos anticipar todas las condiciones concretas que podrían interrumpir el cumplimiento de nuestro proyecto. En la mera expectativa, dada la indeterminación del futuro, no podemos representar todo lo que habrá de rodear a las acciones que llevaremos a cabo en la persecución de una meta volitiva. Por eso, cuando las situaciones concretas se dan, surgen varios obstáculos a nuestra voluntad que no sabemos sortear, que no pudimos anticipar y para los cuales no logramos estar preparados. El boxeador podría encontrarse con nuevos movimientos por parte de su oponente, los cuales no pudo estudiar y para los cuales no logró generar una habilidad que les hiciese frente.

Conclusiones

Ser conscientes nos obliga a autoconstruirnos persiguiendo un yo ideal. Esto resulta una tarea infinita no sólo por todas las discordias que surgen en la voluntad, sino porque la meta última, a saber, una humanidad enteramente dirigida por la razón, es un ideal regulativo que nunca podrá alcanzarse. Lo que podría ayudarnos a conducir mejor nuestra vida concreta es hacer explícito el yo ideal al que aspiramos, para no perdernos entre las diversas circunstancias que van surgiendo, ni dejarnos engañar por valores menos elevados que nos alejen de las metas últimas. También, me parece,

conviene saber sacar provecho de cada uno de los fracasos que experimentamos persiguiendo al yo ideal.

La expectativa en realidad no tiene límites concretos. Se puede ser racional o irracional con aquello que se espera, pero como tal podemos variarnos en la fantasía hasta límites insospechados. En el querer, aún en el querer correcto, esto es, cuando hemos puesto como meta un yo que se comporta de acuerdo con los valores que hemos aceptado como válidos, nuestra fantasía puede ir mucho más lejos de nuestras posibilidades. Como ya se ha dicho, la fenomenología tiene motivaciones socráticas, por lo que hay un llamado a conocerse a sí mismo. El yo no puede conocerse a sí mismo por completo, pues no sólo es su pasado (que se hunde y desdibuja), sino su expectativa, que es fantasía y que, en la persecución de un yo ideal, puede plantearse un proyecto que exceda sus capacidades. A la dificultad de conocer lo que hemos sido, por el hundimiento del pasado, se añade la dificultad de no tener plena certeza de si lo que proyectamos como meta, ese yo ideal, es verdaderamente asequible o excede nuestras capacidades. Por lo tanto, en la experiencia de la derrota o del fracaso confrontamos lo que somos, los límites de lo que podemos, en lugar de la mera fantasía de lo que queremos ser. La experiencia de la derrota y el fracaso, por ello, son base sólida para un ejercicio de autoconocimiento, ya que no somos lo que queremos, sino lo que podemos ser.

Referencias

- BERGMAN, W., & HOFFMANN, G. (1984). Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl. *Husserl Studies*, 1, 281–305.
- CAVALLARO, M. (2016). “Das „Problem“ der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls”, *Husserl Studies*, Springer Science+Business Media Dordrecht.
- DRUMMOND, J. J. (2010). “Self-Responsibility and Eudaimonia”. In: Mattens F., Jacobs H., Ierna C. (eds.) *Philosophy, Phenomenology, Sciences*. *Phaenomenologica* (Published Under the Auspices of the Husserl-Archives), vol. 200. Springer, Dordrecht.

- FERRER Santos, U. (2015). "Hábitos, carácter y personalidad en Husserl", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 6, e-ISSN: 1885-1088 en asociación con *Escritos de Filosofía*-Segunda Serie, Núm. 3, pp. 119-134.
- FERRER, U y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S, (2018). *La ética de Edmund Husserl*. Sevilla: Thémata.
- IRIBARNE, J. V. (2007). *De la ética a la metafísica*, Bogotá: San Pablo/Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.
- HUSSERL, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*, ed. Kern Iso, Nijhoff, La Haya.
- _____ (1987). "El espíritu común (Gemeingeist) I y II: introducción, notas y traducción de Cesar Moreno". *Thémata. Revista de Filosofía*, 4, 131-158.
- _____ (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914*, Husserliana, tomo XXVIII, ed. de Ullrich Melle, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2002). *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23*, Kluwer, Dordrecht.
- _____ (2004). *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE.
- _____ (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirián. México: FCE/UNAM.
- _____ (2005b). *Phantasy, image consciousness and memory (1898-1925)*. Dordrecht: Springer.
- _____ (2010). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo.
- _____ (2012). *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. Trad. Agustín Serrano de Haro. México: Anthropos.
- _____ (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Springer, Dordrecht.
- JACOBS, H. (2017). "¿Es la fenomenología una forma de vida? Husserl, reflexión fenomenológica y transformación de sí", en Medina Rendón V. (comp.), *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía social*, México: CEMIF.
- _____ (2014). "Becoming One's Own Person: On the Person and the Social in Husserl's Phenomenology". Recuperado el 25 de agosto del 2020 de https://www.academia.edu/39151934/Becoming_Ones_Own_Person_On_the_Person_and_the_Social_in_Husserls_Phenomenology.
- MARÍN Ávila, E. (2018). "Sobre la racionalidad del deber social. Reflexiones sobre el deber social con base en observaciones de Edmund Husserl y Adolf Reinach". En M. Crespo (comp.), *Filosofía trascendental, fenomenología y derecho natural*, Olms, Hildesheim, Alemania.

- MELLE, U. (1988), "Introducción del editor", en Husserl, E. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908-1914, Husserliana, tomo XXVIII, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- MENSCH, J. R. (1999). "Husserl's Concept of the Future". *Husserl Studies* 16, 41-64.
- MORAN, D. (2016). The Ego as Substrate of Habitualities: Edmund Husserl's Phenomenology of the Habitual Self. *Phenomenology and Mind*, (6), 24-39.
- PÉREZ Gatica, S. (2018). "The meaning and justification of the proposition "I am" in transcendental phenomenology: Toward the phenomenological grounding of a phenomenological principle". Conferencia presentada en la 49ª reunión anual del Husserl Circle.
- QUEPONS Ramírez, I. (2016). "Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl". *Diánoia*. Vol. 61. Núm. 76. México: UNAM.
- QUEPONS Ramírez, I. (2018). "Aprobación del valor, decisión y motivación racional: observaciones sobre la ética de Edmund Husserl". *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, año 16, número 30, 2018; pp. 117-132.
- ROSALES Meana, D. (2012). "'Yo puedo'. El acto libre como experiencia originaria de la ética", *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología). Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SÁNCHEZ Soberano, R. (2018). *Ensayos de fenomenología y ontología: Husserl, Heidegger, Levinas y Henry*. México: De La Salle.
- STEINBOCK, A (2017). "La sorpresa como emoción: entre el sobresalto y la humildad". *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*. Núm. 2. México: CEMIF.
- VENEBRA Muñoz, M. (2014). "El desplazamiento de la *epojé* fenomenológica en la estela de *Ideas I*". *Revista De Arqueología Histórica Argentina Y Latinoamericana*, (2), 195-214.



CUERPOS EN PANDEMIA EN EL PERÚ. REFLEXIONES DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY

Katherine Ivonee Mansilla Torres
Pontificia Universidad Católica de Perú
katimansillat@gmail.com

Resumen

Este artículo, de carácter interdisciplinario, toma conceptos y consideraciones metodológicas de Merleau-Ponty para analizar un tema de coyuntura: la vivencia social de la pandemia del COVID-19 en el Perú durante los primeros meses del año 2020. Planteamos que la situación vivida puede ser un motivo de reflexión sobre la contingencia de la historia y el comportamiento social desde la obra Merleau-Ponty. El texto se divide en tres partes: en la primera se analizan tres tipos de comportamiento social durante el confinamiento peruano, que permiten vislumbrar formas de convivencia injustas, arraigadas en nuestra estructura histórica. En la segunda parte se presenta el análisis *prerreflexivo* de la percepción, así como la idea de libertad e historia, en el diálogo que el autor sostiene con la filosofía de Sartre. Finalmente, consideramos retomar la perspectiva de la contingencia histórica merleauPontiana para mostrar nuevas lecturas sociales de lo vivido en la pandemia.

Palabras clave: Merleau-Ponty, historia, expresión, institución, contingencia.

Recepción: 4 de agosto, 2020. **Revisión:** 29 de octubre, 2020. **Aceptación:** 29 de diciembre, 2020.

BODIES OF THE PANDEMIC IN PERU. REFLECTIONS FROM MERLEAU-PONTY'S PHENOMENOLOGY

Katherine Ivonee Mansilla Torres
Pontificia Universidad Católica de Perú
katimansillat@gmail.com

Abstract

This article, of interdisciplinary character, takes into account concepts and methodological considerations from Merleau-Ponty, to analyze a current topic: the social experience of the COVID-19 pandemic in Peru during the first months of 2020. These events move us to reflect on the themes of contingency of history and collective behavior in Merleau-Ponty's work. The text is divided in three parts. The first part analyzes three types of social behavior during the Peruvian confinement, giving us a glimpse of unjust forms of coexistence rooted in our historical structure. The second part presents Merleau-Ponty's pre-reflective analysis of perception, as well as his ideas of freedom and history, as they appear in the dialogue he establishes with Sartre's philosophy. Finally, we consider adopting the perspective of Merleau-Ponty's historical contingency in order to show new social readings of what has been lived during the pandemic.

Keywords: Merleau-Ponty, history, expression, institution, contingency.

Received: August 4, 2020. **Revised:** October 29, 2020. **Accepted:** December 29, 2020.

Introducción

¿Puede la fenomenología de Merleau-Ponty ofrecernos un marco para reflexionar sobre la actual pandemia en el Perú? ¿Un acontecimiento, como la pandemia del COVID-19, puede ser motivo para pensar la contingencia histórica? Merleau-Ponty elabora una crítica a la filosofía del sobrevuelo (*survol*) y propone una fenomenología que se funda en la existencia (Merleau-Ponty, 1945, x). Esto significa comprender las experiencias perceptivas del *cuerpo propio*, para lo cual las categorías de sujeto y objeto se relativizan, permitiendo pensar el mundo en una relación sistémica o estructural entre el perceptor y lo percibido, cuya sinergia va produciendo diferentes tipos de interacción y significación. Para el filósofo francés, lo percibido y el perceptor están siempre puestos en un campo (*champ*) y forman con éste un sistema (Merleau-Ponty, 1945, 10), de tal modo que la descripción fenomenológica consistiría en dar cuenta de la producción de sentidos dados en los flujos temporales (actualidades, habitualidades) que, a su vez, se dan en la relación con los otros y las cosas.

Ahora bien, la filosofía de Merleau-Ponty no puede estudiarse sin considerar su contexto, puesto que las dos guerras mundiales que vivió el autor le permiten ampliar su reflexión del sistema perceptivo hacia el campo político y social. En su primer texto político –*La guerre a eu lieu* (1945)– Merleau-Ponty manifestaba que la guerra los invitaba a “poner en duda la historia ya hecha” (Merleau-Ponty, 1966, 169), y es por ello que propone ver la historia considerando tanto las violencias de las relaciones colectivas que se mantienen en el entramado anónimo, así como la contingencia de las elecciones políticas que toman los grupos en conflicto. La historia adquiere, para él, un significado o dirección que le dan los participantes a través de un proceso en el que la contingencia, como explica Spurling (2014, 101) se convierte en un patrón o un orden de significación. De este modo, pensar la historia como contingente supondrá distanciarse de una perspectiva de la teoría política de su tiempo, distante y objetivista.

En este texto buscamos dar continuidad a este ejercicio reflexivo trazado por el autor francés. *Mutatis mutandis*, saber cómo la pandemia, en tanto vivencia social y política, pone en duda la historia o los relatos históricos de los últimos años y nos permite apreciar la contingencia de nuestra historia. El texto se divide en tres partes. Primero, situándonos en el mundo cotidiano de la vida, describimos el comportamiento de la sociedad peruana, reconociendo frases o expresiones usadas tanto en los medios de comunicación como entre la población, que revelan sentidos de interacción colectiva ante una situación trágica y repentina como la pandemia. No es nuestro objetivo hacer una semiótica del discurso, pues lo que nos interesa es establecer las conexiones posibles entre las relaciones temporales y la fragmentación social que la pandemia revela. En la segunda parte, ayudados por la idea de historia de Merleau-Ponty, presentada a través de la discusión con Sartre, explicamos la situación vivida como una relación conflictual donde el pasado se hace presente, lo que permitiría que podamos prever situaciones políticas violentas y evitar una lectura pesimista de la historia. En la tercera parte, mostramos la orientación que establece Merleau-Ponty de la historia social, superando la lectura negativa de nuestra historia (como fracaso o tragedia), y revisándola desde la perspectiva contingente y el ejercicio de la misma como “deformación coherente”. Desde una apuesta fenomenológica merleauPontiana, la pandemia no sería un trágico bloqueo de la historia nacional, sino la posibilidad de significación, en otras palabras, una forma de escape y de producción de hallazgos históricos que vuelven al presente, exigiendo ser significativamente transformados.

§1. La pandemia en el Perú: expresiones en convivencia

Situándose en el ámbito prerreflexivo, Merleau-Ponty muestra cómo el cuerpo organiza y se orienta intersensorialmente al mundo sin borrar los elementos perceptivos del pasado, sino más bien ordenándolos en una experiencia presente, de tal modo que las percepciones pasadas aparecen transformadas ante una nueva situación. Para el fenomenólogo francés,

el cuerpo actúa en dos modalidades que él llama *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*. Mientras el cuerpo habitual funciona como un repositorio que garantiza y conserva los aprendizajes, el cuerpo actual retoma estos aprendizajes albergados en el cuerpo habitual y les da un nuevo sentido. El *cuerpo propio*, entonces, se mueve bajo una sinergia incesante entre el cuerpo habitual y el cuerpo actual para equilibrarse con las situaciones que el mundo les presenta. Entonces, “nuevas percepciones sustituyen a las percepciones antiguas e incluso nuevas emociones sustituyen a las de antaño, pero esa renovación sólo interesa al contenido de nuestra experiencia y no a su estructura, el tiempo impersonal continúa fluyendo, mientras que el tiempo personal está atado” (Merleau-Ponty, 1945, 98). Con ello, Merleau-Ponty revela que hay un estadio pre-personal o anónimo, que fundamenta toda experiencia perceptiva, en la que nuestros movimientos no son conscientes ni voluntarios pero se presentan de tal manera que actualizan, retoman (*reprise*) y continúan produciendo sentidos que nos permitan mantener un equilibrio con la situación. Escribe el autor:

En cuanto tengo unos “órganos de sentidos”, un “cuerpo”, unas funciones psíquicas comparables a las de los demás hombres, cada uno de los momentos de mi experiencia deja de ser una totalidad integrada, rigurosamente única, en donde los detalles sólo existirían en función del conjunto, me convierto en el lugar en el que se entrecruzan una multitud de “causalidades”. En cuanto habito un “mundo físico”, en el que se encuentran “estímulos” constantes y unas situaciones típicas —y no solamente el mundo histórico en el que las situaciones no son nunca comparables—, mi vida comporta unos ritmos que no tienen su *razón* en lo que he optado por ser sino que tienen su *condición* en el medio banal que me rodea (Merleau-Ponty, 1945, 99).

Así, Merleau-Ponty explica cómo el cuerpo humano entabla una comunicación con su entorno de manera pre-consciente, ya que el cuerpo es *intencionalidad operante*, es decir, actúa en el mundo antes de la reflexión y desde el movimiento. La percepción está propiciada por la intencionalidad motriz del *cuerpo propio* y supone movimientos que irán renovándose, tomando impulso en los movimientos anteriores, haciéndolos cada vez más complejos: un movimiento supondrá más adelante gestos y posteriormente palabras, en tanto expresiones de sentido. Por esta ra-

zón, para Merleau-Ponty, las percepciones son siempre incompletas, se mantienen abiertas a ser, otra vez, retomadas (*reprise*). Otra característica de este entramado anónimo es que se instituye colectivamente, no sólo tomo aprendizajes pasados, sino que esos aprendizajes o expresiones han sido instituidos por otros seres humanos que me han antecedido, esto es, un anonimato colectivo de comunicación intercorporal. En ese sentido, estamos delante de un tipo de filosofía que trata de “algo percibido, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, ‘comprender’ es captar de nuevo la intención total” (Merleau-Ponty 1945, xiii). Como plantea Whiteside, Merleau-Ponty se compromete con una reflexión radical sobre su propia vida prerreflexiva, fundacional, e ilustra complejamente el sentido originario, mostrando que tal sentido nunca es completo (Whiteside, 63), porque el cuerpo funda su existencia no en una integración de momentos temporales sucesivos, sino en un entrecruce de momentos y, al mismo tiempo, en una relación anónima con otros sujetos. Merleau-Ponty se sitúa en la prerreflexión, porque en ese plano no hay conocimiento, ni categorías, ni conceptos a partir de los cuales conducimos una comprensión del mundo, sino porque nos situamos en una experiencia existencial.

¿Cómo entender las relaciones sociales de un país, como el Perú, durante la pandemia? Tomando expresiones insistentemente usadas en la prensa y en las redes sociales, en el periodo del estado de emergencia peruano (que ha durado poco más de cien días) describimos una dinámica que muestra las producciones de sentido de una vivencia colectiva. De cierto modo, las expresiones revelan sentidos históricos comunes dispuestos a “equilibrarnos” con la situación, pero una vez “pro-puestos” en nuestro medio común, ellos dan origen a una siguiente expresión de lo vivido y a una nueva forma de articularnos o desarticularnos socialmente. Ha habido, pues, un comportamiento colectivo que, desde un trasfondo histórico y en un escenario de incertidumbre, ha actualizado ciertos conflictos sociales que se mantenían como tabú.

Conforme pasaban los días y resistíamos el confinamiento como medida de contención contra el COVID-19, fuimos acompañando la experiencia de la pandemia de distintos sustantivos que nos permiten profundizar en la situación. Si seguimos el hilo interpretativo que ofrece

Merleau-Ponty sobre la expresión, las dimensiones de nuestra vida no están separadas, sino entrelazadas en una *unidad viviente* cuyo lenguaje es el uso mismo que una sociedad hace de él. En la pandemia, lo sensible se dirige a los cuerpos anticipándonos una experiencia que se afirma como miedo o temor al contagio, a la soledad y a la muerte, porque no es solamente ser infectados por un virus lo que nos paraliza: el miedo convive con otros elementos históricos dispuestos en nuestra convivencia nacional. Elegimos tres momentos de este periodo porque nos remiten a una comprensión de nuestra historia.

1.1 La retórica de la guerra, cuerpos guerreros (primeras semanas)

El dieciséis de marzo, diez días después del primer caso confirmado de contagio, el gobierno peruano declara el estado de emergencia y el aislamiento social obligatorio a nivel nacional. Inmediatamente, los ministros elaboran planes de acción y decretos supremos de urgencia para contener la propagación del virus. Entre las medidas, el estado otorgó bonos económicos para las personas en situación de pobreza y pobreza extrema, bonos rurales y bonos para trabajadores independientes que vieron paralizados sus empleos. Los discursos del gobierno apelaban a la unidad del pueblo para combatir con inmediatez un mismo mal: el virus. Ejemplo de ello es el discurso pronunciado en Arequipa por la médica Pilar Mazzetti, elegida por el gobierno como miembro del comando COVID y luego Ministra de Salud:

Vamos al grano: esto es una guerra y es una guerra atípica, porque cada uno de los que está aquí sentado es un soldado y es un enemigo. Somos enemigo porque cada uno de los que está aquí sentado tiene la capacidad de pasarle el virus a los que están cerca, y somos los soldados porque también tenemos la capacidad de no pasar el virus. Por consiguiente, esta es una guerra atípica, es por eso que se funda un comando, porque ahora todos los de ESSALUD ya no somos de ESSALUD, somos los soldados de las fuerzas armadas de la salud. Estamos en una situación de guerra, el objetivo de un comando tiene que ser claro, salir de esta guerra con la menos

cantidad posible de personas perecidas, de peruanos fallecidos (...) Este es el momento de crecer, no de quejarnos, de ver qué cosa hemos hecho para sentirnos mejor (...) (Mazzetti, 2020).

La retórica de Mazzetti (*trending topic* de esas semanas) apela a la unión nacional en tiempos de guerra, donde existe un comando que ordena el país y ciudadanos que se convierten en soldados obedientes. Los ciudadanos se proponen acatar ese deber inmediatamente, pues quien no actúa bajo las consignas nacionales es un “traidor” a la patria, tal como sucede en los discursos bélicos. No hay enemigos políticos, no hay momento para la pluralidad de opiniones, no hay posibilidad de queja ni de crítica; hay un solo objetivo: vencer la enfermedad biológica. La primera línea de combatientes (enfermeros, médicos, personal de limpieza) son vitoreados por las noches como retribución de la ciudadanía temerosa de la muerte. Los ciudadanos se comportan como un cuerpo hierático y solemne para ser más fuertes: aplauden y muestra la bandera en los balcones como símbolo de unión colectiva, resisten el encierro, y por las noches entonan el himno nacional. Los ciudadanos –nostálgicos– juran obediencia en una aparente compañía militar con la que buscan ser ejemplo para la región latinoamericana. Pero esa apariencia se desvanece cuando se va mostrando que los ciudadanos de zonas urbanas y clase media son los que mejor se adaptan al teletrabajo y al encierro. La mayoría serán los soldados que –como explica Granados (2020)– deberán resistir también el hambre y la pobreza, y luego soportar el rechazo porque, víctimas del desempleo, se convertirán en “soldados desertores”, transformando el significado del confinamiento.

1.2 La evidencia de la crisis, cuerpos desnudos (semanas intermedias)

Sin haber pasado siquiera quince días del confinamiento, la unión nacional se fue desvaneciendo como emblema de un colectivo social y político unificado, especialmente en las regiones con mayor contagio. El 30 de

marzo, el presidente Martín Vizcarra expresaba: “un virus ha venido a desnudar nuestras deficiencias que teníamos como sociedad; un virus está logrando hacernos tener en cuenta (sic.) que todos no somos iguales”.¹ Los ciudadanos no podían mantenerse como un cuerpo majestuoso en lucha, porque ese cuerpo –parafraseando los versos del poeta César Vallejo en la *Rueda del Hambriento*– se encontraba solo y horrendo. La prensa insiste en decir que “la pandemia desnudaba al país”.² Los hechos desvelaban el mito del “milagro peruano” que algunos ciudadanos creyeron vivir durante estos años. En efecto, en los últimos diez años, el Perú ha tenido un crecimiento macroeconómico constante, si se observa su PBI, el año 2010, el crecimiento fue de 8.5 y, aunque fue menor desde el 2017, el Perú mantenía su PBI por encima del promedio de la región (BCR, 2020).³ Asimismo, el país había logrado reducir la pobreza monetaria en más del 21%, y la pobreza extrema se había reducido de 11.2% en el 2007 a 2.8% el 2018.⁴ Pero, durante el estado de emergencia, esas cifras macroeconómicas –aplaudidas durante años– se convertían en meras ilusiones. Al iniciar la pandemia, teníamos 5 ventiladores mecánicos por cada 100 mil habitantes, 100 camas UCI a nivel nacional y 12.8 médicos por 10 mil habitantes. En resumen, no estábamos preparados para soportar el pico de contagio del COVID-19, y muchos morirían. Por más planes inmediatos y decretos de urgencia, el peso de la historia caería como ancla sobre los cuerpos de los ciudadanos. Alberto Vergara, politólogo peruano, planteaba que

¹ Recuperado de: <https://www.prensa-latina.cu/index.php?o=rn&id=354093&SEO=covid19-desnudo-nuestras-deficiencias-afirma-presidente-de-peruIdeele>

² Por citar algunos ejemplos del periodismo en el uso de la frase “La pandemia desnuda...”. Véase el conversatorio organizado por Ojo Público sobre el comportamiento de los medios de comunicación en la pandemia (Recuperado de: <https://ojo-publico.com/1912/ojopublicopregunta-pandemia-desnuda-la-crisis-de-la-prensa>), noticias sobre la red de comunicación regional acerca de los centros de salud (Recuperado de: <https://www.rcrperu.com/pandemia-del-covid-19-desnuda-abandono-de-todos-los-centros-de-salud-del-pais-por-parte-del-ministerio-de-salud/>), comentario de Roger Merino sobre el libre mercado (Recuperado de: <https://revistaideele.com/ideele/content/la-pandemia-desnuda-al-libre-mercado-todo-para-los-ricos-“sálvese-quien-pueda”-para-los>)

³ PBI: variación porcentual 2010-2019. Recuperado de: <https://estadisticas.bcrp.gob.pe/estadisticas/series/anuales/resultados/PM04863AA/html/2010/2019/>

⁴ INEI, Evolución de la Pobreza Monetaria 2007-2018. Recuperado de: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1646/libro.pdf

La acumulación de políticas con una dirección sostenida es infrecuente; las herramientas para llegar a la sociedad son débiles y la avalancha de dinero llegado al Estado en los últimos años lo engordó, encareció y ayudó a la propagación de la corrupción. El sector salud es un caleidoscopio de todas estas ineficiencias. Durante las últimas dos décadas, el gasto peruano en salud ha sido de alrededor del 4% del PBI (Vergara, 2020).

La crisis o la desnudez revelaban carencias en diferentes aspectos de la coexistencia, el más preocupante: el colapso económico y la informalidad laboral. Al 30 de abril, 167 mil peruanos se habían registrado en zonas urbanas para retornar a sus ciudades de origen:⁵ migrantes de la sierra y la selva, que vinieron a Lima y que en la pandemia tenían paralizados sus trabajos, se organizaban, a través de las redes sociales, para retornar caminando hacia sus pueblos, arriesgándose al contagio.⁶ El país en crisis se veía obligado de distinguir y decidir sobre la marcha entre lo urgente y lo más urgente: por un lado, la demanda de las empresas para su reactivación en un contexto de pérdidas económicas y, por otro, la defensa de la salud de los trabajadores que no tienen accesos a servicios de salud y sus ingresos son bajos para considerar capacidad de ahorro en tiempos de crisis. Con el COVID-19 presente, la OIT estimó una pérdida de alrededor del 10.3% de horas de trabajo en la región, el aumento de la desocupación y el deterioro de la calidad de empleo (OIT, 2020, 7). El país, empobrecido y desnudo, descubre heridas aún abiertas: gran parte la población estaba siempre viviendo a tientas el futuro y buscaba las oportunidades en un contexto profundamente desigual.

⁵ Recuperado de: <https://www.nytimes.com/es/2020/04/30/espanol/america-latina/peru-virus-migracion-caminantes.html>

⁶ Mientras que el trabajo informal (72.4% de la población que trabaja) se veía fuertemente afectado, el trabajo formal se amparó en la ley de “suspensión perfecta” para congelar los sueldos de más de doscientos mil trabajadores. Cf. Recuperado de: <https://gestion.pe/economia/suspension-perfecta-mas-de-200000-trabajadores-fueron-afectados-por-la-suspension-perfecta-de-labores-segun-mtpe-noticia/#:~:text=M%C3%A1s%20de%20200%2C000%20trabajadores%20fueron%20afectados%20por%20la,de%20labores%2C%20seg%C3%BAn%20el%20MTPE>

1.3 Evidencia de una tragedia, cuerpos fragmentados (últimas semanas)

La pandemia agravó las desigualdades sociales históricamente presentes. Como Nugent sostiene:

En el Perú, como en varios otros países de la región, los servicios de salud y educación públicos en sentido estricto no son tales. Son servicios para pobres, pues se considera “normal” que el cuidado de la salud y el acceso a la educación sean privados. Lo que existe en la actualidad es una segregación *de facto* donde los servicios públicos están asociados con la pobreza más que con la protección de derechos y por lo tanto son considerados un “gasto social”. En general, las regulaciones normales de la vida social son las marcadas por una desigualdad prácticamente naturalizada (Nugent, 2020).

La pandemia ralentizó la economía, agravó las condiciones laborales, aumentó el desempleo, entre otras consecuencias que pusieron en vilo el trabajo y la vida. Pero, sobre todo, demostraba la naturalización de desigualdades estructurales, la segregación y las injusticias que se han convertido en características de la estructura republicana, *ad portas* del bicentenario. Se exige la “reinención” del mercado como si la crisis pudiese sobre el tapete la necesidad de respuestas automáticas para activar la economía, en lugar de la revisión y transformación de modelos políticos que originan desigualdades sociales. Cerca de cumplir los cien días del confinamiento, aparece entonces un nuevo término: tragedia. Se empezó a expresar un impulso doloroso y tanático porque, además de soportar el pico de muertes, el encierro y el desempleo, se sufría por ser un país que no se adecuaba al ideal de un estado que progresa con justicia. En ese sentido, la catástrofe del COVID-19 empezaba a develar vacíos del ideal democrático: como sucedió en el auge del guano (1845-1866) o del caucho (1885-1915), la bonanza económica producida por actividades extractivas de minerales no ha conducido a la consolidación de un estado y, menos aún, a poner atención especial a las brechas económicas y sociales.

Resulta interesante evaluar el sentido de la tragedia desde diferentes miradas, o las razones de su enunciación. Es trágico porque el ciudadano

común percibe el egoísmo de un modelo capitalista que sólo lucra con la salud, como los precios establecidos por laboratorios, farmacias y clínicas privadas, a las que ni siquiera el estado ha podido controlar;⁷ es trágico porque las comunidades amazónicas denuncian “genocidio” por el abandono al que estuvieron expuestas y reclaman sincerar los registros que no los cuentan (FILAC, 2020);⁸ es trágico porque desde el día uno de la pandemia se hizo evidente el comportamiento corrupto y mezquino de gobernadores regionales y locales que, luego de recibir del gobierno central millones de soles para asegurar la calidad de vida durante el confinamiento, cometieron peculado y otros actos de malversación (Ojo Público, 2020).

Al 5 de julio, con más de cien días de confinamiento y con 10 589 muertos, el Perú acaba su encierro. Los ciudadanos iniciaron el confinamiento enfrentando a la enfermedad como destacamentos beligerantes, luego sinceraron (o desnudaron) su realidad, reconociendo el arraigo de estructuras sociales injustas y, finalmente, percibían su situación quebrados y divididos. Por un lado, las comunidades indígenas, por otro, los que viven en zonas urbanas; los desempleados y las familias con poder económico; los grupos legislativos con intereses personalistas contrapuestos a las agendas personalistas del ejecutivo. Así, los ciudadanos sienten estar viviendo un tiempo absurdo porque el modelo ideal del Estado no responde al control que se requiere. Si esta crisis no nos interpela hacia una lectura profunda que permita dudar del ideal de Estado en el que estamos enfocados, terminamos en la negación y en la resignación que nos hunde en el caos y la barbarie. Habría que pensar, primero, si este último sentido catastrófico está alimentado de ciertas idealizaciones sobre lo que un Estado debería ser. Es pertinente retomar ese pasado próximo del “milagro económico” y reconocer que ha sido construido

⁷ Luego de que las clínicas hayan estado cobrando más de diez mil soles diarios por atención de COVID y el presidente haya lanzado un ultimátum de regulación de tarifas (<https://www.filac.org/wp/comunicacion/actualidad-indigena/desatendida-y-desinformada-la-tragedia-sanitaria-en-la-amazonia-peruana/>), el 30 de junio se terminó de negociar una tarifa plana que asciende a cuarenta mil soles por los catorce días que podría pasar un paciente en la Unidad de Cuidados Intensivos.

⁸ Diana Ananco usa la metáfora de “la venganza de Iwa” en referencia a las medidas estatales que sólo han propiciado mayor contagio y más muertes (Ananco, 2020), razón por la que termina percibiendo la situación como un exterminio deliberado.

sobre una relación inerte con el pasado, pues los gobiernos de turno han entendido el desarrollo de país bajo la clave meramente económica y la reforma del Estado democrático bajo una perspectiva capitalista que no ha articulado los sucesos de la historia. Como sugiere Frisancho en su respuesta al análisis de Vergara:

La receta siempre termina siendo adecuar el objeto a aquella idealización, por ejemplo “fortaleciendo las instituciones” para hacerlas más inclusivas, como si la exclusión no fuera precisamente lo que define, por razones históricas, nuestro orden institucional, o como si excluir no fuera lo que nuestras instituciones hacen desde sus fundamentos, o como si fuera verosímil el proyecto de fundar una institucionalidad inclusiva sobre la base de este orden social y económico, definido a lo largo de toda su historia por la dominación y la explotación de poblaciones enteras a las que se les niega carta de ciudadanía (Frisancho, 2020).

Debe hacerse notar el peligro de acabar este periodo histórico desde una narración de la tragedia, pues no sólo no aporta ningún elemento de construcción política sino que polariza las relaciones sociales. La idea de historia de Merleau-Ponty ofrece luces para una reinterpretación de la tragedia, tomando en cuenta sus ideas sobre la libertad y la historia.

§2. Merleau-Ponty: perspectiva histórica para comprender la “tragedia”

¿Qué aprendizajes ofrece esta vivencia histórica? Merleau-Ponty explica que, si en el ámbito de la percepción se pierde el equilibrio con el mundo, el esquema corporal organiza intersensorialmente sus elementos para encontrar nuevamente ese equilibrio. El cuerpo, afectado por lo sensible, no huye de su situación, al contrario, se hunde en ella, en lo profundo, para hallar un nuevo sentido que pueda configurar en él su existencia posible. Cuando el cuerpo no encuentra ese equilibrio, se enferma, se bifurca, se escinde, colapsa. Esto permite pensar que el cuerpo no inventa o niega las condiciones de su situación, sino modula los elementos que se encuentran en el campo perceptivo.

Esta perspectiva sistémica está relacionada a la definición de libertad que Merleau-Ponty elabora en debate con el existencialismo sartreano. Para Sartre, el sujeto vive en el presente, y desde ahí niega su pasado y rechaza ser determinado o encasillado por sus vivencias anteriores que –en tanto pasadas– ya no pueden ser cambiadas. Sartre piensa que el presente es la forma privilegiada de temporalidad, pues la conciencia es “presencia” y, por lo tanto, fuga de sí misma que se proyecta a la plenitud del tiempo futuro (Sartre, 62). Sartre plantea que la libertad es “el ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego” y “la conciencia se vive a sí misma de modo continuo como nihilización de su ser pasado” (Sartre, 63). Así, la conciencia escapa de toda forma de determinismo: ella es libre porque evade sus circunstancias. Por ello, el autor propone una estructura existencial fundada en la libertad como nihilizadora, esto significa que las elecciones se toman en la facticidad (lo dado) pero a la luz de proyectos más amplios, más allá de circunstancias particulares o limitaciones propias. Lo dado sólo tiene forma de aparente determinación, lo dado no nos limita, sino que tiene sentido a través de nuestros proyectos. Como explica Barbaras, para Sartre, ni los motivos ni los móviles condicionan la libertad, todo lo contrario, es la libertad que eligiendo da sentido a la facticidad desde un trasfondo situado (Barbaras, 13).

Merleau-Ponty piensa que el flujo anónimo permite comprender que los seres humanos no vivimos en una relación causal con las cosas del mundo, pero tampoco –como piensa Sartre– que las motivaciones o el pasado sólo tienen sentido desde un proyecto de libertad negadora. El flujo anónimo, en la medida que se retoma a sí mismo, no se separa del pasado, sino lo reinterpreta. En otras palabras, para Merleau-Ponty, las elecciones no son originariamente libres (nihilizantes), porque ellas forman parte de un campo de significados que se va ampliando y articulando progresivamente y en relación con otros (Merleau-Ponty, 1945, 504). En el ejemplo sartreano de la montaña (Sartre, 497), Merleau-Ponty piensa que el sujeto se ve en una situación donde aparecen estructuras pre-dadas, donde las intenciones no son decisivas, pero afectan mi relación con la situación vivida. La fatiga, por ejemplo, expresa un sentido de mi relación con el mundo. Si bien Sartre podría insistir que uno sigue siendo libre porque la libertad le

da sentido a la fatiga, Merleau-Ponty prefiere pensar en el significado que antecede a nuestra libertad: me identifico con la experiencia dándole un sentido, considero mi fatiga o mi dolor como parte de mi situación para expresar o transformar la situación vivida en algo distinto. Hall sugiere que podríamos pensar que, así como para Sartre estamos condenados a la libertad, podría decirse —en paralelo— que para Merleau-Ponty estaríamos condenados al significado (Hall, 193).

Hemos dicho que el cuerpo actual toma aquello que conserva el cuerpo habitual y lo transforma. Así también, la elección libre se apoya sobre la experiencia vivida no negándola sino dándole un tratamiento que sea acorde con la situación. La consecuencia de la postura merleauPontiana difiere, entonces, de lo propuesto por Sartre. Para él, los sujetos que trepan la montaña tienen proyectos distintos en los cuales el futuro domina, en función de una cierta posición existencial. Para Merleau-Ponty, a pesar de que haya proyectos individuales, no dependen de una cierta venida del futuro hacia el presente, sino de la evaluación que se realiza en función de su pasado. En otras palabras, el pasado es el punto de apoyo de la decisión del presente que se proyecta a un porvenir. Para Sartre, la libertad se define en cada instante de nuestra existencia y, por lo tanto, las conductas humanas no pueden predecirse; para Merleau-Ponty, las conductas humanas no son predecibles, pero sí se puede hablar de probabilidades y estadísticas, y de transformaciones posibles, observando detenidamente las formas que tenemos de retomar lo sedimentado (Merleau-Ponty, 1945, 513).

La comprensión de la libertad tiene consecuencias importantes para la perspectiva de lo social. Para Sartre, las condiciones sociales se dan a través de la elección, las condiciones “se superan” teniendo un sentido para mí. Así, por ejemplo, un obrero en situación de pobreza podría abandonarse a su situación en tanto no actúa en ella y vive en la determinación. Pero si este sujeto se llega a concebir como parte de un futuro posible (una situación en la que las desigualdades no existen), el obrero podría decidir rebelarse ante su situación. Entonces, el obrero niega su pasado y elige actuar de una manera explícita y revolucionaria (Sartre, pp. 471, 479, 527 y 578). Merleau-Ponty objetaría: estamos

en una situación de coexistencia y la libertad no se concibe desde una individualización radical subjetiva. Lo que ve el trabajador no es “su conciencia de clase”, sino que él se encuentra en una situación de pobreza con muy pocas vías de cambio. Sin embargo, este trabajador observa que obreros de otra región han conseguido mejoras en sus condiciones laborales. El obrero en cuestión reconoce una comunicación lateral (con esos otros), y toma esa vía como probable, como parte de un proyecto de coexistencia que, en tanto tal, no puede tener claridad en el fin que esto conlleva, pero elige darle continuidad a esa experiencia que lo abre a un futuro posible (Merleau-Ponty, 1945, 505). Según Merleau-Ponty, la libertad no niega la situación sino la transforma en un punto de apoyo para su reevaluación, así pues, la elección está expresando una relación que busca reformular los modos de significación (*reprise*) anteriormente sedimentados, de tal modo que dicha significación se construye en una relación comunicativa que Merleau-Ponty denomina “universal lateral”. De ahí que afirme que “la vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos” (Merleau-Ponty, 1960, 135).

De ello se desprende también la crítica de Merleau-Ponty a la idea de historia de Sartre. En *Aventuras de la Dialéctica*, Merleau-Ponty señala que la concepción de Sartre sobre la historia presente en *Los comunistas y la paz* lo acerca al *cogito* cartesiano. Según Merleau-Ponty, Sartre se coloca a favor de los desfavorecidos (los obreros) sin que esta elección haya sido construida es una relación comunicativa con los otros, sino tan sólo desde los principios del mismo Sartre:

La historia ya no es para Sartre, como lo era para Marx, ese medio mixto, ni cosas ni personas, donde las intenciones se amortiguan, se transforman, mueren, pero algunas veces también renacen y se exasperan, se anudan entre sí, se multiplican con las otras, sino que está hecha de intenciones virtuosas y está hecha además de aceptaciones que valen como actos (Merleau-Ponty, 1955, p. 183).

Para Merleau-Ponty, el error de Sartre es excluir la dialéctica de la historia (Merleau-Ponty, 1955, p. 185). Sartre no se percata que la acción política no puede ser una “responsabilidad moral inmediata” porque la

historia escapa a la moral, en tanto que la acción reorganiza lo establecido y transforma el propósito inicial (*reprise*). Merleau-Ponty piensa que la racionalidad histórica es abierta y sin garantías sobre las elecciones que se toman sobre el futuro, pues la historia no tiene “un” sentido, tiene sentido:

La historia tiene sentido, pero no es un puro desarrollo de la idea: su sentido lo constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos. Y la comprensión histórica que revela la existencia de una interioridad histórica nos deja sin embargo en presencia de la historia empírica, con su espesor y sus azares, sin subordinarla a ninguna razón oculta (Merleau-Ponty, 1955, p. 28).

Por esta razón, opuesto Sartre, la praxis merleauPontiana sería una acción elegida, que implica rupturas y discontinuidades en la historia, una *praxis* que no puede hacer de su pasado –como dice Lefort– “tabula rasa” (Lefort, 76), sino que al mismo tiempo que toma distancia de las acciones pasadas, les debe el poder de haber ido más allá. Según Merleau-Ponty, la experiencia histórica se caracteriza por ir en modo de bucle: se funda en la experiencia pretérita para dar sentido al acontecimiento vivido, reconfigura el sentido tomando lo ya sedimentado para proyectarse al futuro. Así también, esta experiencia histórica reside en el carácter lateral que le brinda las relaciones con los otros. Por todo ello, la historia no tiene un sentido, simplemente, “tiene sentido”. Podría decirse que la propuesta de Merleau-Ponty plantea la historicidad como despliegue, en una dinámica de reorganizaciones sociales. En otras palabras, Merleau-Ponty permite pensar en lecturas históricas provisionales de las lógicas de una sociedad (Whiteside, 113), para lo cual los seres sumamos son quienes hacen la historia, retienen significados y, al mismo tiempo, se inclinan por elecciones que en el futuro resolverían situaciones que el pasado reclama.

Merleau-Ponty revela así la historia como contingente: el acontecimiento puede ser instituyente, pero también se cristaliza, se repite y se olvida, lo sedimentado se retoma, se transforma o se reactualiza en tanto nace de su prehistoria (Merleau-Ponty, 2012, p. 33). Para el fenomenólogo, entre

el acontecimiento y lo sedimentado se forma una brecha, un hiato (*écart*), que también se vincula con la lateralidad o la desviación, porque señala la continuidad de un nuevo acontecimiento y no su coincidencia. Esto significa que el acontecimiento no se produce directamente, sino que se instituye, abriendo una brecha en el campo perceptivo. Tal como sucede con la expresión que se aparta de su marco referencial lingüístico predado, lo modifica, lo explicita y lo transforma (Waldenfels, 1998, p. 331), así también la *praxis* retoma los movimientos anteriores y los metamorfosea, haciendo posible “otro campo”, como si se tratase de una “deformación coherente”.

El tiempo trágico, evocado en el periodo de encierro del COVID-19, revelaba un sistema incapaz de reconocerse con un futuro posible, que de alguna manera corre el riesgo de concluir en resignación o en desinterés del ejercicio de la libertad. Tampoco se trata de negar la situación o el pasado para elegir desde un proyecto futuro el país que queremos ser. Si seguimos la línea que nos traza Merleau-Ponty, reconocemos una historia que resguardaba alternativas posibles o “deformaciones coherentes” de los sentidos instituidos. La pandemia nos ha permitido recordar, una vez más, que la narración “oficial” del auge y el milagro económico son tan sólo un mito que se repite desde discursos hegemónicos, que buscan ocultar desigualdades económicas, sociales y culturales. La pandemia podría ser vista como un momento de sinceramiento pues, en tanto es una situación de incertidumbre, nos permite atender a la historicidad y a una posible transformación social. En los 100 días de encierro, hemos descrito cómo el sentido de la experiencia cambia en semanas, se reconfigura en días, acoge y adapta significaciones colectivas, retoma comportamientos pasados, propone futuros posibles. La experiencia de la pandemia aparece, pues, como una tragedia de múltiples dimensiones, plurisignificante e inacabada, y en cada enunciación engendra el deseo de sobreponerse a ella.

§3. Hundirse en la tragedia para apreciar la contingencia

En “L’homme et la adversité”, Merleau-Ponty presenta dos lecturas de la contingencia. Una primera que se identifica con la adversidad y la desesperanza (y en la que ubicaríamos una lectura meramente trágica de la pandemia). Aquí, “no se trata más que de una especie de inercia, de una resistencia pasiva, de un desfallecimiento del sentido —de una *adversidad* anónima” (Merleau-Ponty, 1964, 391). Una segunda lectura no implicaría verla como la superación espontánea, que nace de la experiencia de lo heredado históricamente (Sartre). Para Merleau-Ponty, pensar en el carácter contingente de la historia significa comprender las posibilidades de “deformación coherente” que realizan los seres humanos que componen el entramado social. Dicha contingencia supone elecciones como respuestas de reconfiguración del pasado, pero esto no significa la resolución total del mismo o la garantía de adecuación absoluta para un mejor futuro social. La contingencia histórica devela que las acciones que tomamos para transformar nuestra historia son apuestas sin fianza, significa reconocernos en el flujo de la historia, en un lugar específico, formando parte de grupos sociales específicos con los que interactuamos políticamente, razón por la cual toda elección es siempre susceptible de cambio. La idea de contingencia histórica de Merleau-Ponty no es adversidad, pero tampoco es garantía o acción creadora (nihilización), sino posibilidad de acción que se comunica con lo sedimentado. El autor manifiesta:

El hombre es absolutamente distinto de las especies animales, pero precisamente porque no tiene ningún pertrechamiento especial y es el lugar de la contingencia, a veces bajo la forma de una especie de milagro, en el sentido de *milagro griego* por ejemplo, a veces bajo la de una adversidad sin intenciones. Nuestro propio tiempo está lejos de poder explicar al hombre por lo que de superior hay en él, tanto como por lo que hay de inferior (...) El hombre que es admirable no es este fantasma, es el que, instalado en su cuerpo frágil, con un lenguaje del que ha hecho uso tantas veces, en una historia titubeante, se reúne y comienza a ver, a comprender, a significar (Merleau-Ponty, 1964, 391).

Merleau-Ponty es consciente que la contingencia histórica genera miedo y que pareciera inhumano vivir en tal incertidumbre (Merleau-Ponty, 1964, 396), de ahí que se busque –ingenuamente– modelos de desarrollo generalizables o acuerdos nacionales que puedan concretarse y calendarizarse. Pero la contingencia es propia de la historia humana, porque resulta siendo una perspectiva que plantea el *champ ouvert* de la historia, la transformación o desviación (*écart*) que propician los acontecimientos; no aceptarla expone no entender realmente lo histórico como elemento central de nuestra vida prerreflexiva colectiva. Así también, tomar en cuenta la contingencia nos advierte de situaciones que podrían tener elecciones contradictorias. Así, por ejemplo, una elección política durante la pandemia podría haberse percibido como positiva para algunos grupos sociales pero negativa para otros. Como explica Revault, la praxis política puede ser una evidencia problemática y no apodíctica (Revault, 2001, 74), pues como *praxis* se mantiene abierta a cambios y transformaciones posibles, así como a nuevas comprensiones del poder, una vez dispuesto en el campo de discusión se promueve su propia reconfiguración. En síntesis, la contingencia de la historia nos muestra que no observamos el pasado, lo vivimos, lo actualizamos, reconstruyendo un horizonte de decisiones y acciones colectivas (Merleau-Ponty, 1955, 16).

Resumiendo, la contingencia nos pone en la conciencia del conflicto de posiciones en un mundo en el cual las opciones pueden llegar a ser antagónicas. La historia humana es contingente así como la praxis política porque ambas son manifestaciones de sentido que se elaboran en el medio común, en el que la vida anónima fluye y se confronta de dos modos: a nivel histórico (vertical) con lo sedimentado en el pasado y, al mismo tiempo, a nivel lateral (horizontal) con los otros grupos sociales del espacio político común, en el que existen grupos en conflicto. En ese sentido, la contingencia advierte que podemos tener diversas perspectivas sobre lo histórico; pero en ningún caso garantía sobre el futuro. Comentando la obra de Max Weber, Merleau-Ponty escribe:

Nuestra relación con la historia no es entonces solamente la relación de entendimiento, la del espectador y del espectáculo. No seríamos los espectadores si no

estuviésemos comprometidos con el pasado, y la acción no sería grave si no concluyera toda la empresa del pasado y no le diese al drama su último acto (Merleau-Ponty, 1955, 20).

Los seres humanos somos históricos porque asumimos nuestras interpretaciones como revelaciones de una realidad que vamos corroborando y a la que le vamos encontrando consistencia. Por esta razón, las interpretaciones históricas no puedes ser tomadas como esencias, sino tan sólo como “ilustraciones provisionarias” con referencia al pasado (Merleau-Ponty, 1955, pp. 22, 31).

Ahora bien, si vemos la “tragedia” como el sentido dado a la vivencia de la pandemia, debemos reconocer que éste ha sido precedido por “crisis” y “guerra”. Tomemos esos sentidos como “ilustraciones provisionarias” de nuestra historia. De ese modo, vemos que el sentido trágico es un momento revelador de la contingencia. No solamente nos muestra el vértigo, al ubicarnos próximos a la muerte y sumergirnos en el dolor, sino también activa una serie de heridas históricas ocasionadas por confrontaciones sociales: ricos-pobres, indígenas-mestizos, cholos-blancos, campo-ciudad, discurso oficial-discurso subalterno, etc. Todas ellas son confrontaciones aparentemente imposibles de reconciliar. Sobre la “crisis” revela que el mito del “milagro peruano” es una figura de periodos de apogeo (el auge del guano, del caucho, el boom minero, etc.) que vuelve cada cierto tiempo con otro ropaje y que nos advierte de visiones parciales del desarrollo que no han logrado convertirse en vivencias de un futuro posible para todos. Todos estos mitos han sido desinflados por hechos históricos no previstos (por ejemplo, Guerra con Chile, la pandemia) y que frustraron el crecimiento de nuestra estima nacional. La guerra es otra figura, mucho más cercana, porque nos recuerda el conflicto armado interno, donde prevalecía entre los ciudadanos una mirada de menosprecio: vernos entre nosotros como potenciales enemigos. Incluso, podemos ir más atrás y recordar prolongados periodos de los gobiernos militares donde la ideas de orden y fuerza se han instituido como formas de relación entre nosotros, estableciendo una relación de poder tutelar y autoritaria, ajena al sentido democrático. Todas las figu-

ras desvelan, por lo tanto, no sólo momentos históricos sino sentidos instaurados en nuestro comportamiento ciudadano y en nuestras relaciones políticas.

Acercarnos a la literatura nos permite pensar en ciudadanías fragmentadas. Julio Ortega, en su novela *Adiós Ayacucho*, cuenta cómo Alfonso Cánepa, un campesino ayacuchano torturado, mutilado y quemado por policías, viene a Lima a recuperar su cadáver y reclamarle al presidente Belaunde que le devuelva sus huesos como símbolo de dignidad y reparación de su injusta muerte. En su viaje a Lima, Cánepa se encuentra con diferentes personas (antropólogos, periodistas, policías, senderistas, narcotraficantes) que asumen como natural ver y hablar con un fantasma al que le faltan partes de su cuerpo. Los otros personajes, de algún u otro modo, insisten en dominarlo (se burlan de él, quieren volver a enterrarlo, o venderlo), ello –tal vez– porque sea la mejor forma de olvidar la injusticia o mantener una verdad a medias, que no ha sido discutida y confrontada con otras narraciones sobre la violencia. En algunas de estas luchas por continuar su camino, Alfonso Cánepa piensa: “¡Qué país, este, el nuestro! Nos paren como un milagro histórico y nos entierran como una tragedia mundial; entre tanto, inexplicablemente nos apalean sin tregua” (Ortega, 2018, 37).

El cuerpo mutilado es una figura que aparece en tiempos de crisis en el discurso nacional peruano y, sutilmente, se camufla en tiempos de auge, en los que también está presente el discurso del “milagro de la historia”. Vivimos históricamente entre la tragedia y el mito. No es mera coincidencia que las narraciones peruanas estén llenas de cuerpos abandonados o fragmentados. Así, por ejemplo, en el periodo de la conquista, se expande el antiguo mito del *Inkarri*. El inca fue engañado por los españoles y éstos cortaron su cuerpo y enterraron las partes en diferentes lugares del Perú, se piensa que algún día el inca volverá para la unificación. En la lucha por la Independencia, la muerte de Túpac Amaru II, como nos explica Flores Galindo (1994) nos devuelve al mito del *Inkarri*. La novela de Ortega refiere a esos mitos antecesores, ahora en el cuerpo de Cánepa, que representa el mosaico de injusticias y desigualdades históricas en el conflicto armado interno y que exige

dignidad. Hoy, en pandemia aparece en los discursos, nuevamente, la figura de la ciudadanía fragmentada, cuerpos heridos que no han sido dignamente cuidados. Pero, a diferencia de las veces anteriores, no es un inca, ni un descendiente; es un país cansado de ser herido, que se ve a sí mismo produciéndose las heridas. Ello, tal vez, podría propiciar la posibilidad de saberse necesitado de recuperarse a sí mismo, de tener un futuro posible para todos. En esta pandemia, hemos perdido a más de diez mil personas, por la incapacidad de construir un Estado que asegure un sistema integral y universal de salud. Tal vez lo que expresa Alfonso Cánepa pueda ser el emblema de un grito colectivo que quiere dejar que esta historia nacional sea una farsa que retorna tantas veces. Luego de ser enterrado, Cánepa cuenta:

Pero tenía que salir de allí. Y empecé a remover las piedras, y poquito a poco, precisamente porque solo tengo medio cuerpo conmigo, pude deslizarme y escabullirme, rodar un poco y levantarme junto al árbol quemado del caminito. He trepado despacio la ladera, y desde la cima vi el pueblo, abajo, oscuro y rojo, y sentí una pena larga, tranquila. “Óyeme, policía”, grité, aunque me salía un ronquidito más bien desagradable como de gato mojado. Para practicar, repetí mis gritos. “Óyeme, Belaunde”, grité. “Devuélveme mi cuerpo. ¿Dónde has escondido mis huesecitos?”. Y lloré. (Ortega, 2018, 20).

La fenomenología merleauPontiana nos da la posibilidad de regresar a interpretaciones históricas y actuales, no desde una visión catastrófica y sin salida, como se anuncia con la tragedia de la pandemia; sino desde una perspectiva contingente de la historia, con la cual podemos pensar en esta situación como si se tratase de una invitación a realizar posibles “deformaciones coherentes” en la que nos reconocemos como actores comprometidos con un pasado que nos interpela, que reclama que le “devolvamos los huesos”, que enterremos dignamente o resolvamos los reclamos del pasado en la institución de nuevos acontecimientos políticos, o –como el mismo Merleau-Ponty manifiesta– si tal vez podamos concluir con alguna empresa del pasado que debe actualizarse.

§4. A modo de conclusión

Merleau-Ponty piensa la historia como la interpretación de los acontecimientos del pasado que se explicitan en el presente, y que el autor suele pensar con el término “continuación” (*reprise*). Desde esta perspectiva, la historia es la descripción de la comunicación interhumana, donde los individuos encuentran situaciones políticas, sociales y económicas, donde hallan similitudes y diferencias con su pasado. Pero esos sujetos tienen la capacidad de transformar estas situaciones y darles un nuevo sentido. En esa dirección, Merleau-Ponty propone una lectura prerreflexiva de la historia: el pasado se manifiesta en el presente como proyección al futuro posible. Ambas características de la historia nos llevan a pensar que ni los momentos temporales ni los órdenes de la existencia pueden verse por separado, sino en conjunto, produciendo la historia. Consideramos la perspectiva de Merleau-Ponty para reconocer comportamientos y modos de relación social durante la pandemia que nos vinculen con nuestra historia nacional. Cada momento nos permite reconocer una comunicación profunda con nuestro pasado nacional (nuestra historia de violencia, segregación y desigualdad). Así pues, hemos mostrado que los sentidos de la pandemia nacen de un fondo histórico estructural que se activa en una situación de crisis y temor con un pasado que guarda y reclama recomposición de ciertas injusticias. La pandemia nos habla una vez más de cuerpos fragmentados. He querido explicar este significado no como un fracaso social, sino como la posibilidad de reconciliación con ciertos hechos históricos que nos motiven a cambiar el cauce de los acontecimientos.

Reviso este texto los primeros días del 2021. La pandemia no ha terminado. El país ha pasado por una severa crisis política, a tal punto de llegar a tener tres presidentes de la república en una semana, la mayor crisis democrática de los últimos veinte años. Los sentidos de la pandemia se siguen entretejiendo y configurándose en otros nuevos. Este texto ha buscado ser una aproximación preliminar de cómo la vivencia refiere a una historia colectiva aún pendiente de ser reparada. Y, sin embargo, una lectura inacabada de la propia historia, como contingente, propicia tanto su desvelamiento como su apuesta por la justicia.

Referencias

- ANANCO, Diana. 2020. “La venganza de los Iwa” de hoy. <https://literaturamazonica.lamula.pe/2020/06/18/la-venganza-de-los-iwa-de-hoy/isabelita/?fbclid=IwAR2Do2NsgYqysUkHVG->
- BARBARAS, Renaud. “Introduction”. En: Barbaras, R: *Sartre: désir et liberté*. París: PUF, 2005.
- FILAC, 2020. Desatendida y desinformada. La tragedia sanitaria en la Amazonía peruana. <https://www.filac.org/wp/comunicacion/actualidad-indigena/desatendida-y-desinformada-la-tragedia-sanitaria-en-la-amazonia-peruana/>
- FLORES Galindo, Alberto. 1994. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima: Nuevo Horizonte.
- FRISANCHO, Jorge. 2020. El falso Aleph de Alberto Vergara. <http://www.noticiasserp.com/opinion/el-falso-aleph-de-alberto-vergara>
- GRANADOS, Carla. 2020. “Soldados” o “Enemigos”: la militarización del lenguaje frente a la pandemia y el comportamiento ciudadano. <http://www.noticiasserp.com/opinion/soldados-o-enemigos-la-militarizacion-del-lenguaje-frente-la-pandemia-y-el-comportamiento>
- HALL, Ronald. “Freedom: Merleau-Ponty’s Critique of Sartre” En: *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, editado por Jon Stewart, 187-196. Evanston-Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- INEI. 2020. Informe Técnico: Situación del Mercado Laboral en Lima Metropolitana. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/boletines/05-informe-tecnico-n05_mercado-laboral-feb-mar-abr.2020.pdf
- LEFORT, Claude. *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- MAZZETI, Pilar. 2020. Estamos en guerra y el enemigo se llama: COVID-19. Discurso del 10 de abril de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=N-IZYrFWej4>
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1996. *Sens et non sens*. París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1955. *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1960. *Signes*. París: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2012. *La institución. La pasividad*. Traducción de Mariana Larison. Barcelona: Anthropos.
- NUGENT, Guillermo. 2020. “La epidemia y el tiempo inminente”. En: Quehacer, Núm. 5. <http://revistaquehacer.pe/n5> (Consultado el 25 de junio de 2020).
- OIT, 2020. Coyuntura Laboral en América Latina y el Caribe (Núm. 22): El trabajo en tiempos de pandemia: desafíos frente a la enfermedad por coronavirus

- (COVID-19). https://www.ilo.org/santiago/publicaciones/coyuntura-laboral-américa-latina-caribe/WCMS_745573/lang--es/index.htm
- OJO Público. 2020. Coronavirus en regiones: investigan malos manejos en canastas familiares y escasa ejecución de fondos. <https://ojo-publico.com/1748/covid-19-en-regiones-investigacion-malos-manejos-en-entrega-de-canastas>
- ORTEGA, Julio. 2018. *Adiós Ayacucho*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et néant*. París: Gallimard, 1943.
- REVAULT d'Allonnes, Myriam. 2001. *Merleau-Ponty. La Chair du politique*. Paris: Éditions Michalon.
- SPURLING, Laurie, *Phenomenologie and the social world. The philosophy of Merleau-Ponty and its relation with the social science*. New York: Routledge, 2014.
- VERGARA, Alberto. 2020. La crisis del Covid como Aleph peruano. <https://ciup.up.edu.pe/analisis/la-crisis-covid-19-como-aleph-peruano/>
- WALDENFELS, Bernhard. "Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty" (pp. 331-48). En: Merleau-Ponty: *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. París: PUF, 1998.
- WHITESIDE, Kerry H. *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.



Miscelánea

Notas



LA FENOMENOLOGÍA EN MÉXICO SEGÚN LEOPOLDO ZEA

Héctor Aparicio
Universidad Autónoma Metropolitana
h.r.aparicio.s@gmail.com

En 1947 el “Suplemento” del periódico *El Nacional* contenía el ensayo “La filosofía en México. El existencialismo” firmado por Leopoldo Zea. Después de ocho años el texto apareció en el segundo tomo de su libro *La filosofía en México*, el cual fue impreso por la editorial Libro-Mex. Los ensayos que componen tal libro son ricos en información sobre la historia del pensamiento mexicano; en ellos Zea aporta el conocimiento que se tenía a mitad del siglo veinte acerca de varios autores y disciplinas filosóficas en el medio intelectual nacional. No hay duda de que aquel libro merece ser reeditado críticamente pues primero sus capítulos salieron en publicaciones periódicas, luego fueron reunidos en un solo formato. Tal reedición mostraría el proceso de difusión de la filosofía. De cualquier manera, el capítulo tocante al existencialismo y otros más, dan noticia de los pensadores mexicanos que habían estudiado a Edmund Husserl (1859-1938), Max Scheler (1874-1928), Martin Heidegger (1889-1976), entre otros. Con la finalidad de comprender la historia de la fenomenología en México haré una puntualización de los datos difundidos por Zea en aquellos escritos. Naturalmente, aunque en algunos casos referiré otros periodos, todo estará acotado dentro de la primera mitad del siglo xx.

Cabe decir que ésta no es la primera revisión que se hace de la fenomenología en México (y seguro no será la última). Antonio Zirión ha dado a las prensas varios estudios acerca del tema; en el año 2000 publicó un perfil histórico en el número 33 del *Continental Philosophy Review* y con-

tinuó con dos libros: *Historia de la fenomenología en México* de 2003 y *La fenomenología en México* de 2009, ambos en Jitanjáfora Morelia Editorial. Desde luego, en las últimas décadas otros investigadores como Alberto Constante (2014), Roberto Domingo Toledo (2011), Evodio Escalante (2007; 2016), Francisco Gil Villegas (2001), Alain Guy (2002, 151-180), Guillermo Hurtado (1999, 2006, 2007), Clara Alicia Jalif de Bertranou (2009), Gustavo Leyva (2018, 163-278), Carlos Pereda (2013) y Alberto Rosales (1998) han contribuido con importantes análisis relacionados con la fenomenología en la filosofía mexicana. Pero en esta ocasión se explorará más sobre el tópico con ayuda de Zea.

Este pensador no fundamentó su principal filosofía en la fenomenología, a pesar de ello, es patente que tuvo un acercamiento a esta materia por los textos que escribió. En este sentido, además de los capítulos “El existencialismo” y “La fenomenología” del libro ya indicado, destacan una reseña en 1941 para la revista *Letras de México* del libro *El logicismo autónomo* del arquitecto Alberto Terou Arai; también el ensayo “La Historia de la Filosofía de Scheler” en el número doce de la revista *Filosofía y Letras* en 1943, y la “Introducción” a la antología de Scheler titulada *Hombre y Cultura*, publicada por la Secretaría de Educación Pública en 1947. Sin embargo, no pretendo hacer una interpretación de la filosofía del miembro del grupo Hiperión, sino simplemente examinar los capítulos aludidos con la finalidad de dar cuenta de autores, trabajos y traducciones relacionados con la fenomenología en el territorio nacional, en especial porque estos datos no han sido atendidos por los investigadores citados.

El capítulo sobre el existencialismo comienza así:

En 1927 aparecía en Alemania un libro titulado *Sein und Zeit* (El Ser y El Tiempo), su autor lo era un profesor de la Universidad de Friburgo, discípulo de Edmundo Husserl, de nombre Martin Heidegger (nac. 1889 [-1976]). La fama de este libro fue extraordinaria y lo sigue siendo. En las universidades europeas se volvió blanco de discusiones. Y sin embargo, tal libro no ha sido traducido del alemán a ningún otro idioma, salvo algunos capítulos y fragmentos que la editorial Gallimard tradujo al francés en 1938. Con seguridad que la primera traducción que de este libro se ha hecho a cualquier otro idioma es la realizada por José Gaos al español y que esperamos ver pronto impresa. (Zea, 1955, 150)

Es importante aclarar varios detalles. La traducción francesa de *Sein und Zeit* a la que se refiere Zea fue hecha por el filósofo Henry Corbin. Efectivamente, es una versión parcial en lengua francesa, pero contiene varios textos de Heidegger traducidos a ese idioma. La compilación titulada *Qu'est-ce que la métaphysique ?* incluía cinco partes junto con un prólogo del mismo Heidegger: traducciones completas de *Was ist Metaphysik?*, *Vom Wesen des Grundes*, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* y parciales de *Sein und Zeit* de los párrafos 46 a 53 y 72 a 74, y de *Kant und das Problem der Metaphysik* de los párrafos 42 a 45 (Heidegger, 1938). La referencia a tal versión es importante, pues cambia el panorama que han enfatizado intérpretes y traductores de Heidegger en el cual destacan de *Ser y Tiempo* una versión japonesa y la hecha por Gaos. Es seguro que muchos intelectuales, además de Zea, conocieron la traducción de Corbin, por ejemplo, Agustín Yáñez, del que hablaré más adelante, y el mismo Gaos.¹

Justo en la cita del miembro del Hiperión se habla de la traducción del profesor español. De ella fueron publicados avances en *Filosofía y Letras* en los números ocho y nueve de los años 1942 y 1943, respectivamente, los cuales contenían la introducción de *Sein und Zeit*. La traducción que Zea menciona, es decir, la que saldría en el Fondo de Cultura Económica en el año 1951, difiere sustancialmente de aquellos avances porque los términos relevantes de la filosofía heideggeriana son dejados en alemán. Así, *Dasein*, *Existenz*, *Geschichte*, entre otros, quedan tal cual en la lengua germana. El integrante del Hiperión estaba al tanto de los anticipos de la versión de Gaos. En el mismo capítulo referente al existencialismo apunta que en 1942 el filósofo español inició un curso donde explicó la obra de Heidegger. De ahí surgieron los adelantos en la revista y, posteriormente, la traducción íntegra del libro. No está de más decir que esta última recibió dos reseñas. Una por Ismael Diego Pérez Izquierdo en los números 43 y 44 de la revista *Filosofía y Letras* en 1951; otra por Ramón Xirau publicada en inglés en 1952 para el volumen trece del *Philosophy and Phenomenological Research*.

¹ Puede comprobarse que en la década pasada se sigue leyendo la versión de Corbin, por ejemplo, la refiere Escalante (2007) en el libro que escribió sobre Heidegger.

Ahora bien, Zea menciona otras traducciones de Heidegger al castellano que fueron hechas en la primera mitad del siglo xx: las de Raimundo Lida y Xavier Zubiri de la obra *¿Qué es Metafísica?*; la del primero en 1932 en la revista *SUR*; la del otro en 1933 en la revista *Cruz y Raya*. También recuerda la versión de A. Goller de Galther de *Esencia del fundamento* publicada en la revista *Sustancia* en 1940. E igualmente refiere las traducciones de Juan David García Bacca, las que hizo de *Hölderlin y la esencia de la poesía* y *Esencia del fundamento* para la editorial Séneca en 1944. Acerca de ellas es oportuno decir unos detalles que no están en los capítulos de Zea. Aurelia Valero Pie (2015) describe que García Bacca mandó un ejemplar a Alfonso Reyes cuando salió a la luz la traducción. Al recibirlo, el regiomontano universal se comunicó con el español para decirle que estaba mal escrito el nombre de Hölderlin pues contenía una g al final. Parece que no se pudo retirar tal edición pues todavía puede encontrarse a la venta. Esto no es banal porque habla de las maneras de traducir un tanto apresuradas de García Bacca. Aparte, un hecho interesante, que no menciona ni Zea ni Valero Pie, es que ya existía una traducción al castellano, por lo menos parcial, de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Fue hecha por Elena Prado Vértiz, la primera esposa de Zea. Salió a la luz en el número diecisiete de *Letras de México* en 1942, es decir, dos años antes que la traducción del profesor español. Lo más llamativo es que la versión de Prado Vértiz contiene sólo en el título el mismo error que la de García Bacca, es decir, la g añadida al nombre del poeta alemán.

Zea hace hincapié en otros libros que difundieron la fenomenología y el pensamiento heideggeriano. Entre los que nombra, el más relevante es *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* de Georges Gurvitch (1894-1965). Publicado originalmente en francés en 1930, al año siguiente fue traducido al español por Francisco Almela y Vives y publicado por el editor M. Aguilar en Madrid. Vale la pena detenerse en este trabajo más allá de lo que indica Zea. Dado que el libro de Gurvitch es difícil de adquirir iniciaré con lo que abarca. El índice señala un prólogo a cargo de Léon Brunschvicg y cinco apartados: I) El fundador de la filosofía fenomenológica: Edmund Husserl; II) El intuicionismo emocional de Max Scheler; III) Fenomenología y criticismo (donde se

presenta la filosofía de Nicolai Hartmann y la de Emil Lask) y IV) La nueva orientación dada a la filosofía fenomenológica por Martin Heidegger (Gurvitch, 1944).

El manual fue importante para el pensamiento en México. Es referencia en pensadores como Antonio Caso en *La filosofía de Husserl* de 1934, en Adalberto García de Mendoza en su *Lógica I* de 1932; en Yáñez en una serie de ensayos que escribió sobre Husserl y Heidegger entre 1933 y 1940; y también en el libro *Sobre cultura femenina* de Rosario Castellanos, el cual fue la tesis que le otorgó el grado de Maestra en Filosofía en 1950. Según Patrick Romanell, Samuel Ramos asistió a las conferencias de Gurvitch en Francia (1954, 164). De hecho, la publicación de Gurvitch está basada en aquéllas, las cuales dictó en la Sorbona entre 1928 y 1930. A decir de Dominique Janicud, además de la traducción de Corbin, tales conferencias indican la importancia otorgada al pensamiento de Heidegger en el país galo (2015, 15-18). Pues bien, respecto al libro del profesor ruso-francés igualmente puede distinguirse la importancia que tuvo en países de habla hispana. No obstante, algunos de sus lectores en esta región fueron críticos. Así, la exposición de Gurvitch acerca del pensamiento de Heidegger le pareció mediocre a otro miembro del Hiperrion, Luis Villoro. Esto lo menciona en el ensayo de 1949 “Génesis y proyecto del existencialismo en México” publicado en el número 36 de *Filosofía y Letras*. A pesar del desdén de Villoro, la alusión al libro de Gurvitch se vuelve un registro de su empleo. De acuerdo con los repertorios bibliográficos la última edición de la traducción castellana de este libro fue hecha por la editorial Losada en 1944.

Las tendencias actuales de la filosofía alemana es indicio del espectro de fuentes comunes que los pensadores mexicanos de la primera mitad del siglo pasado utilizaron para conocer la fenomenología. En cuanto a tales fuentes es oportuno ahondar más antes de regresar a Zea.² El miembro del

² Debido al espacio no podré detenerme en otras fuentes. Aun así, valga anotarlas. Zea apunta dos: el libro *Der phänomenologische Idealismus Husserls* de 1928 de Theodor Celms (1893-1989), traducido al castellano por Gaos para la editorial Revista de Occidente en 1931; igualmente el artículo de Arnold Metzger (1892-1974) “La situación presente de la fenomenología” publicado en los años 1928 y 1929, de los números 65 y 68 de la publicación periódica de la misma editorial. Algunas fuentes

Hiperión deja de lado a un autor, a mi juicio importante, para el conocimiento de Husserl: August Messer (1867-1937). Este filósofo alemán, cercano al realismo crítico, escribió varios libros de historia de la filosofía. Sobresalen los tomos *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert* de 1913 y *Die Philosophie der Gegenwart* de 1916, los cuales difundieron el pensamiento alemán. El primero fue traducido por Gaos en 1926 y el segundo lo tradujo un año antes Joaquín Xirau. Ambas traducciones fueron publicadas en Madrid por la editorial Revista de Occidente. El manual sobre la filosofía actual dedica un capítulo al pensamiento husserliano: “La filosofía ‘fenomenológica’. Edmundo Husserl” (Messer, 1941, 169-177). Los libros de Messer son fuente para Caso en *El acto ideatorio* de 1934 y en *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* de 1941, al igual que en García de Mendoza en la ya mencionada *Lógica I*; también para Ramos en el libro *Hipótesis* de 1928 y en *Hacia un nuevo humanismo* de 1940; asimismo, para Castellanos en *Sobre cultura femenina* (2005, 119, 220), publicada en 1950, donde lo cita como “Mecer” con el libro *La estimativa o teoría de los valores en la actualidad* traducido por Pedro Caravia en 1932 (el original *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart* es de 1926); y para Yáñez en “Bergson y la vida” de la revista *Crisol* en 1932, en “Nietzsche y el positivismo” de *El Nacional* del 15 de julio de 1939 y otros más de sus ensayos.

Respecto al escritor jalisciense, Zea dice que fue de los primeros en escribir textos acerca del existencialismo de Heidegger. Zea también nombra al filósofo Adolfo Menéndez Samará con sus *Dos ensayos sobre Heidegger* (los textos son “La esencia de la poesía”, y “La nada en Bergson y Heidegger”) publicados en 1939 bajo el sello editorial Letras de México. Pero el integrante del Hiperión deja de lado a Arai, quien hizo una crítica al filósofo de la Selva Negra en el escrito de 1942 “La metafísica de Heidegger” en *Letras de México*, que recientemente ha sido reeditado (Drago Quaglia,

que no menciona Zea son: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* de 1930 por Emmanuel Levinas; los trabajos del epígono de Scheler, Paul Ludwig Landsberg (1901-1944), del que diré algo después; el ensayo sobre el asco que escribió Aurel Kolnai (1900-1973), del cual se hizo una versión castellana en 1929. Del texto de Kolnai se ha hecho otra edición en español en 2013. Fue reseñada por Ignacio Quepons Ramírez (2014) quien contribuye con una breve investigación sobre la primera versión del ensayo del filósofo húngaro.

2019, 33-42). De cualquier manera, Zea estaba al tanto de las contribuciones filosóficas del arquitecto por la reseña que realizó de *El logicismo autónomo*, mencionada anteriormente. Pero, además de lo que dice el autor de *El positivismo en México*, es necesario ampliar más sobre Yáñez.

El escritor de la novela *Al filo del agua* estudió profesionalmente filosofía durante 1932 y 1935 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. El plan de estudios que cursó fue para adquirir el grado de maestro. La formación para obtenerlo incluía tomar las mismas materias que los alumnos de licenciatura, salvo que para graduarse como maestro se necesitaba tener el título de bachiller. Las materias obligatorias de la maestría en filosofía eran griego o latín, una lengua viva, lógica y epistemología, psicología, técnica del laboratorio de psicología, estética, ética, metafísica e historia de la filosofía. Igualmente se debían tomar en dos semestres dos asignaturas optativas las cuales iban desde cálculos de probabilidades hasta historia de la música. La variedad en la temática de las clases se debió a que, a principios de la década del treinta, las carreras de ciencia y psicología pertenecían a la Facultad como lo atestigua el plan de estudios de 1931 publicado en los números 5 y 6 de la revista *Universidad de México* de tal año.³

Para la década del treinta Yáñez era licenciado en derecho y por eso pudo continuar su formación en la maestría. El escritor tuvo como maestros a Ramos, Caso y seguramente a García de Mendoza. Pero ¿qué fue de su graduación? En la entrevista con Emmanuel Carballo en *Protagonistas de la literatura mexicana*, el escritor jalisciense dice que Caso le sugirió hablar del resentimiento del mexicano en su tesis de maestría. Es seguro que Caso fue su asesor en principio, pero debido a que murió en 1946 y Yáñez sustentó su defensa el 5 de diciembre 1951, Salvador Zubirán se convirtió en su director de tesis como señala el analista Roderic A. Camp (1981, 152-153). Aunque cabe notar que Zubirán no es mencionado como parte del jurado del examen profesional de Yáñez.

³ En la Facultad de Filosofía y Letras, la carrera de filosofía se implementó en la década de los sesenta durante la gestión de Francisco Larroyo. Así, en 1960 se crearon las licenciaturas como tales, entre ellas la de Filosofía. Sobre ello, al igual que la historia de esta última, véase Libertad Menéndez (1996, 224, 348-393). Agradezco al Dr. Raúl Trejo Villalobos y al estudiante de filosofía Jesús Bucio por esta información.

Así, estaban Ramos, Gaos, Eduardo García Máynez, Julio Jiménez Rueda y Edmundo O’Gorman, como lo registra Juan Hernández Luna en las “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras”, en los ya mencionados números 43 y 44 de *Filosofía y Letras* de 1951.

Yáñez —contra los deseos de Caso— presentaría como tesis una biografía de Justo Sierra. El libro *Don Justo Sierra, su vida, sus ideas y su obra*, publicado en 1950 por el Centro de Estudios Filosóficos, sería el trabajo con el que defendería su examen. El jurado referido lo aprobaría con la distinción *magna cum laude*. Aquellos maestros sabían de la capacidad del jalisciense para la filosofía. Gracias a la mayoría de ellos conoció el pensamiento alemán, especialmente el relacionado con la fenomenología, aprendizaje que se ve reflejado en sus ensayos. Respecto a ellos la única noticia que da Zea es la siguiente: “En 1940 Agustín Yáñez publica en una revista llamada *Tiempo* dos ensayos, el primero de los cuales lleva el título de ‘La Nada en Martin Heidegger’ y el segundo ‘Kierkegaard y Heidegger’”. En efecto, el jalisciense los publicó en los números cinco y siete de los meses de mayo y julio, respectivamente, en *Tiempo. Revista mexicana de ciencias sociales y letras*. Han sido reeditados con introducción y notas (Yáñez, 2020a). Pero no fueron los únicos ensayos de filosofía que escribió el autor de *Ojerosa y pintada*.

Además de los que ya cité relacionados con Messer, está “Intencionalidad” que apareció en abril de 1933 en *Crisol*, donde trata ese concepto de la fenomenología husserliana con ayuda de los libros de Gurvitch y de García de Mendoza. Tal ensayo fue reeditado recientemente con varias notas (Yáñez, 2020b). Igualmente están “Humanismo y filosofía en México” en *Universidad. Mensual de cultura popular* de 1936, “Pensadores enfermos. Pensadores poetas”, en *El Nacional* del 8 de julio de 1939, “El resentimiento en México” también en *El Nacional* del primero de octubre de 1939 y “Propensión mexicana al resentimiento” en *México en la Cultura* el día 6 de febrero de 1949. En ellos, desde la filosofía scheleriana, dice que el resentimiento falsifica valores morales y define la esencia del mexicano como alguien incapaz de formar una moral separada del odio. Este resentimiento se mitiga por el humanismo, el cual es la tradición de los valores positivos con los que la cultura mexicana se ha

enriquecido desde el periodo colonial; humanismo alejado del estudio de las letras clásicas y concentrado en la transmisión de valores morales para reconocer a los otros –entiéndase los indios–. Este humanismo lo forjaría junto con Gabriel Méndez Plancarte.⁴

A pesar de la abundancia de los escritos de Yáñez sobre filosofía, la cual no termina con lo recién aludido, ¿por qué el jalisciense no forma parte de los estudios de historia de la filosofía en México? Las respuestas son dos. Yáñez no se sentía capaz de realizar un trabajo de profundidad filosófica, pero necesitaba de la filosofía para la creación literaria. Él lo asevera en una entrevista:

La filosofía me interesó siempre profundamente y sigue siendo en mí ocupación preferente en mis programas de lecturas, en mis apuntes y en mis meditaciones; con lealtad, no me he sentido capaz de realizar una obra de creación en este campo, ni me atrae el oficio de comentador de sistemas o de repetidor de tópicos; por eso he perseverado en el cultivo de las letras; pero reconozco que sin preparación filosófica no es posible acometer con éxito ninguna tarea literaria. (Bernal, 1946, 6)

La otra razón por la cual no se ha prestado atención a sus ensayos de temas filosóficos es porque generalmente se ha estudiado a la filosofía en México a través de la producción de libros. En efecto, los investigadores los han preferido en detrimento de otros factores; entre ellos está la mediación periódica de la filosofía, es decir, en la difusión de la filosofía ocupan un lugar importante las revistas, las gacetas, los folletos, los suplementos, entre otros. También habría otros factores de corte institucional como la relación de los filósofos con las editoriales. Cualquiera que analice críticamente la filosofía mexicana puede darse cuenta de aquellos factores.⁵ Más todavía, podría percatarse de la forma en que las reflexiones filosóficas plasmadas en los libros primero salieron en publicaciones periódicas, con lo que podría obtener conocimiento del proceso del pensamiento filosófico. Asimismo, con este análisis se conocería cómo fue la constitución

⁴ Sobre cómo emergió aquel humanismo puede revisarse Ernesto Priani (2011) y Héctor Aparicio (2019).

⁵ La compilación de 2004 *Revistas mexicanas de filosofía* de Cristina Roa es indicio de la importancia de las publicaciones periódicas para la filosofía. Tengo noticia de que los filósofos José Manuel Cuéllar Moreno y Rogelio Laguna pronto darán avances en el tema.

de la figura del filósofo y, de modo más general, del intelectual. Sobran ejemplos. El libro de Zea en cuestión es uno. Otro sería la obra de Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934. Los inicios de las meditaciones de aquel libro pueden rastrearse desde enero de 1930 en *Bandera de provincias* –revista que dirigía Yáñez– donde salió el ensayo “Nacionalismo y cultura” en el cual está *in potentia* la tesis de la inferioridad del mexicano. Puede concluirse que la omisión de la investigación histórica de la filosofía a través de tales publicaciones ha sido causa del olvido del pensamiento de Yáñez.

Aquella desatención podría llevar a suponer que si el jalisciense no publicó un libro de filosofía entonces no influyó en el pensamiento de los intelectuales nacionales. Ciertamente nunca concretó sus especulaciones en formato de libro. Empero, fue leído y comentado por varios filósofos mexicanos, sobre todo los del ya mentado Hiperión. Emilio Uranga lo examina en *Análisis del ser del mexicano* de 1952 y en el mismo año en “Optimismo y pesimismo del mexicano”; Villoro dice que Yáñez fue un expositor de Heidegger en su ensayo que ya aludí, y examina al jalisciense en *Los grandes momentos del indigenismo* de 1950; Zea, además de la referencia estudiada, lo señala en “Medio siglo de la filosofía en México” de 1950 y se ocupa de él en *Conciencia y posibilidad del mexicano* de 1952. Asimismo, la filosofía de Yáñez fue elogiada por otros pensadores como Ramos en el ensayo “Trayectorias del movimiento filosófico” de 1952. Igualmente, la escritora María Elvira Bermúdez lo menciona en el libro *La vida familiar del mexicano* de 1955.⁶ Tal recorrido de luminarias echa por tierra las afirmaciones de Camp quien apunta que el jalisciense no tuvo discípulos, ni reconocimiento de los intelectuales prominentes de generaciones posteriores (1981, 145).

Regreso a Zea después del enriquecedor pasaje acerca de Yáñez. El asociado al Hiperión menciona más filósofos españoles y mexicanos que promovieron la filosofía de Husserl y de Heidegger. García Bacca, con sus cursos en la Facultad de Filosofía, sus ensayos y sus traducciones de Heidegger, ya aludidas; Xirau padre con su libro *La filosofía de Husserl* de 1941; Luis Recaséns Siches con el curso “Metafísica de la vida”; Oswaldo

⁶ Agradezco a la Mtra. Lluvia Olvera por esta referencia.

Robles quien encontró en la fenomenología el instrumento para remozar la escolástica y enfrentó a Heidegger con una interpretación cristiana de la existencia en su libro *Esquema de antropología filosófica* de 1942. Una omisión en los capítulos de Zea es la obra de Eduardo Nicol, también filósofo español que estudió y enseñó la fenomenología. Nicol proponía una fenomenología dialéctica donde el ser está a la vista porque se expresa; el ser, entonces, se manifiesta de muchas maneras (Horneffer, 1996). Ahora bien, este profesor español polemizó con Gaos según lo relata Constante (2014, 100-104), sobre todo por la publicación *Historicismo y existencialismo* de Nicol que apareció en 1950 en El Colegio de México (tuvo después otras ediciones, en 1960 por la editorial Tecnos y en 1989 por el Fondo de Cultura Económica). En él hacía una crítica a esas corrientes con las cuales Gaos tenía afinidad. Tal vez, ya que Zea era discípulo de Gaos, olvidó al autor de *La idea del hombre*.

Zea también habla de *Luminar. Revista de orientación dinámica* que inició en 1936 y fue dirigida por Gonzalo Báez Camargo. Ahí fueron publicados cuantiosos ensayos referentes a Husserl y Heidegger a cargo de distintos pensadores nacionales y extranjeros. Por ejemplo, el ensayo de Caso “Edmundo Husserl y la filosofía inglesa” apareció en esta revista en 1938. También algunos ensayos del filósofo portugués Delfim Santos. De aquella publicación periódica Zea enfatiza el volumen seis, número dos, de 1943, porque estuvo dedicada al existencialismo. Por último, Zea en el capítulo tocante a la filosofía existencialista no olvida a los pensadores franceses. Menciona a Jean-Paul Sartre con *El Ser y la Nada* y *La Náusea*, y a Albert Camus con la obra *Calígula*.

El allegado al Hiperión expone datos interesantes sobre la filosofía que fundó Husserl. La primera obra de fenomenología que se tradujo al español fueron las *Investigaciones lógicas*, publicadas en alemán en 1900 y en 1901, la versión castellana de Gaos y Manuel García Morente es de 1929 en la editorial Revista de Occidente. Zea enfatiza otras traducciones de Gaos de las obras de Husserl como *Meditaciones cartesianas* de 1942, publicada por El Colegio de México. En general, la divulgación de la fenomenología en español corresponde a José Ortega y Gasset quien hizo una reseña en 1913 del estudio de Heinrich Hoffman

Untersuchungen über den Empfindungsbegriff. Ahí el autor español exponía sucintamente las ideas Husserl. En México el maestro Caso, al igual que García de Mendoza, ocupan un lugar primordial en la difusión de la fenomenología. Según lo refiere Zea, los libros de Caso dieron a conocer esta nueva corriente. Por ejemplo, en su libro *La filosofía de Husserl* se incluía como apéndice la introducción a las *Meditaciones cartesianas* traducidas de la edición francesa por el propio Caso (1934, 119-161). En relación con la transmisión hecha por García de Mendoza el integrante del Hiperión habla de los cursos que dio sobre Husserl, Heidegger y Scheler, además de la explicación que hace de sus filosofías en el ya citado libro *Lógica*.

La fenomenología tuvo un alcance considerable en el pensamiento mexicano según el filósofo Zea. Autores como el ya mentado Robles o como Manuel Cabrera con su ensayo *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, publicado en 1940 en el número uno de la revista *Tierra Nueva*, están marcados por el análisis que inauguró Husserl. Y hay otros intelectuales mexicanos que cita Zea:

La fenomenología influye casi en la totalidad de los estudiosos de la filosofía en México; los cuales la aprovechan para justificar o potenciar las diversas actitudes filosóficas que han tomado. Se la encuentra en la obra de los Neokantianos, muy especialmente en los trabajos de Francisco Larroyo. Ni que decirse de su influencia en pensadores que, como Samuel Ramos, Eduardo García Máynez y José R. Muñoz, la han tomado como base, ya sea directamente de Husserl o de sus discípulos Scheler, Hartmann, Heidegger. (Zea, 1955, 222)

Las palabras de Zea son excusa para decir algo más de la transmisión del pensamiento de aquellos prosélitos de Husserl, en especial de Heidegger y de Scheler. En el ámbito del pensamiento mexicano se ha señalado que los libros de estos filósofos primero fueron atendidos en los círculos literarios, en específico por el grupo de los Contemporáneos. Según Ramos en el lúcido ensayo “La preocupación de la muerte”, aparecido en 1939 en *Letras de México*, tanto él como varios escritores de aquel grupo, habían leído el texto *Tod und Fortleben* de Scheler y ello lo reitera Octavio Paz en el libro *Xavier Villaurrutia en persona y obra*

de 1978. Asimismo, el premio Nobel expresa en ese libro que los Contemporáneos tenían un conocimiento tangencial de la fenomenología y del existencialismo. Ellos, según Paz, no habían leído directamente a Heidegger, pero sí a Scheler y a Landsberg.⁷ Por ejemplo, dice que Jorge Cuesta escribió una nota sobre Scheler y que en los textos de este escritor mexicano figuran los nombres de Husserl y Heidegger. En efecto, Cuesta publicó en 1927 una reflexión para el número dos de la revista *Ulises* sobre el libro scheleriano *El resentimiento en la moral*. Las noticias anteriores hacen patente que, asociado a la recepción de Heidegger, Scheler también estaba en el catálogo de las lecturas de los literatos mexicanos. Por otra parte, es seguro que Yáñez, el cual ya revisé, estuviera al tanto de la filosofía de los dos discípulos de Husserl gracias a que se relacionó con los Contemporáneos (Rangel Guerra, 1969: 13). Con todo, es desatinado pensar que los literatos tuvieron referencias superficiales de la cultura y filosofía alemanas, como puede interpretarse por los comentarios de Paz. En realidad, el pensamiento germano fue de suma importancia para la formación de la mayoría de los escritores mexicanos del siglo xx (Kurz, 2008: 75-108).

Queda claro que la influencia germana en el pensamiento nacional iba más allá del coto filosófico.⁸ En cualquier caso, las traducciones también son importantes y es pertinente decir algo más sobre ellas. Las principales obras de aquellos alumnos de Husserl fueron traducidas desde

⁷ En efecto, el discípulo de Scheler fue leído por escritores y filósofos en México. No obstante, el rastro de referencias que he encontrado es mínimo. Por ejemplo, Nicol reseñó su libro *Piedras blancas. Experiencia de la muerte y la libertad y la gracia en San Agustín* para el número uno de *Filosofía y Letras* en 1941. Los escritos de Landsberg fueron difundidos desde 1925 por la aludida Revista de Occidente. Sobre su pensamiento y la filosofía de la Península Ibérica consúltese Xavier Escribano (2015).

⁸ Falta que las investigaciones enfatizen el vínculo entre literatura y filosofía en México. Es innegable que la influencia entre ambas es mutua. De todas formas, es importante mostrar ejemplos. Los autores que ya he citado como Bermúdez, Castellanos, Reyes, Paz y Yáñez serían ejemplos de escritores que hicieron investigaciones filosóficas y, aparte, tal estudio les sirvió para hacer una escritura creativa. Unos más serían José Revueltas y Alejandro Rossi. Otros, simplemente tuvieron a la filosofía como trasfondo: Alí Chumacero, Juan José Arreola, Inés Arredondo, Juan García Ponce, Salvador Elizondo y muchos más. En el caso de Elizondo, Reyes y Paz se encuentran tres escritores que estudiaron y emplearon la fenomenología para confeccionar sus textos (Victorio G. Agüera, 1981, y Ziriñón, 2009, 9-10, 327-331, 395-408).

1935. La mayoría corresponde a Scheler. Hacia ese año existían cuatro libros de este fenomenólogo vertidos al español, más varios artículos traducidos en la publicación periódica *Revista de Occidente*. Los libros eran *Muerte y supervivencia* y *Ordo amoris*, *El puesto del hombre en el cosmos*, *El resentimiento en la moral* y *El saber y la cultura*. Pueden compararse los textos de Heidegger en castellano, los cuales, para el mismo año, apenas eran las dos versiones nombradas de *Was ist Metaphysik?* (Schmidt-Koch, 1935, 35-36).⁹ En contraste, hacia 1945, en la encuesta a varios intelectuales titulada “Los libros fundamentales de nuestra época” que publicó Yáñez en la revista *Occidente*—después aparecería como libro en 1957— Heidegger es aludido cuatro veces con *Ser y Tiempo*, frente a tres de Scheler con *El formalismo en la ética*, aunque Husserl arrasa con ellos porque es mencionado ocho veces con las *Investigaciones lógicas*. Hoy en día estos datos se complementan con los listados de Gonzalo Díaz Díaz (1977) y J. A. Arias Muñoz (1990) de traducciones y estudios en castellano de Heidegger y Husserl.

Para cerrar esta nota me gustaría reflexionar sucintamente respecto a la investigación del pasado filosófico en México. Las palabras de Zea han sido pretexto para averiguar los antecedentes de la fenomenología en el territorio nacional. Pero mi intención no era únicamente rescatar los datos que comunica el integrante del Hiperión como piezas de anticuario. Es verdad que la información hasta aquí expresada está en el nivel de los hechos, es decir, no he dado a conocer si tal lectura fue pertinente, o hasta qué punto tal fuente ayudó a la comprensión de Husserl, de Scheler o de Heidegger. Más bien he tratado de poner en tela de juicio la siguiente afirmación: los pensadores mexicanos de la primera mitad del xx distaban de entender cabalmente la filosofía alemana. Algunos de los investigadores enumerados al principio la dan por cierta, aunque es atrevido hacerlo (Constante, 2014, 43-50, 53-56; Pereda, 2013, 273-274, 341; Ziri6n, 2009, 19-20). Con las bases biblio-hemerográficas que he puntualizado, es difícil sostener que los filósofos mexicanos hayan carecido de la inteligencia para entender la filosofía germana. Otra cosa sería

⁹ Hay otro repertorio bibliográfico de 1942 el cual no pude consultar: *Filosofía alemana traducida al español* a cargo de Ilse Brugger.

argumentar que la lectura que hicieran de ella estuviera encaminada a una apropiación, y que tal apropiación estuviera matizada gracias a que la conocieran con acierto o no. Puede ser que haya existido una mediación, como Villoro afirmaba en la introducción al tomo VII de las *Obras completas* de Caso. Con todo, así como recepción no es comprensión, tampoco es incompreensión. El juicio de nuestro pasado empieza por las bases textuales que utilizaron nuestros maestros. Olvidarlas es obviar que el néctar de la filosofía se transporta en recipientes de cierta forma, de cierta característica, de cierta cualidad, y que, así como importa el saber qué contienen, también debe concernir el mismo recipiente pues es la manera en que llega hasta nosotros.

Referencias

- AGÜERA, Victorio G. (1981) El discurso grafocéntrico en “El grafógrafo” de Salvador Elizondo. *Hispanérica*, 10(29), 15-27.
- APARICIO, Héctor. (2019). “El acontecimiento del humanismo mexicano: Agustín Yáñez y Gabriel Méndez Plancarte”. En Silvia Betti (Ed.) *Norteamérica y España: Una historia de encuentros y desencuentros* (pp. 251-263). Nueva York: Escribana Books.
- ARIAS Muñoz, J. A. (1990). Las líneas hermenéuticas de la recepción del pensamiento husserliano en lengua española (1913-1989). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8. 41-85.
- BERNAL, Manuel. (1946). Charla radiofónica con Agustín Yáñez. *Universidad de México*, 1, p. 6.
- CAMP, Roderic A. (1981). Un intelectual en la política mexicana: Agustín Yáñez, *Relaciones*, 2, 152-153.
- CASO, Antonio. (1934). *La filosofía de Husserl*. México: Imprenta Mundial.
- CASTELLANOS, Rosario. (2005). *Sobre cultura femenina*. Prólogo de Gabriela Cano. México: FCE.
- CONSTANTE, Alberto. (2014). *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*. México: Ediciones Paraíso.
- DRAGO Quaglia, Elisa. (2019). *Leer a Alberto T. Araí*. México: UNAM.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo. (1977). Martin Heidegger en las letras españolas. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 12, 133-156.
- DOMINGO Toledo, Roberto. (2011). Existentialism and Latin America. En Joseph, Felicity et al. (Eds.). *The Bloomsbury Companion to Existentialism* (pp. 215-237). London: Bloomsbury Academic.

- ESCALANTE, Evodio. (2007). *Heidegger*. México: UAM.
- ESCALANTE, Evodio. (2016). Adalberto García de Mendoza. *Revista de la Universidad de México*, 148, 33-39.
- ESCRIBANO, Xavier. (2015). Paul Ludwig Landsberg, a Knight Errant of the Spirit in Barcelona. *Journal of Catalan Intellectual History*, (9,10), 9-34.
- GIL Villegas, Francisco. (2001). Relaciones culturales germano-mexicanas: la dimensión filosófica. En Bieber, León (Ed.). *Las relaciones germano-mexicanas*. (pp. 273-292). México: UNAM.
- GURVITCH, Georges. (1944). *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* (Francisco Almela y Vives, Trad.). Argentina: Losada.
- GUY, Alain. (2002). *Panorama de la Filosofía Iberoamericana: Desde el Siglo XVI hasta nuestros días* (Gloria M. Comesaña Santalices, Trad.). Venezuela: Universidad Católica Cecilio Acosta.
- HEIDEGGER, Martin. (1938). *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin* (Henry Corbin, Trad.). Paris: Gallimard.
- HORNEFFER, Ricardo. (1996). De la fenómeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, (3), 37-48.
- HURTADO, Guillermo. (1999). Reseña de *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. *Diánoia. Revista de Filosofía*, 45(45), 227-234.
- HURTADO, Guillermo. (2006). *El Hiperión. Antología*. México: UNAM.
- HURTADO, Guillermo. (2007). *El búho y la serpiente*. México: UNAM.
- JALIF de Bertranou, Clara Alicia. (2009). La fenomenología y la filosofía existencial. En Dussel, Enrique *et al.* (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"* (pp. 278-318). México: Siglo XXI Editores.
- JANICAUD, Dominique. (2015). *Heidegger in France* (François Raffoul & David Pettigrew, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- KURZ, Andreas. (2008). "La importancia de la filosofía y de la cultura alemanas en la revista *Contemporáneos*". *Literatura Mexicana*, 19(1), 75-108.
- LEYVA, Gustavo. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX*. México: FCE.
- MENÉNDEZ, Libertad. (1996). *Escuela Nacional de Altos Estudios y Facultad de Filosofía y Letras. Planes de estudios, títulos y grados. 1910-1994*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- MESSER, Augusto. (1941). *La filosofía actual* (Joaquín Xirau, Trad.). Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- PEREDA, Carlos. (2013). *La filosofía en México en el siglo XX*. México: Conaculta.
- PRIANI Saisó, Ernesto. (2011). "La tesis del humanismo novohispano: fuentes e implicaciones teóricas y políticas". En Ana Cristina Ramírez (Ed.), *Filosofía desde América: Temas, balances y perspectivas* (pp. 211-230). Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.

- QUEPONS Ramírez, Ignacio. (2014). Aurel Kolnai, 2013. Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles. Madrid: Ediciones Encuentro, 200 pp. Traducción de Ingrid Vendrell Ferrán. *Open Insight*, 5(8), 175-184.
- RANGEL Guerra, Alfonso. (1969). *Agustín Yáñez*. México: Empresas Editoriales.
- ROMANELL, Patrick. (1954). *La formación de la mentalidad mexicana* (Edmundo O'Gorman, Trad.). México: El Colegio de México.
- ROSALES, Alberto. (1998). La Fenomenología en Latinoamérica. En A.-T. Tymieniecka. (Ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. Phenomenology of Life and the Human Creative Condition*, (Book III). *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*. Volume LIV (pp. 345-355). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- SCHMIDT-KOCH, Ria. (1935). *Filosofía alemana traducida al español*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- VALERO Pie, Aurelia. (2015). La importancia de ser filósofo: Juan David García Bacca en El Colegio de México. En Valero Pie, Aurelia (Ed.). *Los empeños de una casa. Actores y redes en los inicios de El Colegio de México, 1940-1950* (pp. 295-313). México: El Colegio de México.
- YÁÑEZ, Agustín. (2020a). Dos ensayos sobre Heidegger de Agustín Yáñez. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, (38), 225-249.
- YÁÑEZ, Agustín. (2020b). Intencionalidad. *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, (5), 365-380.
- ZEa, Leopoldo. (1955). *La filosofía en México. II*. México: Libro-Mex.
- ZIRIÓN, Antonio. (2009). *La fenomenología en México*. México: Jitanjáfora Editorial.



LA FILOSOFÍA PRÁCTICA EN EL SEGUNDO RENACIMIENTO

José Luis Mora
Universidad Autónoma de Madrid
jose.mora@uam.es

Preámbulo

Bien sabemos que la historia no avanza exactamente por las contradicciones, o al menos que no lo hace siempre, y sabemos también que no hay una racionalidad cerrada que abarque todos los campos de expresión hasta constituir una “altura de los tiempos” al modo orteguiano. Basta hablar con un profesor de historia del arte para que te diga que cada una de las formas de escritura tiene un desarrollo o que pueden tener ritmos diferentes la pintura, la escultura y cada una de las formas de expresión o de creación. Al menos sabemos esto desde tiempos recientes, aunque la experiencia viene de más lejos. En todo caso, que la racionalidad no se construye deductivamente, como a los filósofos probablemente nos gustaría, reflejo de una supuesta edad de oro donde cada cosa ocupaba su lugar al modo aristotélico, eso sí ya lo sabemos.

Recuérdese, a modo de ejemplo, cómo explicaban los manuales la evolución del siglo XIX, contraponiendo el realismo al romanticismo y el modernismo al propio realismo/naturalismo. Basta atender a investigaciones serias para saber que los procesos se fueron consolidando de manera mucho más compleja, bien porque hubo solapamientos entre unas y otras concepciones, como bien mostró Lissorgues en dos congresos

magníficos celebrados en Toulouse,¹ y que cada que una de las nuevas etapas, caracterizadas con un “ismo”, eran fruto de gérmenes ya existentes en el “ismo” anterior como bien probó Stephen Miller a propósito del Realismo/Naturalismo al Modernismo.²

Algo similar ha sucedido al explicar la evolución desde la Baja Edad Media al Renacimiento, valorado como contraposición a ideales medieval/escolásticos, y desde este, como una unidad en cada una de las esferas que constituyen una sociedad, hasta el Barroco, visto, a su vez, como otra contraposición frente a los ideales renacentistas, corregidos de nuevo en el siglo de las Luces. Ya advirtió Maravall que ningún país –ni siquiera Italia que aún no lo era– cumplía todas las características asignadas al Renacimiento³ y que las fechas de que hablamos son aproximadas por cuanto, efectivamente, hay antecedentes, herencias y solapamientos según los planos de la cultura de que hablemos. Hablamos de conceptos históricos, no de conceptos de otra naturaleza. Al olvidar esta diferencia ciertas formas de leer la historia han dado pie a que durante décadas o centurias se eliminen, o casi borren, tradiciones enteras si no pertenecían a la interpretación canónica. Ya sabemos cómo operó la historiografía alemana del XIX o cómo lo hicieron grandes interpretaciones de estudiosos españoles como Américo Castro en su inicial libro sobre Cervantes (1924)⁴ o los estudios sobre Juan de Mal Lara haciendo de él un erasmista sevillano, con la continuación de estudios, por otra parte importantísimos, como los de Bataillon (1937), que marcaron una línea que buscaba expandir lo centro

¹ LISSORGUES, Y. (ED.), *Realismo y Naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*, Barcelona, Anthropos, 1988; LISSORGUES, Y. y SOBEJANO, G. (COORDS.), *Pensamiento y Literatura en España en el siglo XIX*, Toulouse, Presses Universitaires Du Mirail, 1998.

² MILLER, ST., *Del Realismo/Naturalismo al Modernismo: Galdós, Zola, Revilla y Clarín (1870-1901)*, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1993.

³ “Las épocas históricas no se cortan o aíslan unas de otras por el filo de un año, de una fecha, sino que –siempre por obra de una arbitrariedad de la mente humana que las contempla– se separan unas de otras a lo largo de una zona de fechas, más o menos amplia, a través de las cuales maduran y después desaparecen, cambiándose en otras, pasando indeclinablemente a otras su herencia”. Maravall, J.A., *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 24-25.

⁴ MORA GARCÍA, J.L., *Lecturas del ‘Quijote’ en el exilio*, en SÁNCHEZ CUERVO, A., y HERMIDA DE BLAS, F. (COORDS.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 164-202.

europeo con la extensión máxima posible. Puestas así las cosas, Erasmo era la referencia para ser considerado propiamente humanista/renacentista.⁵ Nuestros liberales del XIX, socialistas como Fernando de los Ríos⁶ y hasta Zambrano cuando le decía a Abellán, tras recibir el libro *El erasmismo español*⁷ que, señalando por dónde iba su autor, lo hacía señalando: “¡qué remedio!” el camino por el que habían seguido todos, mostraban su inquietud por situarse en la historia. Cuando escribió *Delirio y destino*⁸ situó esta tradición en la heterodoxia, aquella que debería ser recuperada para podernos comprender a nosotros mismos. En realidad, Zambrano no habla de heterodoxia sino de heterodoxos como lo hizo Menéndez Pelayo y eso es algo diferente porque sitúa el análisis en el plano de la acción y no del debate teológico. Esto tiene que ver con la orientación de esa filosofía práctica de las últimas décadas del XVI más preocupada por ordenar la vida de la república que por debates metafísicos o teológicos.

1. ENTRE EL RENACIMIENTO Y EL BARROCO.

El nacimiento de la Filosofía moderna: tiempos discontinuos

Sea como fuere, solo así es posible evitar que, apenas, quede lugar para explicar los procesos en otras claves: más autóctonas unas, es decir, indicando qué se aportaba a un proceso histórico complejo; o bien, marcando propuestas de intermediación en las cuales hay propuestas que llegan a su culminación, o sea, a su agotamiento por cambio en las condiciones

⁵ Inoria Pepe Sarno y José María Reyes Cano, editores para Cátedra (Madrid, 2013) de *La Filosofía Vulgar* del latinista sevillano, probable profesor en algunos de los colegios hispalenses, matizan con mucho cuidado y buenos argumentos la orientación erasmista que se le ha atribuido, incluido el estudio del propio Américo Castro, “Juan de Mal Lara y su *Filosofía vulgar*”, incluido en *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus, 1967 (3ª ed.).

⁶ Ríos, F. DE LOS, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. Ed. de Antonio García Pérez. Prólogo de Ángel del Río. Sevilla, Renacimiento, 2007. Toma como base este texto la conferencia pronunciada en Harvard en 1927 no editada hasta 1957.

⁷ Abellán, J.L., *El erasmismo español*, Madrid, Espasa Calpe, 1982. La carta de María Zambrano a José Luis Abellán está firmada en Ginebra, 1 de febrero de 1984.

⁸ ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*, en O.C. VI, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014. El texto fue escrito hacia 1952, pp. 803-1111.

que fueren: comerciales, procesos de concentración urbana, modificaciones en la función de las tierras y gentes de Indias o de África que influían sobre Europa, sobre todo desde finales del xvi y a lo largo del xvii,⁹ etc. Es más seguro que la historia avance así, aunque, cuando se avistan los periodos ya clausurados, pudiera parecer que lo hacen de otra manera. Pues justamente de cómo superar el parecer va buena parte de la cultura del xvii, sobre todo cuando la centuria ya estaba entrada en décadas, si bien los gérmenes ya pueden detectarse en el propio siglo xvi.

Que estas experiencias llegaron al Barroco desde atrás es cierto, pues habían madurado justamente como fruto de un proceso heredado del siglo xvi que, a su vez, se había iniciado al menos en el siglo xiv, y no solo a nivel filosófico sino en cuestiones como la apropiación de tierras que quedaron sin dueño por mor de enfermedades generalizadas, lo que propiciaba nuevos grupos sociales, tal como analiza Jorge Márquez en el libro citado. Lo propio del Barroco será la constatación de que no había vuelta atrás en la conformación y legitimación del orden según se había constituido, mas sin renuncia alguna a que el orden era necesario. Era la vieja racionalidad holística y ecuménica proveniente del modelo “sistémico” griego la que se había quedado como camisa estrecha para incluir una complejidad social que provenía de los viajes (interesante revisar *Los libros del Almirante Cristóbal Colón* de los que hubo una importante exposición en 2006, quinto centenario de su fallecimiento¹⁰), la construcción de la nueva vida cortesana, el creciente papel de los Países Bajos, la transformación de la sociedad inglesa y, aun con cierta limitación, de la complejidad de la tipología de la sociedad española, puesto que el modelo cortesano frenó el desarrollo de lo que en Francia e Inglaterra supuso la formación del burgués. Pero no de la propia complejidad que a pesar de todo fue formándose, incluidos disidentes y hasta heterodoxos como bien hemos ido conociendo.

Mas el paso de la vieja racionalidad cósmica, o teocósmica, en esa mezcla de las categorías cristianas vertidas sobre las categorías griegas bendecido por el Edicto de Milán (estudiado por un autor español no

⁹ MÁRQUEZ, J., *Envidia y Política*, México, Lamoyi Editor, 2008.

¹⁰ SALVADOR MIGUEL, N. (ED.), *Cristóbal Colón. Los libros del Almirante*, Burgos, Instituto Castellano Leonés de la Lengua, 2006.

muy conocido, Narciso Pizarro Ponce de la Torre en un libro que publicó hace ya años, *Fundamentos de la Sociología de la Educación*¹¹), pudo ser un proceso *contra natura* de los ideales evangélicos, asentado sobre una concepción bastante uniforme tanto de la Naturaleza como de una concepción de Dios como hacedor y providente de todo el orbe. La reconversión de ese paso ni ha sido fácil, ni lineal, ni ha sido superado sin más por el tiempo que llamamos Modernidad pues esta incluye, al menos, tres modernidades, o tres periodos, si no más.

Ciertamente, cuando publica Locke a finales del xvii o cuando Mandeville lo hace con su famosa *Fábula de las abejas* (1714)¹², estábamos, al menos parcialmente, en otro tiempo ya, más propio de la construcción del orden por un procedimiento inductivo y sobre la base del individuo, su forma específica de conocer, tal como la ciencia médica de la época proponía, y poseedor de pasiones que podían ser utilizadas como motor del crecimiento técnico y económico, reduciendo la moral, en este marco, a una estructura funcional. Mas eso no eliminaba todos los problemas: todavía los viajeros españoles del siglo xix, tan filo-ingleses del sistema parlamentario, quedaban asustados por la existencia de tantos mendigos en la ciudad de Londres. Eso quiere decir que el giro moderno no significaba que se construyera, por completo, un nuevo orden social exento de profundas contradicciones. Basta comprobar cómo en la ciudad de Nottingham, la tierra de Robin Hood, el museo de la ciudad, con sus máquinas en la parte noble que expresaban los ideales de *Speedy, Strong and United*, se asentaba sobre profundas mazmorras en las que se encerraba a los prisioneros que habrían de ser enviados a las galeras camino de Australia.

Creo que lo ha explicado con acierto Jorge Márquez, ya citado, cuando señala: “La lógica era la siguiente: al creer que lo bueno está limitado, cada vez que el otro lo posee, de alguna manera me está privando de ello”.¹³ Es el esquema de la envidia, señala el profesor mexicano, tan claramente manifestado por Quevedo y también por Gracián, añadido yo, manifestada ya cuando nuevas gentes entraban en liza por los bienes, por

¹¹ Murcia, Editorial Godoy, 1981.

¹² Cit. por Jorge Márquez, *o. c.* pp. 119 ss.

¹³ MÁRQUEZ, J., *o. c.*, p. 148.

ejemplo, por los metales preciosos a cuya captura se embarcaba toda clase de gente. De esto había hablado ya Oliva de Sabuco. Seguirá sucediendo en tiempos en que nacieron nuevos grupos sociales que pretendían ser propietarios que apetecían las tierras dejadas en baldío debido a las pestes que diezmaban las poblaciones. Tuñón de Lara ha cuantificado la devastación de las ciudades castellanas. Chambers en *La cultura después del humanismo*,¹⁴ citando otras fuentes, señala para Londres unas 90.000 muertes producidas por la peste y el fuego en unos cincuenta años. En 1631 ocurrió la erupción del Vesubio en las cercanías de Nápoles y de 1688 y 1694 son los terremotos que destruyeron buena parte de la ciudad recordados con obeliscos y otros monumentos contruidos para exorcizar. Pues esta es, aunque sea comentado de paso, otra cuestión: que la alquimia se mezclaba con la nueva ciencia como a propósito de Newton nos han explicado. Es decir, que no hubo un salto uniforme hacia la racionalidad científica como se nos ha solido presentar. Recordemos, por razones obvias y por la repercusión que tuvo en la revisión del concepto de naturaleza, el terremoto de Lisboa en 1755. “Lo que se creía mantenido a distancia por la promesa de otro mundo, de otra vida y de la salvación, se acaba de forma dramática”, señala Chambers como resultado de todo ello.¹⁵ La muerte, pues, se volvió una cosa inmediata. En Inglaterra se añadió el 30 de enero de 1649 la decapitación del rey Carlos I tras la cual se implantó una república belicosa, la de Oliver Cromwell. Era *El paraíso perdido*, como cantó John Milton, o la necesidad del *Leviatan* que llegó en 1651 de la mano de Hobbes.¹⁶ Cuando se produjo la restauración, en 1660, el rey tenía ya contrapesos y límites, como bien señala el profesor Márquez a quien venimos citando. Estos acontecimientos, como bien sabemos, significaron el final del orden sacro y el asentamiento de la soberanía en el individuo. Ya no se trataba de comprender un orden inexistente sino de construir otro controlando las pasiones individuales.

¹⁴ Madrid, Cátedra, 2006.

¹⁵ CHAMBERS, I., *o. c.*, p. 115.

¹⁶ FERNÁNDEZ RAMOS, J.C., *Leviathan y la Cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*, Barcelona, Anthropos, 2017.

Es el nuevo teatro de luto, el héroe de luto¹⁷ o el pesimismo lúcido, como, personalmente, me gusta señalar. La racionalidad del viejo orden, sostenida, como ahora explicaré, aún sobre la base de la piedad y la ironía hasta el final de la segunda década, deja paso a este otro escenario del Barroco explicado por quienes, con pocas excepciones, nacen en el cambio de siglo o en sus inicios, frente a quienes habían nacido hacia la mitad del xvi. Es el caso de Cervantes (1547) y de los dos autores cuya aportación quiero dejar aquí. Juan de Mal Lara nace en 1524 o 25 y fallece en 1571; Oliva de Sabuco nace en 1562 y fallece en 1622. Ellos se dan cuenta de que el viejo modelo ha llegado a su culminación y, por consiguiente, a su agotamiento pero que, no por ello, puede olvidarse sin más. Ya no va de suyo que se realice; es preciso el desarrollo de técnicas de comunicación –probable nacimiento de la didáctica– así como de conocimientos que los individuos han de poseer para comportarse de tal manera. Los tres autores que representarían esa culminación y, por consiguiente, dejaban paso a otro tiempo, fueron Luis Vives (fallecido en 1540); Andrés Laguna (1559); y Huarte de San Juan (1588), los tres fallecidos por este orden antes de finalizar el siglo xvi; los tres muy presentes en la obra de Oliva y Juan de Mal Lara. Incluso la escolástica de la Escuela de Salamanca, las universidades portuguesas de Coimbra y Évora, y autores como Vitoria, Soto, Diego de Cobarrubias, Azpilcueta..., fallecidos casi por las mismas fechas, suponían ya una corrección al viejo orden. Pedro Calafate ha hecho una estupenda recopilación en la *Escola Ibérica de la paz*¹⁸ de sus aportaciones; como lo era la mística de Santa Teresa y San Juan (ambos fallecidos en los ochenta y noventa) tal como ha estudiado la italiana Rosa Rossi en su espléndido libro a propósito del santo de Fontiveros, *Silencio y creatividad*.¹⁹

Así pues, el Barroco es un proceso en el cual se pasa de un orden a otro y en el que, como señala Ian Chambers,²⁰ se produce el “sentido de

¹⁷ CEREZO, P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución de Fernando el Católico, 2015.

¹⁸ CALAFATE, P. y MANDADO, R.E., *Escola Iberica da paz/Escola Ibérica de la paz*, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2014

¹⁹ ROSSI, R., *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, Madrid, Trotta, 1996.

²⁰ CHAMBERS, I., *o. c.*, p. 107.

la pérdida, el rudo desplazamiento, la caída en desgracia en el inmenso paisaje de un (des)orden incomprensible e infinito, en el cual el género humano *se desplaza desde el centro hacia la X* (Nietzsche), seguramente inaugura la geografía de la melancolía barroca, la instalación de la ironía y la sensibilidad moderna del laicismo histórico”. “El Barroco –continúa diciendo Chambers– atrapado en la fragilidad de un deseo de trascendencia, de completitud, de regreso de la verdad, reconoce en la estructura del lenguaje, en su voluptuoso acomodo de la pérdida, un destino de peregrinaciones interminables que revela en cada caso, *en todas las mañanas del mundo*, la locura de tal presunción”. Claro, este mismo diagnóstico del profesor del Instituto Universitario Orientale de Nápoles habría que ir comprobándolo por partes y lo mismo la consecuencia, concretada en el estado de ánimo que llamamos melancolía, aquel “teatro de luto” de Benjamin o el “héroe de luto” según la interpretación de Pedro Cerezo ya mencionada, frente a la anterior certidumbre cósmica, la deidad estable y las convicciones, que obligaban ahora a crear una nueva certidumbre, ya no solo desde la propia mirada unívoca sino desde la multiplicidad de miradas a que somos sometidos, incluidas aquellas que vienen de las tierras conquistadas.

Cómo cada sociedad se coloca en este escenario, nunca mejor dicho, a qué ritmo lo hace y cómo van produciendo los movimientos escénicos depende de la evolución de sus propios impulsos internos mas no ya cada una por sí misma, pues justamente uno de los efectos sobrevenidos es la multiplicidad que se pretende reducir. Hablamos del nacimiento de las sociedades circunscritas a espacios geográficos que llamamos Estados y luego Naciones. Una multiplicidad que exige un orden político distinto hasta el entonces existente: el orden internacional.

Cuando se toma conciencia de que la utopía no vendrá por sí misma (Luis Vives, “El templo de las leyes” (1520) y “Sobre la paz” y “Sobre la concordia y la discordia en el género humano” (1529)), exorcizando los violentos años veinte en que fueron escritos estos textos, es preciso poner remedio, es preciso advertir. Fue lo que hoy llamaríamos un pionero. Oliva y Juan de Mal Lara, por su parte y años después ya en esa línea apuntada, cultivan una literatura no meramente expositiva pues el

conocimiento se asienta ya en la advertencia y será de esta última de la que se derive el buen comportamiento previendo las consecuencias que derivarían de un mal comportamiento.

2. EL SEGUNDO RENACIMIENTO. Oliva de Sabuco y Juan de Mal Lara: anticipo de la filosofía barroca

Esta es la clave que me parece anuncia ya en el xvi la necesidad de una cultura prescriptiva, mas sin perder aún la sonrisa que se asienta en la creencia de un orden natural. En realidad, la piedad solo es posible en este marco de racionalidad que llega hasta los años iniciales del xvii.²¹ Esta forma de ver la vida está presente en estos dos autores españoles de finales del xvi y de ella participa Cervantes, contemporáneo suyo que, sin embargo, escribe, como gran creador de la novela moderna, su obra fundamental ya en el xvii. Fue ya entrados en el siglo cuando el semblante perderá esa visión oblicua que permite la ironía y se optará o por una dialéctica perpendicular o por una retórica de la conminación sin apenas espacio para la confianza.

2.1 Oliva Sabuco de Nantes: la *Nueva Filosofía*

Aun habiendo nacido después que Juan de Mal Lara, dedico un mayor espacio aquí a Oliva de Sabuco, filósofa lúcida y poco reconocida hasta fechas recientes, por su capacidad para anticipar la importancia del mundo como *hábitat* del ser humano.

Ha sido en estos últimos años cuando ha tenido fortuna Doña Oliva, tras un recuerdo bastante continuado en ediciones a lo largo del xix y un cierto olvido posterior, apenas alguna apostilla y sí algunas ediciones

²¹ Redactando este texto aparece la edición de *Omnibona. Utopía del siglo XVI*. Edición de Ignacio García Pinilla, con un estado de la cuestión por Víctor Lillo Castaño, publicada por la Universidad de Salamanca, 2018. Esta utopía primeriza adelantaría a la década de los cuarenta una literatura de carácter didáctico en la línea de lo que aquí sostenemos.

que no parecieron tener gran difusión (a alguna de ellas, verdaderamente interesante, me referiré posteriormente), hasta la tesis que defendió Caridad García Gómez en la Universidad de Valencia 1990. Mas, con todo, la tesis se refería a Miguel Sabuco, su padre. Mucho se ha escrito acerca de la autoría y la incógnita es difícil que pueda cerrarse del todo, si bien pienso que es más sólida la autoría de la hija que la del padre. Bien es conocido la poca fortuna que han tenido las mujeres es ser reconocidas como autoras de libros u obras importantes.

Manejé inicialmente la edición de la Editora Nacional que preparó Atilano Martínez Tomé (1981) para la Biblioteca de Visionarios, heterodoxos y marginados. Esta edición atribuye *La nueva filosofía de la naturaleza del hombre. No conocida, ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida, y salud humana* a Doña Oliva Sabuco de Nantes. Después, tuve la fortuna de hallar la edición que preparó para la Biblioteca de la Cultura Española de la Editorial Aguilar, iniciada poco antes de la guerra y publicada probablemente en 1935, Florentino Martínez Torner, asturiano de nacimiento, inspector de enseñanza primaria, profesor de la Escuela Normal de La Coruña, diputado socialista por Huelva y luego exiliado en México. No es aquí el lugar para reabrir el debate de la autoría, aunque es verdad que su reivindicación en los últimos años ha venido, en buena medida, con la recuperación de las obras escritas por mujeres, imprescindible si queremos hacer justicia con nuestra historia en la cual hemos tenido escritoras de enorme valía.²² Quizá el último empujón que han recibido doña Oliva y su obra ha venido de la pluma del escritor leonés José María Merino, autor de la novela *Musa Décima*.²³ Precisamente, haber encontrado un ejemplar de la edición de 1728 de *La Nueva Filosofía* en la biblioteca del abuelo le llevó a escribir esta novela cuyo título remite al nombre con que Lope de Vega se refería a Doña Oliva. La novela es interesante pues trata de llenar los huecos que la biografía conocida de esta mujer de las sierras orientales de Alcaraz ha dejado sin llenar y reivindica

²² Mientras escribía este texto cayó en mis manos un reportaje sobre María Guadalupe de Lencastre, duquesa de Aveiro con gran vergüenza por mi parte debida a la ignorancia sobre quien debió ser gran intelectual del Barroco cuyos méritos traspasaron con mucho las fronteras de la península ibérica. ABC, 9.6.2018.

²³ Madrid, Alfaguara, 2016.

la recuperación del interés por nuestra cultura, pues en este punto pone el que llama “gran fracaso de la Transición”.²⁴

Mas, para nuestro propósito, lo importante es dilucidar por qué se escribieron estos libros. Por qué la denomina “nueva” cuando tantas deudas tiene con los autores antes mencionados (Vives, Huarte, Laguna...) esta filosofía desarrollada en ese largo coloquio sobre la naturaleza humana, es decir, el dedicado al “Conocimiento de sí mismo”, al que siguen dos textos mucho más breves sobre “El mundo tal como está” y el coloquio sobre las “Cosas que mejoran las repúblicas” que casi preanuncia el texto de Luis Antonio de Verney (1746), dos siglos posterior.²⁵

Precisamente su punto de partida era esa melancolía del paraíso perdido donde la máxima consistía en que el orden conserva el orden y, si salvas el orden, el orden te salvará. En este sentido, se trata de un pensamiento de restauración que pasa por la unidad del hombre consigo mismo y de la república consigo misma. Por ello, y como indica Atilano Martínez Tomé en el prólogo para la edición de la Editora Nacional:

Por mucho que se universalicen los problemas, cada pueblo, cada cultura y cada sociedad deberá buscar las soluciones desde su propia historia, en la cual se han ido concatenando problemas y soluciones, unas veces auténticas y satisfactorias y en otras circunstancias falsas. Pero todo ello ha creado una experiencia que nunca será lícito olvidar, a no ser que queramos repetir viejos errores.²⁶

Dedica Oliva Sabuco de Nantes al primer apartado el muy largo coloquio de los tres personajes, como era habitual en el Renacimiento, a mostrar al ser humano cómo es su naturaleza y cómo ha de conocerla y atenderla por los medios que la medicina, la “vera” medicina, le proporcio-

²⁴ “El gran fracaso de la Transición (se refiere al paso de la España franquista a la democrática) estuvo en no devolvernos el interés por nuestra cultura. Y las autonomías han sido en eso muy destructivas. *Ib.*, p. 269.

²⁵ El título de Verney era ya muy significativo, pero debemos considerar que el tercero de los coloquios del libro de doña Oliva ya apuntaba en la misma dirección casi dos siglos antes. *Verdadeiro metodo de estudar, para ser util à Republica, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal, exposto em varias cartas, escritas polo R.P. Barbadinho*, en dos volúmenes, en 4º, Valença: na Oficina de Antonio Balle, 1746, aunque realmente, Nápoles: Genaro e Vincenzo Muzio, 1746.

²⁶ MARTÍNEZ TOMÉ, A., *Oliva Sabuco de Nantes, Nueva Filosofía de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 15.

na. Esto conlleva ya, como lo había hecho Andrés Laguna, una corrección implícita del principio según el cual es la Providencia la que conserva el mundo, incapaz ya de ser cumplido si no lo es con ayuda del médico. Los personajes, Antonio, Veronio y Rodonio, y la propia Oliva sin mediaciones, pues en múltiples ocasiones hace casi desaparecer a sus personajes, pasan detalladamente por cada uno de los aspectos físicos y psicológicos –las pasiones y los afectos– que conforman lo que hoy llamaríamos salud. Y, precisamente, dedica al enojo, “ese afecto del alma, principal enemigo de la naturaleza humana”, todo el capítulo tercero. Ese término que hemos abandonado en España y que utilizan con precisión en América como estado de ánimo desequilibrado por la influencia de agentes externos que afecta, incluso mortalmente, al equilibrio de entendimiento, memoria y voluntad. Pues solo el hombre tiene –señala doña Oliva– “dolor entendido, espiritual, de lo presente, pesar de lo pasado, temor, congoja y cuidado de lo porvenir”.²⁷ Lo mismo que “la desesperanza del bien también mata, como su contraria da la vida, que es esperanza de bien: la cual dijimos ser una de las tres columnas, o empentas que sustentan la salud y vida humana...”.²⁸ Es la esperanza del bien lo que genera deseo de vivir. Esa concordia interior que definirá la salud como la concordia del cuerpo y el alma como nos recuerda doña Oliva que sostenía Platón en el *Timeo*: “a ese contento y alegría llamó Platón concordia del alma, y cuerpo, en la cual puso la salud: y al pesar y descontento, llamó discordia del alma, y cuerpo, y en este puso las enfermedades, y con mucha razón, aunque los médicos no lo entendieron”.²⁹ Así pues, la esperanza de bien, alegría y contento se consolida como un afecto, no solo como virtud, pero llegará a ser considerada una virtud civil pues afecta no solo a la salud individual sino, también, a la social.

Mas la esperanza se funda en lo que está por venir, no en lo dado. Por eso, nuestra autora llega a sostener que “la esperanza de bien es la que sustenta (como una columna) la salud, vida humana, y gobierna el mundo, la que hace todas las cosas de este mundo. Ninguna cosa mueve

²⁷ SABUCO, O., Ed. de Martínez Tomé, *Ib.*, p. 83.

²⁸ *Ib.*, p. 106.

²⁹ *Ib.*, pp. 123-124.

al hombre, sino la esperanza de bien (...) Edificó las ciudades. Plantó los árboles. Rompió los montes. Dio mejor camino a los ríos. Hizo las batallas (interesante no por menos contradictoria esta inclusión aquí). Fabricó las naos, fundó las leyes...”³⁰

Pasa después a consejos menos espirituales y dedica un capítulo a la peste, muy en la línea del *Discurso breve sobre la cura y preservación de la pestilencia*, escrito por Andrés Laguna, sin duda uno de los más completos escritos en el xvi como resultado de sus experiencias en Metz (1542) y más tarde en Brabante, Holanda y Flandes, publicado inicialmente en Amberes (1556), reeditado en Salamanca (1566) y en Valencia en 1600. Recientemente (Segovia 1999), se hizo una edición facsimilar con motivo del año que se creía era el centenario del nacimiento de Laguna,³¹ pues fue entonces cuando la Sociedad de Historia de la Ciencia celebró en Segovia un congreso sobre el xvi.³²

Doña Oliva debió leer este *Discurso* con atención y no solo los remedios concretos contra la peste bubónica, el sarampión o las viruelas a las que está dedicado el capítulo trigésimo primero³³ sino el epígrafe que Laguna tituló: “Del término de la vida de cada uno” que comienza con las siguientes palabras: “Los que para extirpar de todo la Medicina y dar a entender que no sirve de nada al mundo, dicen que en tal forma es de Dios constituido a cada uno el término de sus días que ninguno puede dexar de llegar a él, por mal que se gobierne en la vida, ni pasar un punto adelante”. Añade Laguna, y comparte nuestra autora, y aun en la mentalidad de un galenista, plantea la necesidad de “intervenir” sobre la naturaleza: “Por cierto estos, no solamente proponen cosas falsas y sin cimiento, pero también pervierten y desbaratan quasi toda la providencia humana”.³⁴

³⁰ *Ib.*, p. 130.

³¹ LAGUNA, A., *Discurso breve sobre la cura y preservación de la pestilencia*, Segovia, Asociación Andrés Laguna, 1999.

³² GARCÍA HOURCADE, J.L. y MORENO YUSTE, J.M., *Andrés Laguna. Humanismo. Ciencia y Política en la Europa Renacentista*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001. La fecha de 1499 pertenece a Colmenares, el cronista segoviano mientras que Bataillon sugiere que Andrés Laguna habría nacido hacia 1511.

³³ SABUCO, O., *o. c.*, pp. 138-141.

³⁴ LAGUNA, A., *o. c.*, p. 8.

Bien es cierto que Laguna estaba aún imposibilitado conceptualmente para ser lo que entendemos por un cirujano moderno, e, igualmente, estaba aún muy lejos de la mentalidad de un científico del XVIII como lo sería ya Proust quien, en su discurso de 1792 como inauguración de la Casa de la Química,³⁵ sostendrá abiertamente que la Providencia ha dejado al hombre que administre una buena parte de los bienes que forman la naturaleza. Andrés Laguna deja claro que no es posible aumentar en ni siquiera un día los que la Providencia ha asignado a cada uno. Pero, no es menos cierto, que en estos autores del XVI está ya la idea de que la Providencia “necesita” del médico para conseguir su fin: que cada uno llegue al fin de sus días depende mucho de uno mismo y de los consejos médicos:

Compárese nuestro humor radical al azeite de las lámparas o candiles, y nuestro calor, que es la vida, a la llama. Porque así como siempre arderá la mecha mientras el azeite en su perfección durare, y se amatará en siendo resolutivo o violado, de la mesma manera no dexará de vivir el hombre mientras aquel humor benigno, que es sustancia del calor natural en el qual consite nuestra vida, puro e incorrupto se conservare; el qual faltándonos luego se nos remata el vivir, no estendiendo más de lo que se estiende el humor. Por donde, si alguno, teniendo en poco el beneficio de la natura, o aborreciendo la vida, quiere acelerarse la muerte con mil desórdenes, disipando aquel humor substancia, diremos que Dios previó a este animal su término, pero que no se limitó, habiéndole dado una corredera más luenga y dexádole en su libertad y alvedrio. De manera que a cada uno está ya su límite señalado, ultra el qual le es imposible estenderse; así como llegar a él solamente es lícito a aquellos que biven muy concertados y se guardan de los peligros que atajan en el medio del curso de la vida.³⁶

Termina afirmando que la pestilencia es el mayor mal del cual deben guardarse “los que quieren vivir enteramente sus días”.

Doña Oliva no se mete a debatir filosófica, ni menos teológicamente, asuntos que pusieran en cuestión la providencia divina pero, al situarse en el plano de los remedios humanos a los que supedita la calidad y longitud de la vida, da más pasos que Laguna y muestra, sin decirlo, que el hombre depende poco de un orden que se le escapa; por el contrario,

³⁵ PROUST, L., *Discurso que en la apertura del laboratorio del real Cuerpo de Artillería establecido en Segovia pronunció Don Louis Proust*, Segovia, Imp. De Antonio Espinosa, 1792. Ed. facsimilar, Segovia, 1992.

³⁶ LAGUNA, A., *o. c.*, pp. 9-10.

que puede influir en muchísimos aspectos: el olor, el sonido, la comida, el ambiente, la vigilia, el sueño, el calor y el frío y hasta tenemos “quitasol y un colchado de hojas de rosas o paño mojado en agua rosada”³⁷ para resistir al sol, sabiendo que es dañoso en la cabeza en toda época, y provecho en el resto del cuerpo en invierno. Y, por supuesto, tiene control sobre sus pasiones: la magnanimidad, “gran ornamento del ánimo”; de la prudencia, a la que considera ya “madre de las virtudes” y “perfecta, solamente se halla en el hombre de buen juicio, y entendimiento, porque muchos no la tienen perfecta, da contento y alegría, como es hacer bien, y providencia de bien para sí, y para su semejante, por consejo, avisándole y haciéndole bien de lo que él no entiende, y librándole de muchos peligros y daños, acarreándole muchos bienes”.³⁸

Filosofía, pues, de la advertencia, mas sin acceder aún al dualismo que irá tomando posiciones más adelante y que contribuirá a modificar profundamente cómo el hombre ha de abordar su ubicación en el mundo. Oliva defiende la idea del hombre como microcosmos que se halla en perfecta sintonía con la vida vegetativa, sensitiva e intelectual, sabiendo que hay un proceso de crecimiento (cremento) y otro de decrecimiento (decremento) como lo hay de regenerar o de degenerar, como bien defendió Pico de la Mirándola.

Es la edición de Martínez Torner la que acentúa más la dimensión naturalista de esa “nueva” filosofía que pretende mostrar la obra de Sabuco, correctora de las posturas adoptadas por algunos clásicos. El apartado III del largo ensayo, que precede al texto de la autora, lleva por título “Su ideario” y ahí subraya cómo son las manifestaciones físicas las que se tratan “con especial detenimiento”.³⁹ Tras afirmar, siguiendo la opinión de Sabuco que “los filósofos y médicos antiguos desconocían por completo la naturaleza del hombre”, se formula la siguiente pregunta: “¿Cuál es esa novedad que tan desembarazadamente proclama el bachiller Sabuco?”. Para responder con claridad: “Es ni más ni menos que un nuevo

³⁷ SABUCO, O., *o. c.*, p. 169.

³⁸ *Ib.*, pp. 188-189.

³⁹ MARTÍNEZ TORNER, F., *Doña Oliva Sabuco de Nantes. Siglo XVI*, Biblioteca de Cultura Española, Madrid, Aguilar, s/f (probablemente 1935), p. 29.

sistema fisiológico, según el cual la sangre no nutre y alimenta a nuestro cuerpo. Esta función especial la desempeña un jugo blanco que desde el cerebro pasa a todas las partes del organismo”.⁴⁰ Será este conocimiento más preciso de la “verdadera naturaleza del hombre” el que permita desarrollar adecuadamente la estrategia de la vida buena.

Así pues, el hombre ha de saber usar su libre albedrío para conseguir la salud, la vida y evitar la enfermedad y la muerte prematura. Para entender con precisión la base sobre la que opera este pensamiento humanista me remito al excelente estudio de Javier García Gibert, *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*.⁴¹ Como, en un buen número de sentencias de Gracián, resuenan estos mismos ecos, hemos de indicar que la clave para un renacentista está precisamente en el libre arbitrio que es una cualidad interior; para un barroco, tal como analiza Gibert en el epígrafe “Albedrío humanístico y libertades modernas”,⁴² pasamos de una “cosa del alma” a “la exteriorización formal de actitudes o deseos sociales y políticos como ejercicio autónomo de la libertad”.

Con el pensamiento de Oliva estamos en esa frontera en que se intuye la dificultad de sostener esa autonomía interior, a la que se aferran los místicos, frente al descubrimiento de la lógica del mundo, que será visible ya con el cambio de siglo. Será entonces cuando se produzca una actitud más defensiva (desconfiada) pues se comprueba que la realidad interior está condicionada por “agentes” externos, no fáciles de dominar. Gracián y Calderón estarán ya en este otro estadio. Hacia 1587 aún era posible defender “los colores blanco, verde y colorado que dan alegría” y oponerse al negro que da tristeza pues va “contra la razón humana, es el común uso, de vestir de negro, que tanto agrada a España”.⁴³ Pues este uso de los colores vendría a ser una metáfora del paso del humanismo renacentista a la mentalidad barroca, como se apunta en el título del epígrafe.

Aún le quedaba una reflexión a doña Oliva para hablar de la muerte natural que lo es del cuerpo al no poder este cumplir aquellos deseos de

⁴⁰ *Ib.*, pp. 32 y 33.

⁴¹ Madrid, 2010.

⁴² *Ib.* pp. 234-237.

⁴³ SABUCO, O., Ed. de Martínez Tomé, o. c., p. 158.

esperanza de bien por los que nació y que radican en el ánimo y siendo esta “capaz, y codiciosa de sumo bien, y hermosura, aborrecedora de todo mal, es ayuda para la causa de muerte natural, porque ama, y desea deleites que tengan consistencia, y ser, y enfádanle los del cuerpo, que solo tiene un tránsito, y pasaje”.⁴⁴ Mas no va de luto, como brillantemente sostiene Cerezo le ocurre al héroe barroco, pues no veo en Sabuco la tensión entre finitud e infinitud sino la aceptación del fin. Ni hay esa apertura operística de la *Crisi* primera de *El Criticón* donde Gracián juega ya (hacia la mitad del siglo XVII) con el radical pesimismo de saber que acabará y la agonía de luchar porque no acabe. Al final debe quedar la gratitud con el “Hacedor” “a cargo y cuenta del hombre”, que es el único ser de la naturaleza capaz de saber que “la variedad de hierbas, plantas y de animales de la tierra, agua y aire, y sus figuras y formas tantas y tan varias fueron criadas para su servicio”. Por ello debe dar alabanzas y gracias, “por sí y por toda criatura”.⁴⁵

La parte final de la obra de Oliva Sabuco es un coloquio breve sobre “Las cosas que mejoran las repúblicas” tomando como fuente textos de Luis Vives: “La fábula del hombre” (1520) y el “De pacificatione” (1529) y, sorprendentemente, del *Examen de Ingenios para las ciencias* de Huarte de San Juan, publicado apenas trece años antes que su propio *Diálogo*.

Da, tal como avanza Martínez Torner, para hacer un estudio detallado de tipo comparativo con estos textos de Vives, sobre las leyes y su función social y la necesidad de tener jueces justos que interpreten las leyes con ecuanimidad, pues si las leyes son imprescindibles no dejan de ser “mudas y sordas”, como sostenía Vives. Mas Doña Oliva se escandaliza ya de que los pleitos duren cuarenta años y de que “una sentencia, allí la revoquen, y den otra en contrario, y acullá den otra, que ni es esta ni aquella, y quizá todos yerran la razón, y justicia de aquel caso, y cada uno puede sustentar, y hallar escrita su opinión, y el otro la suya, y así se tratan los pleitos, y se sustentan muchos años”.⁴⁶ En fin, hay en este texto muchas claves ya de un pensamiento que llamaríamos moderno por cuanto se denuncia un

⁴⁴ *Ib.*, p. 242.

⁴⁵ *Ib.*, p. 230.

⁴⁶ *Ib.*, p. 278.

determinado uso de la retórica, del exceso de leyes y de que estas estén en latín y plantea abiertamente la necesidad de combatir la mentira: “De manera que en cualquier tiempo del pleito, en habiendo mentira, pierda el pleito, y otro tanto de su hacienda” (...) “Y aun si se pudiera poner una ley general de la mentira en los hombres, fuera este mundo paraíso terrenal, que todos los daños que en él hay nacen de la mentira...”.⁴⁷ Apunta hacia una sociedad basada en actividades productivas con la eficacia sobre la naturaleza como objetivo, pues sin pleitos habrá quien are la tierra y así haya trigo en abundancia. Y a esa mejora en el agua, en las plantas y en los alimentos dedica los capítulos tercero y cuarto con una atención al vino, al pan y a la carne. De tal manera que doña Oliva, que estaba al día de la marcha de la ciudad por su padre y hermano mayor, dedica páginas a la mejora de labradores y pastores y a la erradicación de la pobreza y a cómo mejorar las aguas y plantas y en los alimentos.

Y dedica un capítulo fascinante, en sintonía con lo sostenido por Huarte en la parte tercera de su famoso libro, titulada “Qué diligencias se han de hacer para que los hijos salgan ingeniosos y sabios” y que Doña Oliva trata en el capítulo quinto: “Mejorías en los casamientos, y genitura”. Huarte era un misógino declarado pues los hijos “muy sabios” y “de grande entendimiento” serán siempre varones para lo cual, de todos modos, conviene tenerlo en cuenta, conviene beber “aguas delicadas, dulces y de buen temperamento” y comer “pan candeal, hecho de la flor de harina y masado en sal, sin olvidar las perdices y los francolines” y si lo que quieren es un hijo de grande memoria deben, ocho o nueve días antes de que llegue el acto de la generación, comer truchas, salmones, lampreas, besugos y anguilas...⁴⁸ Bien puede considerarse una falacia naturalista que consiste en dar por probado el juicio emanado de la observación. Mas eso importa ahora menos. Lo que importa es comprobar cómo en estos autores la Providencia debe ser ayudada en el “gobierno” del orden natural y político y para ello es necesario aprender cómo “funcionan” la naturaleza y la vida política. Es a este tiempo al que podemos denominar como segundo Re-

⁴⁷ *Ib.*, p. 283.

⁴⁸ HUARTE DE SAN JUAN, J., *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, parte III, pp. 326 ss.

nacimiento que va dejando ver huellas que estarán ya claras en las bases del pensamiento del xvii y que se refieren a lo que hoy llamaríamos la planificación social.

Por su parte doña Oliva corrige, parcialmente, algunos excesos de Huarte y, sin poder evadirse de una cultura patriarcal como la definiría el feminismo actual, sí está en contra del matrimonio por dineros, “por la hacienda, y riqueza, olvidando lo principal, que es la perfección de naturaleza en la persona”. Hecha esta afirmación, Veronio pregunta a Antonio, personaje que manifiesta las opiniones de la autora: “¿por qué hay tanta diferencia de un hombre a otro?”. Mucho va en “la materia que se hace aquella simiente, que son los manjares que come el marido, y mujer, que de ruin materia, ruin forma se cría, y así se ve de padres, y madres hábiles salir hijos tontos, porque la forma siempre retiene algo de la materia...” y nos sale con la afirmación de “que las víboras de Arabia, que se crían debajo de los bálsamos, no tienen ponzoña, porque se mantienen de los bálsamos, y se crían a sus sombras, por esto los casados que puedan, no habían de comer malos alimentos, ni cosas fleugmáticas, ni melancólicas, al tiempo que hay aptitud en la mujer para concebir, porque la simiente sea de buena materia, y de esta buena materia se haga buena forma de órgano corpóreo, para el alma, donde ha de estar, y mandar”. Lo importante es que ha de tenerse en cuenta todo para orientar a los hijos “que han de ser padres de tus nietos, y descendientes, hombres hábiles, y no bestias”.⁴⁹

Claro, al final disponemos de la clave para comprender lo que doña Oliva desea conseguir:

la virtud no se propaga, y descende en el hombre, como en las plantas, por la necesidad de dos simientes... [pues] la honra está en tus manos, y o en las ajenas, con lo cual se abra la puerta de la honra para todo el mundo, para que en la guerra y actos virtuosos los bajos tengan esperanza y puedan subir a la cumbre de la honra, y la bajeza de linaje y vicios y pecados ajenos no les impidan ni cierren la puerta.⁵⁰

Así entendemos mejor cómo, antes de que el Barroco se adentrara definitivamente, tendría tiempo don Quijote de advertir amablemente

⁴⁹ SABUCO, O., ed. de Martínez Tomé, *o. c.*, pp. 290-293.

⁵⁰ *Ib.*, pp. 293-294.

a Sancho: “Mira, Sancho: si tomas por medio a la virtud y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que los tienen príncipes y señores; **porque la sangre se hereda, y la virtud se aquista** (se conquista o se consigue); **la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale**”.⁵¹ Más adelante será el personaje de don Antonio Moreno, huésped de don Quijote, ya casi hacia el final, quien sentencie: “así como el fuego no puede estar escondido y encerrado, la virtud no puede dejar de ser conocida”.⁵²

La edición de Martínez Torner añade a estos coloquios los referentes a la “vera medicina y vera filosofía”, “algunos dichos breves sobre la naturaleza del hombre” y la “Vera filosofía de la naturaleza de los compuestos hombre y mundo, oculta a los antiguos”, apostillas que Martínez Tomé incorpora al final del coloquio dedicado a la mejora del mundo y la república. Lo importante es la conclusión en las palabras de Antonio donde elogia a la medicina, y a sus artífices, los médicos, pues es el “arte que más estimación y premio merece [de] cuantos hay en la república, pues negocia y trata de lo mejor que la vida humana tiene, que es la salud corporal”.⁵³ De donde se deduce que el hombre ha de hacer posible por llegar al final de sus días con la muerte natural y no la violenta que altera los planes de la naturaleza, que son los planes del “Altísimo Dios”. No fue, pues, azaroso que el protagonista cervantino muriera de muerte natural, contraviniendo las leyes de la caballería por las cuales la heroicidad se alcanzaba muriendo en combate como consecuencia de sus propias reglas según las cuales el caballero había de poner en riesgo su vida. He ahí la lección radical de la filosofía práctica que se asienta en la armonía del hombre con su propia naturaleza corporal y social pues ambas se orientan a la consecución de la salud: en el primer caso impidiendo la enfermedad; en el segundo defendiendo la paz frente a la guerra o el combate.

Con ello el Renacimiento quedaba concluido. Era la consecuencia de una concepción basada en la confianza de que una educación amable

⁵¹ CERVANTES, M. DE, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Espasa Calpe, 1970, p. 527. Los subrayados son míos.

⁵² *Ib.*, p. 623.

⁵³ SABUCO, O., MARTÍNEZ TOMÉ (ed.), *o. c.*, p. 297.

conseguiría la salud física y la social. Así lo sentencia Antonio, el personaje principal del diálogo de Sabuco: “El amor fácilmente persuade, y, por tanto, quiero hacer lo que mandéis, aunque pedís antes el fruto que las hojas”.⁵⁴ Desde entonces, y a lo largo del XVII la retórica se tornará didáctica, centrada en advertencias que ya no serán amables sino prescriptivas. Es la apuesta por el método como estrategia epistemológica y moral. El estudio de Jorge Márquez, antes mencionado, es muy útil para estudiar este proceso hasta la consolidación del sujeto como base de las sociedades modernas. Atrás quedaba un modelo de racionalidad del cual nunca se perdió su virtualidad: el mantenimiento del siempre necesario orden natural y social. Es esta una constante en la historia de la filosofía. Cuando llegue el siglo XVIII, centrado en la razón utilitaria o en la pura razón (como decía Machado), cambiará la persuasión por la convicción, pero el fundamento filosófico del Renacimiento se considera superado.

2.2 Juan de Mal Lara: los refranes anticipan el valor de la circunstancia

Sin hacer perder protagonismo al pensamiento de doña Oliva Sabuco en el periodo que hemos dado en llamar “Segundo Renacimiento” y, aunque sea con brevedad, merece decir una palabra sobre otro texto que anticipa el valor que la circunstancia adquiriera en el pensamiento barroco. Nos referimos al sorprendente, si así se quiere para un filósofo, *La Philosophia vulgar* de Juan de Mal Lara. Desde la orientación más vinculada a la experiencia práctica, que no tiene pretensiones de saber institucionalizado, pero no por ello menos importante, este latinista sevillano nos ofrece un libro deslumbrante para entender el comportamiento de la sociedad tardo renacentista. Se trata de una orientación, no menor, desarrollada por algunos escritores que ocupaban posiciones intermedias en el organigrama social y disponían de formación para analizar tanto la lógica de los discursos dominantes como para saber, por experiencia propia, cómo esos dis-

⁵⁴ *Ib.*

cursos operaban en la vida cotidiana. A este grupo, sin duda, perteneció el propio Cervantes. Y con anterioridad a él Juan de Mal Lara, dedicado durante veinte años a la educación de niños.

Tras los adagios latinos y los diálogos cortesés de carácter didáctico fue desarrollándose una forma de filosofía popular o “vulgar” en forma de sentencias o refranes que alcanzó un gran volumen en la obra del dramaturgo, poco conocido, del que se ha perdido gran parte de su obra, pero del que se han rescatado los mil refranes, ordenados en diez centurias, recogidos en su *Philosophia vulgar*,⁵⁵ que vio la luz en Sevilla por vez primera en 1568. Vinculado por Menéndez Pelayo y Américo Castro con los *Adagia* de Erasmo, como apuntábamos (v. nota 5) –los editores actuales rebajan mucho esta vinculación y lo hacen con buenos argumentos–, constituye un material etnográfico de primer orden sobre la España de ese tiempo y sobre el orden del mundo desde la perspectiva, no de la lógica, sino de las cosas que suceden en una ciudad como Sevilla, muy dinámica durante esos años, pues allí estaba la Casa de Contratación de Indias que explotaba el monopolio del comercio ultramar. La ciudad a la que tuvo que ir Teresa de Ávila a declarar en 1576 por la publicación del *Libro de la vida*. Por allí estará Cervantes hacia finales de los años ochenta como recaudador de impuestos. Tantos de esos refranes tendrán su lugar en la novela cervantina. No son casualidades estas coincidencias. Eran esos refranes la expresión del orden de las cosas, riguroso, pero... por libre. Aquí aparece, por consiguiente, otra forma no de disidencia sino de pensamiento al margen.

Disponemos hoy de la magnífica edición realizada por Inoria Pepe Sarno y José María Reyes Cano, miembros de la Real Academia de Buenas Letras de Sevilla, con todo el aparato crítico necesario para entender un libro complejo e imprescindible. El libro comienza parafraseando palabras del Génesis: “Señalada merced hizo Dios a los hombres quando les comunicó parte de su saber y les concedió tener voto en todas las cosas que crio maravillosamente con su palabra, como se tiene bien entendido de nuestro padre primero, Adán, a quien dio tanta sabiduría con que pudiese él solo poner nombres a todo lo criado, según las propiedades que en cada

⁵⁵ MAL LARA, JUAN DE, *La Philosophia vulgar*, o. c., nota 5.

uno evidentemente conociese y por las causas que lo moviesen a entenderlo todo de raíz”,⁵⁶ para mostrar luego cómo “tal merced” corrió de “hijos a nietos” y fue así como nació la *sophia* y ablandó aquel presuntuoso nombre para quedar en *Philosophia*, es decir, “desseo de saber y estudio empleado en la sciencia”.⁵⁷ Y cómo pronto habría llegado a “Hespaña” de la mano de Túbal Caín y a la Bética, llamada así por ser junto al mar, “por donde se comunican los bienes a las gentes mediterráneas”. Esto hizo hubiera en Hespaña “excelentes poetas y philósophos de gran valor”.⁵⁸ De manera que, poco a poco, la tierra –feroz antes y dada a la guerra, discreta y avisada, mejorando su buen ingenio con eminentes maestros que quanto decían eran admirables secretos de Dios y de la naturaleza”. Y como no era posible estudiar todo en grandes libros hubo una manera de expresarse en “ciertas proposiciones o verdaderas o probables, con que en razones breves se comprehendiese mucho y fuesse como averiguadas sentencias, que por los griegos son llamadas axiomas, dándoles un particular nombre de refranes”.⁵⁹ Son verdades compartidas y todo el mundo las dice y confiesa y, como dice León de Castro en su prólogo al refranero de H. Núñez, “por eso es principio de sciencia, y más excelente que sciencia, y se llama sabiduría”⁶⁰ (nota 75).

Pueden ser interrogativos, imperativos, invocativos y expresarse en distintas formas de oración y se aplican de la manera que indica Juan de Mal Lara: “Hizieronse los refranes de tal manera que, en lo literal, aprovechan a todas las partes de philosophía. Para la parte moral, como en las virtudes morales y racionales, tratando de fuerte, liberal, magnífico, magnánimo, fácil, vergonçoso, modesto, verdadero, manso, justo, prudente, templado, sabio, entendido, artificioso, enséñanle en sus palabras, sin especular más, a ser concertados en todas las virtudes”.⁶¹

No se olvida Mal Lara de Dios y la Iglesia aunque la mayor parte de los refranes, y en esto coincide con Oliva Sabuco, se refiere a la familia y al

⁵⁶ *Ib.*, p. 252.

⁵⁷ *Ib.*, p. 253.

⁵⁸ *Ib.*, p. 256.

⁵⁹ *Ib.*, p. 257.

⁶⁰ *Ib.*, nota 74.

⁶¹ *Ib.*, p. 275.

matrimonio pero en la medida en que inciden en la ciudad y en la sociedad siendo un material imprescindible para antropólogos su información sobre las riquezas que circulan, el bullicio de las gentes de todas lenguas, las mercaderías que se compran y venden, las casas que se construyen y las diversiones (por ejemplo, los toros que Mal Lara condena).

Se trata de un caudal de cultura popular impresionante a la altura de las investigaciones etnográficas que siglos más tarde llevará a cabo otro sevillano como lo fue el padre de Antonio Machado, llamado “Demófilo”.⁶² Y, al tiempo, la crítica moral a la pobreza, al hambre, a las desigualdades y a la opulencia. Muchas páginas dedicadas a los estudiantes y su precaria vida y a las enfermedades que padecen y a la tristeza por la pérdida de la alegría. El pesimismo lúcido está ya anunciado en estas páginas, pero creo que aún expresado de manera amable, anticipando la postura de Oliva de Sabuco, corregida más adelante ya en pleno Barroco cuando publica el grueso de su obra el jesuita Gracián.

Quizá ninguno tan significativo y tan usado en nuestra cultura tradicional como el primero: “A Dios rogando y con el mazo dando”.⁶³ Pues tras hacer confesión de ortodoxia católica sobre la existencia de un único Dios “Señor de todos”, y de rechazar cualquier debilidad a la que abre la puerta a la necedad de pensar que pueda buscarse otro dios más liberal “que pongan en su lugar, que les dé lo que pidieron” pasa inmediatamente, tras poner por “delante la memoria del Señor”, a la necesaria diligencia, “no esperando milagros nuevos, quedándonos en una pereza inútil”. La idea de que las obras pertenecen al hombre, el designio del orden corresponde a Dios abre la puerta a una concepción industriosa frente a cualquiera otra que defendiera la pasividad, pero “corrige” un providencialismo mecánico al tiempo que en este plano de la filosofía vulgar remite al debate de la gracia y la libertad humana. Nos referimos al debate “De auxiliis” que tendría su momento fuerte a la finalización del Concilio de Trento. Era aún el tiempo en que se consideraba compatible el ejercicio de la gracia divina con la voluntad libre del ser humano.

⁶² MACHADO Y ÁLVAREZ, A. “DEMÓFILO”, *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, 11 vols. Sevilla, Francisco Álvarez y C^a, 1883-1886, (Madrid, Est. Tip. de Ricardo Fe) 1882 a 1888.

⁶³ *Ib.*, pp. 439-444.

Juan de Mal Lara, como años después doña Oliva tal como hemos visto, está convencido de que el amor amable, de que la retórica como filosofía, tal como la ha estudiado Ernesto Grassi,⁶⁴ es decir, la que se guía por la verdad, es el medio adecuado y suficiente para conseguir la vida saludable, es decir, aquella en que concuerda el designio divino inserto en la naturaleza con la tarea que corresponde al hombre como la creatura que ha de ejecutar ese designio. Aún no avistan el pesimismo. Es una pedagogía de la prevención. No tardaría en llegar la pedagogía de la corrección cuando las experiencias históricas: guerra de los treinta años, disonancia entre los ideales defendidos (Cristiandad) y los medios utilizados (guerras), etc., dejaron al descubierto la dualidad que convertía la concordia en un ideal casi imposible. El desengaño fue, a su vez, causa y efecto. Estábamos ya en otro estadio histórico y eso exigía otros discursos.

A modo de reflexión final

Decíamos al comienzo que la historia no avanza por sus contradicciones, como ha señalado Hegel, o al menos no siempre ha sucedido así. Más bien cada periodo contiene elementos germinales que adelantan el siguiente solapando unos tiempos con otros. En verdad, ningún tiempo lo es de plenitud ni es capaz de desarrollar los ideales sobre los que intenta fundarse. El siglo xvi fue un tiempo belicoso, de confrontación, en el que la espada se situó demasiado cerca de la cruz, como bien dejó escrito Fernando de los Ríos. Fue también tiempo de grandes propuestas, las que conformaron el humanismo, no solo en su versión filológica sino en su dimensión moral y política. Conocer el lugar asignado al hombre en el proyecto que conformaba la naturaleza se confirmó como una tarea fundamental de la ciencia y la filosofía. Los naturalistas y los médicos hicieron su trabajo. Los filósofos, rescatando las letras antiguas, las “letras humanas” hicieron lo

⁶⁴ GRASSI, E., *Retórica como filosofía. La tradición humanista*. Nota de Emilio Hidalgo-Serna. Traducción de Joaquín Barceló y Jorge Navarro, Barcelona, Anthropos, 2015. Original en inglés de 1980. A este tema me he referido en el artículo: MORA GARCÍA, J.L., “Filosofía y Literatura. Elogio prudente de la multiplicidad”, *Hybris*, vol. 8, N. Extra-1. Coordinado por Francisco José Martín, 2017, pp. 47-80.

propio. Mas esa fijación en los orígenes fue la base de esa “nueva” filosofía, escrita con el espíritu de esta mujer bien notable, doña Oliva Sabuco, que situaba al ser humano de su tiempo ante las condiciones que estaban por venir: la instalación en esa realidad que conocemos como mundo cuyas reglas es preciso conocer porque no coinciden necesariamente con nuestra manera de concebirlo. Juan de Mal Lara anticipa una filosofía de la circunstancia que será elaborada, años más tarde, por el pensamiento barroco como una literatura sentenciosa que toma conciencia de la fragmentación. Señalábamos que estos autores renacentistas se quedan aún con su mirada asentada en la piedad, en la ironía lo hará novela. Es el ámbito que conocemos como el de los remedios aplicados por una medicina que no pierde de vista los elementos galénicos y una filosofía del conocimiento y el consejo. Será el Barroco cuando se pongan las bases de una ciencia de la intervención, de los medios, y una filosofía prescriptiva y correctora. Reprimir y liberar lo ha llamado Foucault. Es ya el periodo que hemos denominado Modernidad. Mas este tiempo había ya comenzado en el “Segundo Renacimiento”.



EN EL SENO DEL MUNDO. LA LITERATURA COMO LUGAR DE LA CONCIENCIA REFLEXIVA

Eduardo Pellejero
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
edupellejero@gmail.com

*Aquellos para los que la apariencia es realidad,
la existencia soporte de la esencia, la sonrisa indiscerni-
ble de un rostro sonriente,
el sentido de un acontecimiento sólo puede expresarse por
la evocación sensible.*

SIMONE DE BEAUVOIR
Literatura y metafísica

La asimilación hegeliana del arte a *cosa del pasado*¹ constituye un punto de inflexión en la reflexión de artistas y filósofos sobre las prácticas poéticas en el contexto de la *praxis* humana, que proyecta su sombra todavía sobre nosotros. No diría, como Sartre decía de Marx, que la estética hegeliana constituye la filosofía insuperable de nuestra época, pero la verdad es que su diagnóstico continúa pesando sobre nuestros emprendimientos críticos y creativos, dando lugar a una forma de la mala conciencia que configura una especie de *a priori* histórico. No se trata, claro, de la aceptación pacífica de que el arte, que tuviera un papel fundamental en la cultura clásica en cuanto medio de representación de la religión, de la ética y de la visión

¹ Hegel no utiliza la frase ‘muerte del arte’ que le es atribuida muchas veces. Lo que Hegel afirma es que el arte es hoy algo del pasado para nosotros, que ya no responde a

del mundo, ya no es compatible con los desafíos que comporta la modernidad, no se trata del luto ante el hecho de que el arte haya dejado de responder a nuestras necesidades más altas, sino del efecto que tales ideas comportan al nivel de las coartadas que parecemos estar obligados a forjar cada vez que conducimos el pensamiento al dominio de la estética.

Ciertamente, la consideración de que el arte se tornó una cosa del pasado no significó nunca, ni para el propio Hegel, la declaración de óbito de las prácticas artísticas, como por otra parte demuestra la proliferación de obras, movimientos y estilos a la que asistimos desde que Hegel hiciera su diagnóstico, pero dio lugar a una desconfianza inédita en relación con su capacidad para continuar constituyendo uno de los lugares privilegiados de la conciencia reflexiva.² Las dos grandes guerras

nuestras ‘necesidades más altas’, que es algo ‘superado’ (*überflügelt*) por la filosofía. Esto es, el arte dejó de tener una importancia central en la modernidad; el arte es incapaz de hacernos hincarnos (Hegel, 1999, p. 118), y es imposible (es absurdo) intentar recuperar la forma en que los griegos contemplaban una estatua o asistían a una tragedia (en principio, porque esas formas del arte ya no manifiestan las verdades más altas del espíritu, lo que vale como una ley para nosotros). El arte, en el fondo, ya no es compatible con el carácter racionalista de la modernidad: “el espíritu del mundo actual, o, mejor, el espíritu de nuestra religión y de nuestra formación racional se muestra como habiendo superado el estado en el cual el arte constituye el modo más alto de lo absoluto venir a la conciencia. El carácter peculiar de la producción artística y de sus obras ya no satisface nuestra más alta necesidad. Superamos el estado en el cual se podía venerar y adorar obras de arte como divinas. La impresión que ellas provocan es de naturaleza reflexiva y lo que suscitan en nosotros necesita todavía de una piedra de toque superior y de una forma de comprobación diferente. El pensamiento y la reflexión sobrepujaron la bella arte” (Hegel, 1999, p. 34). Los contenidos capaces de ser tornados sensibles por el arte en sus configuraciones históricas conocidas ya no parecen adecuarse a las necesidades más altas de la modernidad. Hegel no dice que ya no vengán a producirse nuevas obras de arte, ni siquiera afirma que no vengán a ser inventados nuevos estilos o géneros, pero afirma que, desde el punto de vista de la manifestación sensible de las verdades más altas del espíritu, el arte agotó todas las figuras posibles, en cuanto el devenir de la conciencia continúa a descubrir nuevas configuraciones del espíritu (especialmente a través de la reflexión filosófica). El arte se encuentra, en ese sentido, superado: “En sus inicios, el arte todavía retiene algo de misterioso, un presentir misterioso y una nostalgia, porque sus configuraciones todavía no dieron relevancia enteramente, por la intuición imágética, a su contenido pleno. Pero si el contenido completo se presentó en configuraciones artísticas, el espíritu que sigue mirando en frente se vuelve de esta objetividad para su interior y se aleja de sí. Tal época es la nuestra” (Hegel, 1999, p. 117).

² Esa desconfianza es renovada cada vez que nuevos modos de comunicación parecen tomar cuenta de toda la esfera de las interacciones humanas —es lo que pasa, por ejemplo, con la actual hegemonía de las redes sociales—.

que sucedieron al desvanecimiento de las comunidades tradicionales y la crisis de las formas clásicas de la representación tornaron todavía más inquietante esa desconfianza —a mediados del siglo veinte la palabra y la imagen parecían condenadas—.

No obstante, tanto los artistas continuaban afirmando un compromiso total con lo real, como los filósofos no dejaban de volver incansablemente sobre la escena del crimen, reevaluando y colocando en causa el diagnóstico hegeliano, o confirmando pero desplazando el foco de su análisis. Y, sin necesidad de reivindicar el credo del primer romanticismo, atribuyendo a la palabra poética o a sus imágenes simbólicas una precedencia sobre el pensamiento categorial, colocaban nuevamente sobre la mesa la cuestión del arte en cuanto manifestación de los intereses sustanciales de la comunidad, de lo que cuenta y vale como ley para los seres humanos, de todo aquello que contribuye para la actualización de nuestra libertad. Quiero decir que la cuestión que Hegel pretendía dar por cerrada todavía está abierta para nosotros. Con signos diversos y fines muchas veces inconmensurables, las obras de Benjamin y de Heidegger, de Bataille y de Blanchot, de Foucault y de Deleuze, de Adorno, de Marcuse y de Lyotard, de Agamben y de Rancière, ofrecieron y continúan ofreciendo elementos para repensar la potencia de las prácticas artísticas y el valor de la dimensión estética.³

³ Sartre, por ejemplo, intenta responder al diagnóstico hegeliano reivindicando el derecho del arte a ocupar un lugar de primer orden en el mundo moderno (no todo el arte, es cierto, apenas la literatura; no toda la literatura, es cierto, apenas la prosa). Buscando arrancar la literatura de su torre de marfil, en 1947 redefinía la literatura en tanto *acción comunicativa* (Sartre, 2001, p. 192) y afirmaba que, en una comunidad en devenir (como era el caso de la Francia de posguerra), la literatura podía llegar a constituir el momento de la conciencia reflexiva de sus agentes (Sartre, 2001, p. 163). El escritor reaparecía, así, como una especie de profeta (Moisés), conduciendo a su pueblo en un desierto poblado de espejismos. Por su parte, Blanchot argumentaba que la falla de la estética hegeliana no radicaba en la negligencia de cierta efectividad desapercibida en la sobrevivencia del arte moderno, sino en la pretensión totalizante de su contextualización histórica. Concedía, en ese sentido, que, desde que lo absoluto se reconoce en la acción histórica, el arte deja de ser capaz de satisfacernos en tanto sujetos de la historia, perdiendo su realidad, su efectividad, su necesidad (Blanchot, 2011, p. 215), pero apuntaba que, en los márgenes o en los intersticios de la historia, el arte redescubre una *soberanía interior* que da cuenta de un resto inútil, insignificante, menor, que denominaré 'la parte del fuego', y que es capaz de desfondar todo el edificio hegeliano (impugnando sus tesis por defecto). El arte es para Blanchot el mundo al contrario, la historia invertida. No una simple fuga

Cito nombres incontestables, pero la lista podía extenderse a la casi totalidad de las filosofías que abordan, en una u otra medida, la obra de arte y las cuestiones que la obra de arte levanta para nosotros. Habitualmente desconsiderada en los debates filosóficos que exceden las discusiones de género, Simone de Beauvoir, para poner un caso, supo intervenir en la polémica de manera puntual pero significativa, en un diálogo que se remontaba a la recepción de algunas de sus novelas por Merleau-Ponty y Sartre.

Sensible a las seducciones de la ficción y al rigor del pensamiento conceptual, Beauvoir intenta sobreponerse a la disyuntiva que parece exigir, de quien interviene en el debate, una elección imposible entre la literatura y la filosofía. Recuerdo que en las discusiones que animaban la academia cuando hacía mi graduación, en los años noventa, uno de los temas de moda era el de la disolución de las fronteras entre filosofía y literatura, en parte respondiendo a la abierta ofensiva de Richard Rorty, en parte acompañando las veladas (y muchas veces distorsivas) apropiaciones de Derrida. Beauvoir no dice tanto, pero dice más. La reconstitución imaginaria de la experiencia que propone la literatura no se confunde para ella con la reconstrucción intelectual a la que da lugar la filosofía. Sus lenguajes no llegan a sobreponerse, incluso cuando puedan alimentarse mutuamente de forma productiva.⁴ Con todo, eso no significa remitir la literatura

ante los impases del mundo de la praxis, sino una pasión por lo absoluto más allá de sus determinaciones históricas, una posibilidad de la cual ni la cultura ni el lenguaje ni la historia dan cuenta: una posibilidad que no puede nada (es el reverso de la efectividad), pero que subsiste en el ser humano como signo de su propio ascendente. Inútil para un mundo regido por la lógica hegemónica de la acción eficaz, el arte es soberano en la medida en que es negación de ese mundo, pero de esa negación resulta al mismo tiempo la afirmación más pródiga: la afirmación del don creador. Lenguaje de los dioses en la antigüedad clásica, prosa eficaz y comprometida en la modernidad tardía, la literatura no puede justificar su existencia en el mundo de la praxis, no puede fundar su derecho en el mundo de la acción (y en eso, según Blanchot, Hegel tiene razón). Con todo, las artes tienen asegurada su sobrevivencia en la medida en que mantienen en abierto su destino irresuelto, trágico, en tanto lenguaje que habla de la ausencia de los dioses y de las ruinas del sueño humanista, que pretendió hacer un dios del hombre (Blanchot, 2011, p. 219). El artista continúa siendo un profeta para Blanchot, pero un profeta errante, que habla del desamparo del hombre moderno (Abraham y no Moisés).

⁴ “Dès lors la tâche de la littérature et celle de la philosophie ne peuvent plus être séparées. Quand il s’agit de faire parler l’expérience du monde et de montrer comment la conscience s’échappe dans le monde, on ne peut plus se flatter de parvenir à une transparence parfaite de l’expression” (Merleau-Ponty, 1966, pp. 48-49). “Desde en-

a la subjetividad propia de la vivencia por oposición a la necesidad y la universalidad del pensamiento puro. Por el contrario, comporta un reconocimiento del valor intrínseco de la escritura literaria que, “en el seno del mundo” (Beauvoir, 1965, p. 80), busca pensar el mundo “en cuanto se nos desvela en la relación global que mantenemos con él y que es acción, emoción, sentimiento” (Beauvoir, 1965, p. 81), sin descartar nada de la complejidad de la experiencia.

En esa misma medida, con el fin de justificar el valor reflexivo (metafísico) de la literatura, no se trata de proyectar sobre la misma imperativos disciplinares, dando lugar a novelas filosóficas o a un teatro de ideas. Antes, es el caso de reconocer en el lenguaje literario un modo de aproximación a la realidad “irreducible a cualquier otro” (p. 80). Eso significa que ningún otro modo de expresión puede proveer el equivalente de los hallazgos que nos depara la literatura (Beauvoir, 1965, p. 94). Las figuras que articula no admiten una transposición en el concepto –al menos no totalmente, sin resto–: “una verdadera novela no se deja reducir a fórmulas (...); no podemos destacar su sentido como no podemos aislar una sonrisa de un rostro” (Beauvoir, 1965, p. 82). Como, de resto, en cualquier obra de arte, en la literatura se dan de un solo golpe “el sentido y la carne” (Beauvoir, 1965, p. 85), por lo que cualquier traducción abstracta la desvirtúa, la violenta.

Flaubert decía que la forma cuesta caro y, de hecho, el precio que la literatura debe pagar por adentrarse en los meandros de la experiencia implica un gradiente de opacidad y de ambigüedad que parece incomportable para la filosofía. Esa tesis, que Beauvoir retoma probablemente de Merleau-Ponty, es notable si tenemos en cuenta que Sartre defendiera, quince años antes, la transparencia como principio de la literatura comprometida.⁵ La diferencia no podría ser más explícita: para Beauvoir, cual-

tonces la tarea de la literatura y la de la filosofía no pueden estar separadas. Cuando se trata de hablar de la experiencia del mundo y mostrar cómo la conciencia se inscribe en el mundo, no podemos engañarnos con conquistar una transparencia perfecta de la expresión” (traducción del autor).

⁵ Sobre los debates en torno a la transparencia o la opacidad del lenguaje literario, ver la disertación de Jefferson Barbosa, *O direito à morte e o compromisso literário: Maurice Blanchot e Jean-Paul Sartre*, Natal, UFRN, 2017.

quier idea muy clara coloca en causa el efecto de verdad de la literatura, su forma de conducir el pensamiento (del lector) en dirección a lo real.⁶

De cierto modo, las ideas de Beauvoir dan un sentido posible a la sugestión de Merleau-Ponty de una literatura haciéndose en las cosas mismas (Merleau-Ponty, 1991, pp. 39-40). No apenas porque, por ejemplo, “una novela no es un objeto manufacturado” (Beauvoir, 1965, p. 84) y, hablando con propiedad, la literatura no es una fabricación, sino porque para Beauvoir “la literatura permite [al lector] efectuar experiencias tan completas (...) como las experiencias vividas” (Beauvoir, 1965, p. 81), dando lugar a una “elaboración vacilante de su pensamiento” (Beauvoir, 1965, p. 82) que ninguna enseñanza doctrinal puede proveer, y, en el límite, nos invita a “superar en el plano imaginario los límites siempre muy estrechos de la experiencia realmente vivida” (Beauvoir, 1965, p. 83). En el fondo, el correlato de la opacidad del lenguaje poético es la libertad del lector, que es llamado a avanzar en la obra desvelando, por cuenta y riesgo, aquello que le sugieran su inteligencia y su sensibilidad —esto es, a conducir su pensamiento, a dar lugar a las propias iluminaciones—.

La literatura tiene esa potencia: la potencia de colocar al lector frente a la totalidad del mundo —que es lo que define la metafísica, según Beauvoir, no como sistema, sino como momento de la conciencia reflexiva—. Como ya apuntaba Sartre, “de ordinario el mundo aparece como el horizonte de nuestra situación, como la distancia infinita que nos separa de nosotros mismos, como la totalidad sintética de lo dado, como el conjunto indiferenciado de los obstáculos y de los utensilios” (Sartre, 2004, p. 49).⁷ Por el contrario, la literatura busca retomar totalmente al mundo, proponiéndolo como tarea a la libertad del lector, esto es, como una totalidad esencialmente abierta —una totalidad que, de la misma forma que el libro, no vive sin ser animada por la adhesión, la indignación o la revuelta del lector (sin su compromiso)—.

Por eso mismo, la literatura suscita el mismo espanto de estar-en-el-mundo que define a la filosofía desde sus orígenes. La inmersión ima-

⁶ Evidentemente, se trata siempre de una cuestión “de tacto”, luego, de estilo.

⁷ En eso Beauvoir está más próxima de Sartre y de la dialéctica que Sartre elabora en el segundo capítulo de *¿Qué es la literatura?*

ginaria a la cual está asociada comporta un efecto de extrañamiento en relación con lo que, de ordinario, pasamos por alto: “la libertad, la opacidad de las cosas, la resistencia de las conciencias extrañas” (Beauvoir, 1965, p. 88),⁸ manifestando el compromiso ontológico que define tanto el mundo como nuestra subjetividad, y la solidaridad de fondo que existe entre el devenir de la conciencia y el venir a ser de ese objeto único y absoluto que es el universo.⁹

En esa misma medida, la literatura da cuerpo a la metafísica con la que especulaba Merleau-Ponty, una metafísica que no tendría otros objetos fuera de la experiencia cotidiana: *este mundo, los otros* –o, en otras palabras, el mundo compartido, el mundo que hacemos entre todos–. Mientras que la metafísica clásica, a través de un lenguaje abstracto, busca elucidar el sentido de lo universal, de forma intemporal y objetiva, restando importancia a la subjetividad y a la historicidad de la experiencia (*pensamiento de sobrevuelo*), la metafísica que está en juego en la literatura “retiene siempre el aspecto subjetivo, singular y dramático de la experiencia” (Beauvoir, 1965, p. 89), dando cuenta de la aventura del espíritu, que entra en el tiempo, en el mundo concreto, para crear nuestras vidas. Sólo en ese sentido, en tanto revelación viva, en tanto momento de la conciencia reflexiva del cual depende el ejercicio de nuestra libertad, es que la metafísica nos interesa y nos concierne –una metafísica indisociable de la experiencia, hipersensible pero no suprasensible, que hacemos de las paradojas en todas las situaciones de la historia personal y colectiva– y, en ese sentido, como decía Pascal, una metafísica que está presente hasta en los menores movimientos del corazón (Merleau-Ponty, 1966, p. 48).

Teniendo todo eso en cuenta, el arte parece estar lejos de poder ser remitido al pasado, incluso si cada vez le es más difícil encontrar espacio fuera de los museos y las bibliotecas. La reflexión a la que nos invita, en la opacidad de un lenguaje que es solidario de la opacidad de lo real, continúa a guardar un valor que no se evalúa (porque es de él que nace el valor).

⁸ Estos temas son, ciertamente, el objeto de algunas de las principales obras de ficción de Simone de Beauvoir; por ejemplo, *L'Invitée* (1943) o *La Femme rompue* (1967).

⁹ “El mundo es mi tarea, esto es: la función esencial y libremente consentida de mi libertad consiste precisamente en hacer venir al ser, en un movimiento incondicionado, el objeto único y absoluto que es el universo” (Sartre, 2004, p. 49).

De hecho, el pensamiento puro, lejos de constituir su superación, no es sino el riesgo, constantemente enfrentado por la reflexión, de perder el contacto con la espesura de lo real. La metafísica no se reduce a uno de los géneros de la literatura fantástica, como provocativamente afirmara Borges, pero en su vocación de dar forma a la experiencia del mundo a través de conceptos comparte con la literatura más de lo que muchas veces quisiera reconocer.¹⁰ En el fondo, “el tráfico entre contar historias y la metafísica es continuo” (Berger, 1991, p. 30).¹¹ Hegel recurre a los mitos literarios (*Don Juan*, *Fausto*), Kierkegaard se aproxima de la ficción (*El diario de un seductor*), y el pensamiento existencialista, “intentando conciliar lo objetivo y lo subjetivo, lo absoluto y lo relativo, lo intemporal y lo histórico” (Beauvoir, 1965, p. 91) apela a la novela, siendo que ninguna descripción intelectual parece capaz de expresar la experiencia en su integridad, en su ambigüedad y ambivalencia, “tal como se revela en la relación viva que es acción y sentimiento antes de tornarse pensamiento” (Beauvoir, 1965, p. 91). La delicadeza de lo sensible literario se identifica en esos casos de forma tan íntima con la totalidad concreta de lo real que se torna teoría, como decía Goethe; no sistema, sino visión, al mismo tiempo singular y universal —esto es, lugar de la conciencia reflexiva—.

¹⁰ “La métaphysique classique a pu passer pour une spécialité où la littérature n’avait que faire, parce qu’elle a fonctionné sur un fond de rationalisme incontesté et qu’elle était persuadée de pouvoir faire comprendre le monde et la vie humaine par un agencement de concepts. Il s’agissait moins d’une explicitation que d’une explication de la vie ou d’une réflexion sur elle. (...) Tout change lorsqu’une philosophie phénoménologique ou existentielle se donne pour tâche, non pas d’expliquer le monde ou d’en découvrir les «conditions de possibilité», mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée sur le monde” (Merleau-Ponty, 1966, p. 47). “La metafísica clásica ha podido pasar por una especialidad que escapaba a la literatura, porque funciona sobre un fondo de racionalismo nunca contestado, persuadiéndonos de que es capaz de comprender el mundo y la vida humana por un agenciamiento de conceptos. (...) Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencial se pone por tarea, no explicar el mundo o descubrir las ‘condiciones de posibilidad’, sino formular una experiencia del mundo, un contacto con el mundo que precede todo pensamiento sobre el mundo” (traducción del autor).

¹¹ Sobre lo mismo, Merleau-Ponty escribe: “L’expression philosophique assume les mêmes ambiguïtés que l’expression littéraire, si le monde est fait de telle sorte qu’il ne puisse être exprimé que dans des «histoires» et comme montré du doigt” (Merleau-Ponty, 1966, p. 49). “La expresión filosófica asume las mismas ambigüedades que la expresión literaria, si el mundo está hecho de tal suerte que no puede ser expresado más que en ‘historias’ y como señalado con el dedo” (traducción del autor).

En *El origen de la obra de arte* (1936), intentando desatar el destino del arte de su reducción a la vivencia, restituyendo así al arte su sentido profundo, equiparando el propio ser de las obras de arte a las decisiones en las cuales se juega el sentido de la existencia, Heidegger (2004, pp. 65-66) decía que la validez de la sentencia hegeliana no estaba establecida, sino que dependía esencialmente de nosotros –de las apuestas que pudiésemos venir a hacer a través de nuestras prácticas críticas y creativas, del espacio y del valor que concediésemos al arte en el seno de la praxis humana–. Así, Heidegger volvía a alojar al arte en el presente.

En la medida en que el análisis que Hegel hacía de la situación del arte en su época sigue teniendo una ascendencia tan grande sobre nosotros (y en ese sentido denota un cierto índice de verdad, difícil de ignorar sin más), el compromiso que reclamaba Heidegger continúa siendo necesario para poner en causa por lo menos la parte del diagnóstico y continuar abriendo el arte al futuro.¹² Eso significa siempre un conjunto de imperativos y tareas indeterminadas, pero que, caso a caso, pueden ganar contornos programáticos. En el caso de Beauvoir, de hecho, podemos identificar una serie de líneas rojas para la escritura, la lectura y la crítica, cuya pertinencia nos cabe evaluar, pero que no deberíamos pasar por alto sin consideración.

Para comenzar, porque la metafísica, para Beauvoir, no hace sentido como sistema, sino apenas como modo de considerar la totalidad de lo real cada vez que nos disponemos a ejercer nuestra libertad, y porque en esa misma medida constituye una experiencia sin fundamento, una experiencia en la que retomamos el ser independientemente de cualquier horizonte de sentido instituido; el escritor que aspire a expresar la experiencia en toda su complejidad e historicidad erra cuando se propone practicar una literatura de tesis. Beauvoir se ve obligada a hacer esta precisión porque era común en la época confundir la literatura metafísica con la literatura de tesis. Para ella, por el contrario, la literatura, en tanto experiencia metafísica, abjura de hipótesis preestablecidas, y se convierte en una forma más de la mistificación si no es conducida por un pensamiento vacilante, sin imágenes de un objeto o un fin a alcanzar –tanto para el lector como

¹² Sobre la distinción entre la dimensión del análisis y la dimensión del diagnóstico, ver Foucault, 1996.

para el escritor—. La literatura es, en ese sentido, una forma de consumir la muerte de dios; su vocación metafísica es, como apunta Merleau-Ponty, *amoral*.¹³ Y, en verdad, el escritor que comprende la literatura como una “auténtica aventura espiritual” (Beauvoir, 1965, p. 85) encara el mundo y el lenguaje como obras inacabadas, coloca en suspenso la tradición y el saber, se adentra en territorios desconocidos, corre riesgos, y ve levantarse cuestiones de las cuales no posee la solución —“al fin de su creación, considerará con asombro la obra realizada” (Beauvoir, 1965, p. 85)—.

Como correlato de una literatura así, el lector, ante cualquier obra literaria, debe precaverse de valerse de estructuras dadas de interpretación para dar sentido a lo que, sin concepto ni determinación de un fin, se desarrolla línea a línea ante su mirada, poniendo en juego, sin reglas, todas sus facultades. O, en términos más simples, dejarse tomar por la historia, en lugar de traducirla en ideas claras y distintas, disecando ese mundo imaginario que antes debería vivificar (Beauvoir, 1965, p. 94). Evidentemente, no se trata de idolatrar los textos, porque la literatura en su inminencia implica siempre fines extraliterarios —una intencionalidad difusa que cabe a los lectores determinar—. Pero no podemos perder de vista la singularidad de la experiencia que la literatura nos propone, una experiencia en la cual están en juego verdades para las cuales no existe equivalente abstracto,¹⁴ “pensamientos que no podrían expresarse sin contradicción de una manera categórica” (Beauvoir, 1965, p. 90) —*este mundo, los otros*—.

De resto, la crítica debe resistir la tentación de traducir bajo la forma de un doble abstracto el objeto elusivo de la literatura, y, desistiendo de

¹³ “D’autre part, une littérature métaphysique sera nécessairement, dans un certain sens, une littérature amoral. Car il n’y a plus de nature humaine sur laquelle on puisse se reposer. Dans chacune des conduites de l’homme, l’invasion du métaphysique fait exploser ce qui n’était qu’une «vieille coutume»” (Merleau-Ponty, 1966, p. 49). “Por otra parte, una literatura metafísica será necesariamente, en cierto sentido, una literatura amoral. Porque no hay naturaleza humana sobre la cual pueda reposar. En cada una de las conductas del hombre, la invasión de la metafísica hace explotar lo que no era más que una ‘vieja costumbre’” (traducción del autor).

¹⁴ “Mientras el teórico resalta y sistematiza en un plano abstracto esas significaciones, el novelista las evoca en su singularidad concreta; en tanto discípulo de Ribot, Proust aburre, no nos enseña nada; pero Proust, novelista auténtico, descubre verdades para las cuales ningún teórico de su tiempo propuso el equivalente abstracto” (Beauvoir, 1965, p. 87).

la interpretación, darse al trabajo del enriquecimiento de la experiencia literaria –y, mediatamente, de la experiencia común– a través de procedimientos que no conviertan en una posesión segura la aprehensión resbaladiza de la palabra poética.

Ciertamente, el valor que todavía guarda la estética hegeliana para nosotros radica en la reivindicación del arte como modo de la conciencia reflexiva, esto es, como parte del proceso por el cual retomamos el mundo, con el fin de cambiarlo, dando una ley a nuestra conducta, esto es, como forma de expresión de nuestra libertad (Werle, 2011, p. 103). Independientemente de sus transformaciones internas y de sus resignificaciones exteriores, de la variedad de sus movimientos y de su inscripción en el horizonte más amplio de la praxis humana, Hegel continuará siendo para el arte, en ese sentido, el filósofo que supo indicar el lugar fundamental que el arte tuvo y puede continuar teniendo para el devenir de la conciencia.

Para eso, las tesis de Hegel sobre el arte (no apenas sus tesis sobre el sentido y la obsolescencia del arte) deben abrirse a una consideración *no hermenéutica*, para ir al encuentro de cuestiones que la propia evolución del arte y de la filosofía acabaron por hacer aflorar en nuestra época. Noción como la de idea estética, en tanto elemento específico del pensamiento propiamente artístico; revisiones de perspectivas afinadas, como la crítica del historicismo emprendida por Nietzsche y prolongada por filósofos de las más diversas tradiciones; y, de manera muy significativa, la contestación de la supremacía de la filosofía sobre el arte, afirmando el arte como experiencia metafísica fundamental –todas esas cosas, quiero decir, inscriben en un tejido sensible inconmensurable los modos que tenemos de hacer, ver y pensar el arte–.¹⁵ Intenté mostrar el modo en que eso modifica la situación de la escritura, de la lectura y de la crítica. También la filosofía está obligada a cambiar en el sentido en que Beauvoir indicaba. La filosofía no tiene por qué abdicar de una relación con esa nueva configuración de la experiencia artística. Pero para eso deberá realizar un verdadero trabajo, al mismo tiempo crítico y creativo, para encontrar nuevas formas de encararlo.

¹⁵ Sobre las tareas que impone la reapreciación de la estética hegeliana en nuestra época, ver Bras, 1990.

Bibliografía

- BEAUVOIR, Simone de, *A convidada*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.
- BEAUVOIR, Simone de, *A mulher desiludida*, São Paulo, Nova Fronteira, 1986.
- BEAUVOIR, Simone de, “Literatura e metafísica”, em *O existencialismo e a sabedoria das nações*, Lisboa, Minotauro, 1965.
- BERGER, John, *And our faces, my heart, brief as photos*, New York, International, 1991.
- BLANCHOT, Maurice, *O espaço literário*, versão portuguesa de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Rocco, 1987.
- BRAS, Gerard, *Hegel e a Arte. Uma apresentação à Estética*, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1990.
- DALISSIER, Michel, “Une romance métaphysique. Merleau-Ponty et Beauvoir”, em *Laval théologique et philosophique*, v. 72, n. 2, Juin, 2016.
- FOUCAULT, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba, Alción, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Cursos de Estética*, tradução de Marco Aurélio Werle, SP, Edusp, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, *A origem da obra de arte*, Lisboa, Edições 70, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et non-sens*, Paris, Les Éditions Nagel, 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signos*, São Paulo, Martin Fontes, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, “A linguagem indireta”, em: *O homem e a comunicação. A prosa do mundo*, Rio de Janeiro, Edições Bloch, 1974.
- SAER, Juan José, *El concepto de ficción*, Buenos Aires, Seix Barral, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul, *Que é a literatura?*, São Paulo, Editora Ática, 2004.
- SARTRE, Jean Paul, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Folio, 2001.
- WERLE, Marco Aurélio. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo, Hedra, 2011.



INVESTIGAR A SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ EN EL SIGLO XXI

Olga Martha Peña Doria
Guillermo Schmidhuber de la Mora
Universidad de Guadalajara
olgamarthapena@yahoo.com.mx
schmidhuberg@gmail.com



Retrato de sor Juana Inés de la Cruz, de Nicolás Enríquez.
Colección del Philadelphia Museum of Art

Parecería imposible que después de más de trescientos años pudieran ser investigados datos de la vida de sor Juana Inés de la Cruz en documentos originales con resultados inusitados; las dos primeras décadas del siglo xxi han contribuido más a aclarar la biografía de la Décima Musa con documentos y no sólo decires, que los logros en este rubro en la segunda parte del siglo xx. Interesante resulta aclarar que esta investigación fue llevada a cabo por dos profesores de la Maestría en Estudios de Literatura Mexicana de la Universidad de Guadalajara.

El sorjuanismo salió del trillado sendero de leer los comentarios críticos publicados por otros para intentar destruirlos mientras se presentan las “sabias” lecturas propias. Opuesto a esta actitud está la carencia de investigación porque el solo hecho de escribir sobre sor Juana no significa investigar; por ejemplo, *Las trampas de la fe*, de Octavio Paz, a pesar de que es la prosa más excelsa que se haya escrito sobre sor Juana, no aportó conocimientos que no se supieran con anterioridad.

Hallazgos sorjuaninos de

Olga Martha Peña Doria y Guillermo Schmidhuber

Buscar no es sinónimo de encontrar, como tampoco encontrar es sinónimo de haber buscado. Sin embargo, algunos hallazgos han llegado sorpresivamente y otros han sido indagados arduamente, como sucedió con *La segunda Celestina* que logramos localizar en 1990 y en 2020 celebramos las tres décadas de su hallazgo en la *Rare Book Collection* de la biblioteca de la University of Pennsylvania, en Filadelfia. Esta *suelta* aún conserva el sello de la Biblioteca Imperial *Vienensi* de donde había sido retirada y nunca devuelta, y en el siglo xx fue vendida a la universidad por una descendiente de los condes de Harrach, la familia de los banqueros de los Habsburgo. Cuando descubrimos esa *suelta*, no se había localizado ninguna otra en el mundo, pero más tarde apareció un segundo ejemplar en la Biblioteca Nacional de España y un tercero en la British Library. Únicamente estas tres *sueeltas* se han localizado hasta el

día de hoy; ninguna en México. En 1990 se dio a conocer el hallazgo de esta comedia iniciada por Agustín de Salazar y Torres y “perficionada” por sor Juana. Octavio Paz la publicó con un prólogo suyo (4000 ejemplares) y se ha republicado una decena de ediciones. Recientemente esta investigación fue integrada a la afamada colección *Routledge Research Guide* que por primera vez publica su guía en inglés sobre la investigación de obras de sor Juana.

En cambio, otro hallazgo fue localizado sin búsqueda porque no se sabía de su existencia: la *Protesta de fe y renovación de votos* de sor Juana. Schmidhuber descubrió la *Protesta* que lleva la fecha de 1707 y va dentro del librito *Testamento místico* del confesor de la monja, Antonio Núñez de Miranda; este hallazgo fue anunciado en 1993 en un artículo publicado en *Hispania*. En 2010, el Pbro. José Gerardo Herrera publicó la misma *protesta* pero en edición de 1695, año de la muerte de la jerónima. Por la brevedad del texto, es de pensarse que con esta *protesta* la monja renovó oralmente sus votos a los veinticinco años de religiosa en el templo de San Jerónimo.

En 2014 logramos el permiso de publicar el *Libro de profesiones del convento de San Jerónimo de México*; en uno de sus folios está estampada la firma de sor Juana signada con su sangre (junto a las firmas no cruentas de más de trescientas monjas). El libro perteneció a la crítica estadounidense Dorothy Schons. El esfuerzo se logró con apoyo de don Fredo Arias de la Canal del Frente de Afirmación Hispanista y del Instituto Mexiquense de Cultura, bajo el título *De Juana Inés de Asuaje a sor Juana Inés de la Cruz*. Hoy por desgracia no permiten ver más el libro original.

Otro descubrimiento sin esfuerzo fue el siguiente. En el verano de 2008 visitamos el convento de San Jerónimo de Sevilla para ver un retrato poco conocido de sor Juana del pincel de Juan de Herrera (otra copia del mismo pincel pertenece al Fondo Cultural Banamex). Nos recibió una monja ubicada tras una gran ventana que en la parte baja tenía un cajón que abría para ambos lados de la pared, cumpliendo así con el reglamento del convento. Allí nos informaron que no conservan ningún manuscrito antiguo de la monja. Al salir buscamos inútilmente un taxi y caminando nos aproximamos en trecho hacia el centro de la

ciudad. Vimos un templo de arquitectura antigua, entramos y mientras mi esposa iba a ver el altar, yo me fui al coro y allí vi una puertecilla cerrada con el letrero: *La celda permanecerá cerrada*. ¡Claro, estábamos en el lugar de su martirio! Después corroboré la fecha: el 13 de abril de 585. ¿Cuándo podría sor Juana haber escrito ese auto? Cercanamente a 1685 para conmemorar el centenario de la canonización de este santo y los mil cien años de su muerte. En el auto sorprende el largo elogio al río Guadalquivir, ¿para qué, si sor Juana no lo conocía? Un regalo a las monjas enclaustradas de Sevilla para que recordaran su querido Betis romano. Todos estos datos me guiaron años después para escribir mi libro *Teatro y teología: Los tres autos sacramentales de sor Juana* (Universidad Claustro de Sor Juana y editorial Bonilla, 2017).

Tras varios intentos de revisar la información biográfica de sor Juana, logramos congrega un grupo de genealogistas para que buscaran los documentos de marras. Primero estaba contestar la pregunta: ¿cómo y cuándo llegó a las Indias el padre de sor Juana, Pedro de Asuaje? La falsa tradición decía que era capitán y se apellidaba Asbaje, así que debería haber llegado alrededor de 1630, ya un hombre. Pensé en otra posibilidad e indagamos treinta años antes, por si había llegado como niño, y así logramos el descubrimiento: los permisos de paso de la Gran Canaria a la Nueva España en 1598 de la familia paterna de sor Juana, cuando María Ramírez de Vargas, viuda, en compañía de dos hijas, una doncella y la otra viuda de Damián de Asuaje con dos niños menores de diez años, Pedro y Francisco. Al crecer Pedrito fue el padre de la niña Juana Inés, mientras que Francisco llegó a ser fraile dominico.

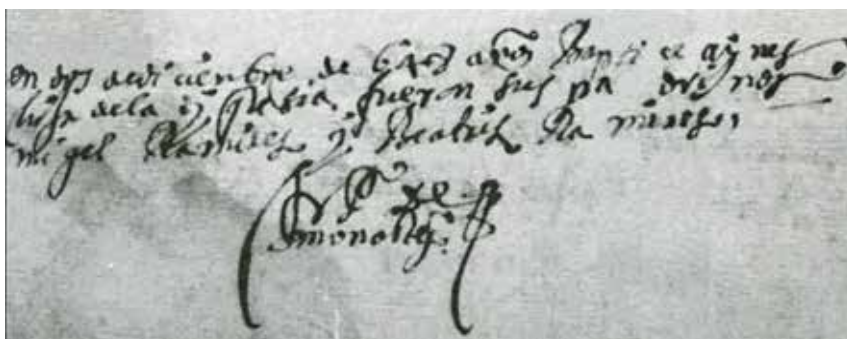
La localización del Permiso de Paso de Canarias a la Nueva España de una familia fue el documento que abrió esta investigación: petición de licencia para viajar a la ciudad de México a favor de doña María Ramírez, Portal de Archivos Españoles, Archivo General de Indias de Sevilla, Indiferente, 2069, número 90, Año de 1598.



Permiso de Paso a las Indias de la familia Ramírez de Vargas.

Este permiso otorgado en 1598 fue para tres mujeres, dos niños y un criado: doña María Ramírez de Vargas, una abuela viuda con dos hijas, una doncella y la otra viuda, Antonia Laura Majuelo (viuda de Damián de Asuaje *el Joven*, muerto en las Indias dejándola preñada) con dos niños menores de diez años, Pedro y Francisco (Portal de Archivos Españoles, Archivo General de Indias de Sevilla, Indiferente, 2069, número 90, 1598). Cuando creció ese niño Pedrito de Asuaje llegó a ser el padre de Juana Inés de Asuaje/Sor Juana Inés de la Cruz.

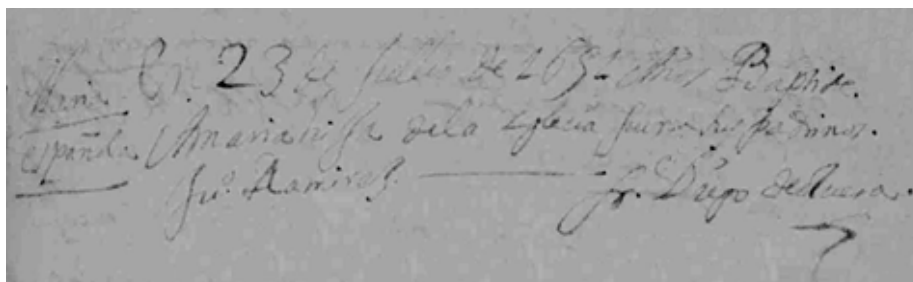
Otro esfuerzo de investigación fue la aclaración definitiva del año de nacimiento de sor Juana: algunos sorjuanistas reconocen el dato del natalicio en 1651 afirmado por su primer biógrafo el jesuita Diego Calleja en 1700; sin embargo, las dudas son grandes por el número de inconsistencias de esa protobiografía. Nuestra investigación reciente dio una respuesta sorpresiva: localizamos la fe de bautismo “Inés hija de la Iglesia” de la parroquia de Chimalhuacán, Chalco, que pertenece a sor Juana según la opinión autorizada de Guillermo Ramírez España y Alfredo G. Salceda (descubierta en 1948); esta fecha fue aceptada por Octavio Paz y Antonio Alatorre, por nombrar a sólo dos de la mayoría de los sorjuanistas:



Lectura paleográfica: “En dos de diciembre de seisientos cuarenta y ocho años bauticé a Inés, hija de la iglesia. Fueron sus padrinos Miguel Ramírez y Beatriz Ramírez”. (Firmado). Fray Pedro de Monasterio.¹

¹ Miguel y Beatriz Ramírez eran hermanos de Isabel, la madre de la niña. Este documento sin imagen digital fue dado a conocer por Ramírez España y Salceda en 1952.

Nuestro estudio arrojó la información de otra fe de bautismo fechada el 23 de julio de 1651, a nombre de “María hija de la Iglesia”, coincidente por el nombre y la edad con la hermana menor de Juana Inés, que llegó a crecer y fundar una familia.



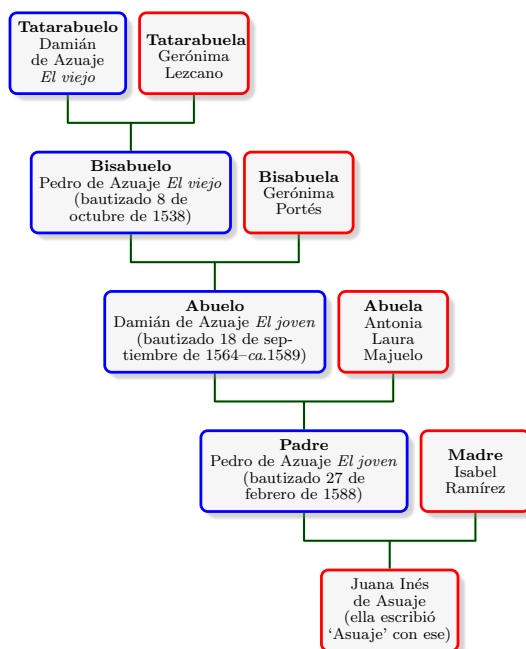
Lectura paleográfica: “En veintitrés de julio de mil seiscientos cincuenta y un años bauticé a María, hija de la iglesia. Fueron sus padrinos Juan Ramírez. (Firmado). Fray Diego de Ruera. Al margen: española”. [Juan Ramírez fue hermano de Isabel, la madre de Juana Inés].

En consecuencia, el vientre de la madre de estas niñas estaba ocupado para el año 1651 y no hubo posibilidad de engendrar en ese año a Juana Inés. Como prueba está el hecho de que los padrinos en ambos bautizos fueron hermanos de la madre de las niñas.

La biografía de la madre de sor Juana también cuenta hoy con documentación fidedigna. Tras gestar con doña Isabel Ramírez dos hijas y un hijo, don Diego Ruiz Lozano matrimonió con Catalina Maldonado Zapata, una doncella de menos de veinte años que pertenecía a la pudiente familia dueña de la Hacienda de Peotillos de San Luis Potosí y con negocios mineros. Es de notarse que el bautismo de Diego *El joven*, medio hermano de Juana Inés, fue el 15 de noviembre de 1660, a escasos cuatro meses después de la fecha del matrimonio de don Diego con Catalina Maldonado (18 de julio de 1660); se concluye que el padre llevaba una relación simultánea con doña Isabel en Chalco y con doña Catalina en Ciudad de México.

Logros en investigación de 2000 a 2020

Esta investigación ha permitido por primera vez en la historia conocer el árbol genealógico patrilineal de sor Juana. Se muestra el árbol genealógico de los Azuaje/Asuaje:



Cuando nosotros descubrimos en 2016 en el Archivo General de Indias los documentos del paso de la familia Ramírez de Vargas de la Gran Canaria a la Nueva España, con fecha 13 de agosto de 1598, también fueron evidenciados varios nombres de parientes que hasta ese momento eran desconocidos para la biografía oficial de sor Juana: viajaron su bisabuela María Ramírez de Vargas, viuda; Francisca, una tía doncella; su abuela Antonia Laura Majuelo, también viuda y madre de dos niños, Pedro y Francisco, quienes habían sido engendrados por Damián de Azuaje *El joven*; el mayor de los dos llegaría a ser el padre de Juana Inés. La familia sobrevivió una aventura trasatlántica que bien pudiera ser trama de novela. Una vez más, la vida sobrepasó a la literatura.

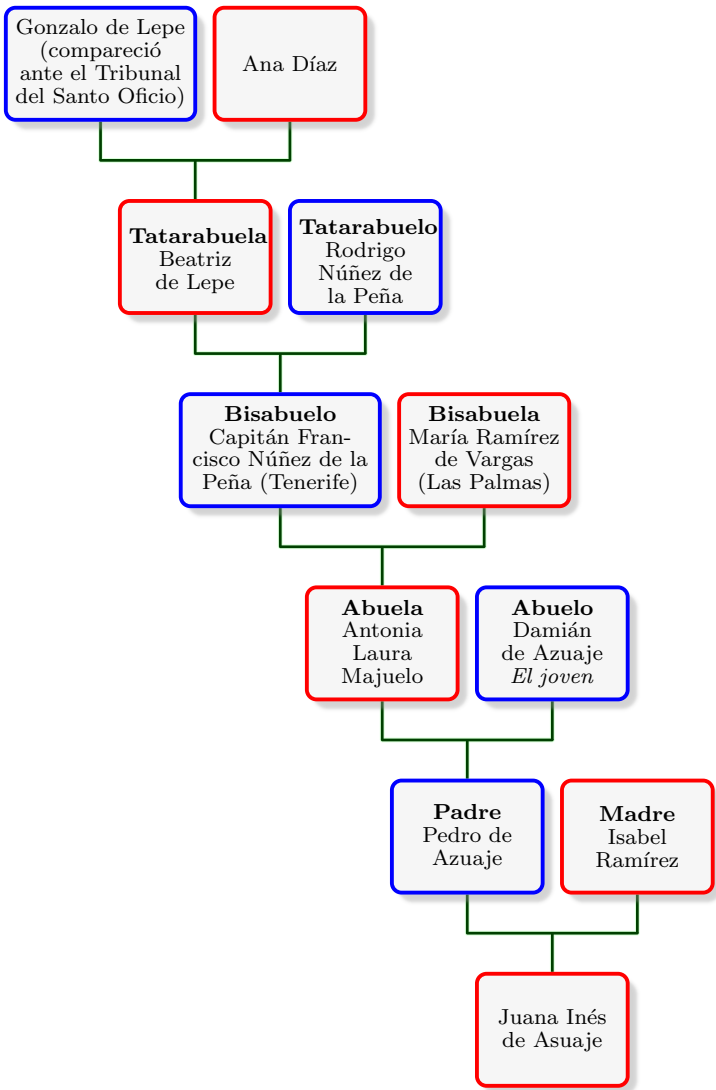
La aportación mayor de esta investigación es lograr reproducir por vez primera el contenido de la *Fe de Bautismo* del niño Pedro de Asuaje *El joven*, el futuro padre de Juana Inés, conservada en el Archivo Diocesano de Las Palmas de Gran Canaria:

Pedro, hijo de Damián de Asuaje y de doña Laura su mujer, fue bautizado en esta santa iglesia en veinte y siete de febrero de mil quinientos y ochenta y ocho años. Fue padrino el señor licenciado Joseph de Armas, fiscal del Santo Oficio y canónigo de esta Catedral. Miguel Martínez [firma].

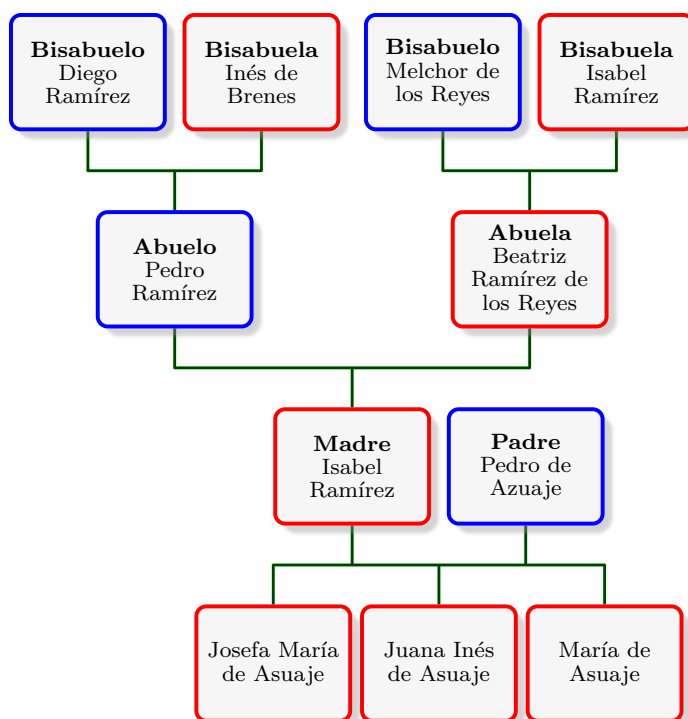
Otro hallazgo fue la *Fe de Bautismo* del abuelo paterno de sor Juana, llamado Damián de Asuaje, cuya imagen aquí se reproduce:

Damián, Hijo de Pedro de Asuaxe y de su mujer Doña Gerónima Portes, fue bautizado en lunes diez y ocho días del mes de septiembre año de mil quinientos y sesenta y cuatro años. Fueron sus padrinos Señor Pedro Serón y la Señora Doña Sofía y el Señor Canónigo Pedro de León, y tocaron con sus manos. Firmado por mí. Andrés de Morón.

Un descubrimiento inusitado es que una de sus tatarabuelas tenía sangre judía: hay documentos que testifican que la familia de Lepe compareció ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición reunido en la ciudad de San Cristóbal de La Laguna, en la isla de Tenerife, ante el cual declararon todos sus antepasados y parientes que recordaban como obligación decretada para los judíos conversos y sus descendientes. La documentación da testimonio de que en 1529 la familia Lepe fue condenada por el tribunal de la Inquisición a reconciliación, en Auto celebrado en la población de Gibraleón, ciudad situada en la ribera del río Odiel, cuyas aguas pasan por Huelva y desembocan en el Mediterráneo, al extremo poniente de Andalucía. En conclusión, Juana Inés tenía ascendencia judía de conversos por vía de Beatriz de Lepe, una de sus dieciséis tatarabuelas.



El árbol genealógico matrilineal de sor Juana Inés de la Cruz:



El abuelo matrilineal de Juana Inés fue don Pedro Ramírez, quien emigró de Sanlúcar de Barrameda, Andalucía, y se abrió paso como uno de los agricultores más adinerados de la región de Chalco. Tuvo once hijos, uno sacerdote y los demás casados excepto por doña Isabel, quien sostuvo dos relaciones sentimentales.

La presencia en Nueva Galicia de la familia materna de los Ramírez ha sido comprobada documentalmente; inició con la llegada de Gonzalo Ramírez a Jalostotitlán, quien era hermano de don Pedro Ramírez, el abuelo de Juana Inés, ambos oriundos de Sanlúcar de Barrameda. Acaso su residencia en Nueva Galicia fuera la razón por la que Joseph Cornejo Ramírez, primo hermano de Juana Inés, visitara esa población y conociera allí a su futura esposa María Isabel de Valdivia. En otros momentos varios visitantes de la familia de Juana Inés han quedado testificados: Diego Ruiz

Lozano, en la boda de Juan Caballero *El joven* (9 de agosto de 1681); y tres padrinazgos del capitán Lope de Ulloque, esposo de María Ramírez de Asuaje, hermana entera de sor Juana. Las familias Ramírez y Cornejo de Jalos –como se llama por cariño a la localidad– aún tienen descendientes.

Todas las biografías, tanto las fantaseadas como las verídicas, han apoyado la idea de que una vez que Juana Inés dejó la región del Chalco, nunca regresó. Falso, porque cualquier persona podía llegar de Chalco a la Ciudad de México en una noche de viaje vía lacustre, no era caro ni menos peligroso. Doña Isabel, como buena madre, pudo haber viajado a ver a sus hijas y a sus numerosos nietos cuando éstos ya vivían en la gran ciudad. El Chalco era una zona de siembra de comestibles que eran vendidos para alimentar la capital. Cruzaban las lagunas de Xochimilco y Chalco, y luego la laguna de Texcoco que rodeaba la Ciudad de México.

Los documentos presentados por esta investigación han puesto de manifiesto algunos errores inexcusables en la biografía de Juana Inés/sor Juana que habrá que corregir: hay que afirmar que el padre de sor Juana se llamó Pedro de Asuaje y Vargas y que nunca llevó el nombre de Manuel, palabra que fue acaso una lectura paleográfica errónea del apellido materno Majuelo. ‘Asuaje’ fue como lo escribió sor Juana con su propia mano en el *Libro de Profesiones del convento de San Jerónimo*. Como país, México debería borrar el incorrecto ‘Asbaje’, escrito con ‘b’ labial.

Hay que aceptar que el padre de Juana Inés llegó de Canarias a la Nueva España en 1598 siendo un niño, en compañía de su madre y de su abuela, ambas viudas, de una tía doncella y de su hermano menor Francisco.

Hay que percatarse de que en ningún documento antiguo aparece la familia materna con el apellido Cantillana, porque acaso fue simplemente una toponimia andaluza. Hay que olvidarse del Santillana y del Çantillana (con cedilla), porque no hay documentos antiguos que lo prueben.

Hay que reconocer que ‘Juana Inés Ramírez de Asuaje’ fue el nombre que utilizó la doncella en la ciudad de los palacios, así lo prueba el primer poema que publicó cuando era seglar en 1668. Mentira que el nombre ‘Inés’ fuera agregado en el convento: ese nombre era una tradición familiar matrilineal.

Hay que tomar en cuenta que las familias materna y paterna de sor Juana guardaron una gran relación con los frailes dominicos: Francisco de Asuaje era el tío fraile, y el abuelo materno don Pedro rentó por tres vidas dos haciendas propiedad de la Orden de Predicadores: Nepantla y Panoayan.

Los documentos descubiertos para esta investigación apuntan todos a que el nacimiento de Juana Inés fue en 1648; lo que le permite a la doncella haber vivido tres años más de exposición al ámbito secular y a la corte virreinal, tan importante para su visión de mundo.

Hay que enseñar que sor Juana Inés no fue la primera escritora de su familia, a pesar de que sabemos que su madre no aprendió a leer. Francisco de Terrazas, el más famoso poeta novohispano del siglo XVI, fue su tío político y, además, el poeta del siglo XVII Alonso Ramírez de Vargas fue primo en tercer grado de Juana Inés.

El presente artículo ha pretendido probar que estas investigaciones de las dos primeras décadas del siglo XXI han dado más frutos que las investigaciones del sorjuanismo documental en la segunda parte del siglo anterior. La razón es que las nuevas investigaciones cuentan con acceso a Internet y a sitios web que los archivos eclesiásticos y civiles han abierto, lo cual permite hacer estos descubrimientos.

Bibliografía

- PEÑA Doria, Olga Martha y Guillermo Schmidhuber de la Mora, *Hallazgo de un texto perdido de Sor Juana: La gran comedia de La segunda Celestina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2007.
- _____. *Los cinco últimos escritos de Sor Juana. Hallazgo de Protesta de la fe y renovación de votos*. México: Instituto Mexiquense de Cultura, 2008.
- _____. *De Juana Inés de Asuaje a Sor Juana Inés de la Cruz. El libro de profesiones del convento de San Jerónimo de México*. México: Instituto Mexiquense de Cultura, 2013.
- _____. *Familias paterna y materna de sor Juana. Hallazgos documentales*. México: Frente de Afirmación Hispanista, A. C. y Centro de Estudios de Historia de México CARSO, 2016.
- _____. *Teatro y Teología: Los tres autos sacramentales de Sor Juana*. Universidad Claustro de Sor Juana y Bonilla Artigas Editores, 2017.
- SCHMIDHUBER, Guillermo, “Recently Discovered Plays: *La segunda Celestina* and *Amor es más laberinto*”, in *Routledge Research Guide to the Works of Sor Juana Inés de la Cruz*. Edited by Emilie Bergmann, Stacey Schlau. EUA: Routledge, 2017.



Reseñas



K. Karatani, *Transcrítica. Sobre Kant y Marx*, traducción de Andrea Torres Gaxiola y revisión de Carlos Oliva Mendoza, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2020, 387 pp.

MAURICIO BEUCHOT
Universidad Nacional Autónoma de México

Estamos frente a la traducción, efectuada por dos de nuestros colegas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Andrea Torres Gaxiola y Carlos Oliva Mendoza, del libro de Kojin Karatani, *Transcrítica. Sobre Kant y Marx*. Se trata de un marxista japonés, que desea leer a Marx a través de Kant y a Kant a través de Marx. Es, pues, una lectura transversal y crítica. Por eso la llama transcrítica.

Este autor, que ha alcanzado renombre, no sólo en el Oriente, sino también en el Occidente, posee la característica de estar convencido de que hay elementos de actualidad en el marxismo, pero que tienen que adaptarse a nuestro tiempo. Es donde reside lo más interesante de su obra, en la propuesta que ofrece.

Comienza con Kant y señala que él no era un idealista ingenuo. No se fue al lado del sujeto abandonando el del objeto, sino que se colocó en un terreno medio, el de lo trascendental, que está más allá del racionalismo y del empirismo. Es decir, más allá del subjetivismo y del objetivismo. Se plantó en el juicio sintético a priori. En su tiempo decían que las matemáticas eran analíticas, y Kant dijo que eran sintéticas, pero a priori, es decir, trascendentales. Hizo una paralaje entre las dos corrientes. Y lo aplicó al lenguaje, el cual requería de la apercepción trascendental (p. 81).

Según Karatani, el problema real de Kant era el otro. Por eso pensó en las condiciones del conocimiento y de la comunicación, del diálogo. Así, la transcrítica se da en el sujeto, pero en el sujeto real, vivo, que está entre los demás. Por eso es una mediación entre el sujeto empírico y el

trascendental. Es otra paralaje. Es ponerse en medio de ambos, ni uno ni otro, sino algo distinto.

Kant encuentra la universalidad en lo singular. La persona se hace universal mediante el imperativo categórico: se comporta de modo que *todos* tengan que imitarlo (p. 117). También allí sintetizó el determinismo de la naturaleza y la libertad del hombre; lo hizo como Spinoza: en la aceptación de lo necesario. Necesidad y libertad se cruzan en una paralaje, y allí ocurre la transcrítica.

Marx fue crítico, al igual que Kant, pero de manera distinta. Dio un cierto “giro marxiano” hacia el sujeto. Pero también trascendental, porque se colocó en la paralaje del racionalismo y el empirismo de su tiempo, que eran el idealismo (Hegel) y el positivismo (Stuart Mill). En definitiva, la paralaje que hizo comprender a Marx el capitalismo es la crisis de éste: es su enfermedad, pero también es su remedio. Se enferma por hacer dinero, y se cura haciendo más dinero (pp. 172 ss.).

Marx se colocó entre Proudhon y Bakunin, y de sus dos anarquismos obtuvo la paralaje; hizo transcrítica, la crítica transversal, negando el Estado y el sujeto, proponiendo un centro que no es centro, que es función y no substancia, sino una apercepción trascendental kantiana (p. 200). Hizo una síntesis *a priori*, como Kant.

También en su teoría del valor, Marx hace una transcrítica, una paralaje, una apercepción trascendental kantiana. La forma del valor es un juicio sintético, se basa en los hechos. Tiene como aspectos el uso y el cambio. Pero Marx los sintetiza transversalmente. Une los dos, se dan juntos, pero proyectados hacia el futuro. Es un juicio reflexivo. Es sintético, pero *ante factum*, no *post factum*. Hace una síntesis. Pero, insiste Karatani, no según la dialéctica hegeliana, sino más como la de Kierkegaard, es decir, con un salto mortal (p. 207). No es, como se dice comúnmente, la materialización de la dialéctica hegeliana, sino algo diferente. Por eso alude al interés.

En efecto, el interés es el del avaro, y la avaricia es el origen del capitalismo. La pulsión del dinero se da en el ahorro para comprar, como decía Max Weber, al hablar de esos orígenes. Es una especie de religión secular. Por eso Marx criticó la religión, y por eso llamó metafísica a la

justificación de la misma. Y relacionó la crisis con el crédito, que es una ilusión trascendental (el dinero). Hay que vender, no fiar. El crédito se forma en una intersección social, por eso produce crisis (crediticias).

Marx se opone al Estado-nación, que es mercantilista. Interviene en los precios. El capitalismo mundial se da entre los Estados. Ahora el Estado es representativo. Por eso se ha logrado contener la contaminación, más por la sociedad civil (ecologistas) que por el Estado. Así, Marx pensó que las asociaciones derrumbarían al Estado-nación capitalista. Pensó en cooperativas de producción, pero fueron vencidas por la industria pesada. Pero podría vencer al capitalismo con la crisis, no con la revolución (p. 307). Al igual que Kant, preveía una acción ética. Más que en la producción, se centró en la circulación, en el consumo. Por eso pensó en que los productores fueran consumidores, que pudieran comprar.

Según Karatani, esto lo podrán hacer en cooperativas de consumo. Y vuelve a insistir en que Marx tiene una dialéctica diferente de la hegeliana. En lugar de la dialéctica del amo y el esclavo, que se centra en la producción, Marx tiene otra dialéctica, la del vendedor y el comprador, basada en el miedo que aquél tiene de que su mercancía no se venda. Por eso han triunfado las protestas de los ecologistas, los feministas y las minorías. Centrarse en la producción es masculino; hacerlo en la compra es femenino; por eso hay que ir más allá, y hacer una síntesis de los dos, e ir a una asociación multinacional de trabajadores/consumidores (p. 315). Sería un giro copernicano: colocar al trabajador como consumidor.

Karatani pide, pues, posicionarse en el lado del trabajador como consumidor. Es que allí no pueden controlar ni el capital ni el Estado. Hay que hacer una especie de boicot generalizado, y no comprar productos que son fundamentales para el capitalismo. Un nuevo movimiento asociacionista transnacional. Una cooperativa de producción y consumo es la única forma, según nuestro autor, de parar la auto-reproducción del capitalismo (p. 317). Atacar al dinero.

El dinero es el que regula todo, es la apercepción trascendental X, de Kant. Por eso no basta neutralizar el dinero, hay que superarlo. Es una nueva dialéctica: el dinero debe existir, pero no debe existir, por eso hay que crear un dinero que no sea dinero; es decir, tener una moneda que

no se convierta en capital. Karatani propone crear esa moneda, y apoya un proyecto de Michael Linton, de 1982, según el cual los trabajadores operen por cuentas. Se expediría una moneda, llamada LETS, cada vez que los participantes reciban bienes y servicios de otros participantes. Esto daría, además, pluralidad, no sólo económica, sino cultural: reconocería las diferencias de los otros. Habría una central para regular, pero sólo funcional, no substancial, una apercepción trascendental X, kantiana, porque algunos deben organizar.

Tal es la propuesta de Karatani, que parece utópica y no utópica, para aplicarle esa misma dialéctica de la paralaje, que él emplea. Me parece interesante, porque es una dialéctica transversal, que se coloca en medio; que no hace síntesis destructora de los opuestos, sino que los pone a cooperar. Y me gusta porque es abierta, porque vive de la tensión. Es la dialéctica que yo encuentro en la analogía. Por eso me ha servido mucho este libro, y agradezco a Andrea Torres Gaxiola y a Carlos Oliva por haberlo puesto en mis manos.

José Antonio Mateos Castro y Mario Díaz Domínguez (Coordinadores), *La dimensión hermenéutica de la razón en la filosofía*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala/Ediciones Monosílabo, 2019

ERNESTO CABRERA GARCÍA
Universidad Autónoma de Tlaxcala

Como todo libro filosófico, *La dimensión hermenéutica de la razón en la filosofía*, coordinado por José Antonio Mateos Castro y por Mario Díaz Domínguez, es más que un texto para leer, es una obra para dialogar. La diferencia consiste en que leer, en la actualidad, tiende a convertirse en una actividad monológica que sólo resuena en nuestra mente, que tiene como fin la autosatisfacción o el cultivo estrictamente personal; en cambio, dialogar nos obliga a ir más allá de nosotros mismos, a establecer una conexión discursiva con el otro, para preguntar por sus razones, comprenderlas y exponer las propias. Esto implica que el diálogo no siempre resultará satisfactorio, pues muchas veces tendremos que confrontarnos con razones que pueden desacreditar las nuestras y que no siempre seremos capaces de aceptar. Para dialogar debemos estar abiertos a la posibilidad de que el otro tenga razón, pero eso significa también que nosotros podemos estar equivocados. Quizás por eso rehuimos del diálogo. Peor aún, quizás por eso sólo preferimos comunicarnos con quienes sabemos que, de antemano, comparten nuestro modo –más o menos idiosincrático– de pensar. Evadimos la confrontación dialógica con el otro porque no sabemos si de ésta saldremos bien librados en las creencias y las opiniones que solemos defender con tanta seguridad. En el mejor de los casos, evadimos el diálogo afirmando nuestro respeto por la posición del otro –aun sin compartirla o sin creer seriamente que sea digna de ese respeto–; en el peor de los casos, escapamos del diálogo tachando al otro de insensato (idólatra, ideologizado o ignorante). Dialogar con el otro no siempre resulta gratificante; sin embargo, hay que dialogar, de otro modo nuestro pensamiento queda

destinado a convertirse en una versión cómica de aquella serpiente que engulle su propia cola. Cuando el diálogo se clausura, señala Mario Díaz: “se hace uno dogmático” (Castro y Díaz 2019, 34). En cambio, cuando dialogamos, señalan José Antonio Mateos y Rocío Lucero Muñoz: “la verdad que se da y se comunica [...] es inagotable” (Castro y Díaz 2019, 50).

Dialogar con el libro que aquí presentamos es importante, además, porque quienes escriben en él son autores cuya proximidad espacio-temporal nos interpela acerca de los temas que cada uno de ellos aborda. Esta cercanía con los autores nos convoca a evidenciar consensos y disensos respecto a lo que piensan. En particular, quisiera dedicar esta reseña a tratar de establecer un diálogo con cuatro de los autores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, desde donde se fraguó y coordinó el libro.

En el primer capítulo, intitulado “La hermenéutica de Gadamer en el alba del pensar”, Mario Díaz Domínguez nos propone una reflexión a partir del problema planteado por los filósofos pre-platónicos acerca del *inicio* como una vía para pensar la posibilidad de “otros comienzos”. En otros términos, nos propone dialogar con los fundadores de la tradición filosófica occidental, más que para rehabilitar su empresa originaria, para ayudarnos a proyectar una alternativa a nuestro presente. Con ello, el autor del capítulo quiere hacer patente la dimensión “ontológica-práctica” de la hermenéutica de Gadamer (Castro y Díaz 2019, 19). Su tesis es que la comprensión dialógica del problema del inicio en los primeros filósofos nos permite plantear el problema del nuevo inicio y, así, mantener la esperanza en la transformación de nuestro presente. Mario Díaz ve en el retorno dialógico a los orígenes de la filosofía una posible vacuna contra uno de los grandes males de nuestro tiempo: la muerte de todo lo venerable y lo respetable (Castro y Díaz 2019, 35). La esperanza que podemos albergar sería la de reelaborar un sentido de lo supremo o de lo noble que, ciertamente, se ha disipado en nuestra época. Por supuesto, la esperanza no consiste en restaurar un pasado caduco, eso sería nostalgia. La esperanza consiste en la innovación futura frente a una actualidad decadente: “Debemos traer a la memoria la génesis del pensar, no para repetirlo, sino para abrir otro sentido en la actualidad, hoy más apremiante que nunca”

(Castro y Díaz 2019, 36). Mantener la esperanza tiene una justificación práctica, pues el costo de renunciar a ella es el conjunto de actitudes típicas de una persona e, incluso, de una sociedad desmoralizada: el nihilismo, el relativismo y la indiferencia.

La propuesta de Mario Díaz es interesante, pero sobre todo es pertinente. Como sabemos, hace algunas décadas fue proclamada la tesis del “fin de la historia”, esto es, la clausura de la posibilidad de un comienzo radicalmente distinto que permita la revitalización de las expectativas humanas. Dicha tesis no significaba que nuevos acontecimientos serían imposibles, sino sólo que cualquier acontecimiento histórico estaría enmarcado de ahora en adelante por el tipo de instituciones democráticas y liberales que han conseguido triunfar en Occidente. Las disputas ya no serían por la definición de los valores últimos, sino por la interpretación correcta de los valores propios –libertad e igualdad– de una democracia liberal. La tesis del fin de la historia, de raigambre hegeliana, suele ser reconocida por su planteamiento en la obra de Fukuyama (1992). Fukuyama sostuvo que, si Hegel tenía razón en que la lucha por el reconocimiento es el motor de la historia, tras el fin de la Guerra Fría los móviles de esa lucha sólo podrían encontrar su lugar en el ámbito económico y, por lo tanto, no habría ya ninguna alternativa ideológica que suscitara un gran cambio. Para Fukuyama esto marcaba el triunfo histórico de la democracia liberal, pero también, paradójicamente, implicaba un gran fracaso: el afianzamiento de lo que Friedrich Nietzsche llamó “el último hombre”, esto es, el hombre sin aspiraciones de superar al hombre. A finales del siglo pasado, Fukuyama creyó ver cumplida la profecía de *Zarathustra*: “¡Se acercan sin duda los tiempos del hombre más despreciable, de un hombre que ya no sabrá despreciarse a sí mismo!” (Nietzsche, 1992 [1883-1885], 32, I, 5). Para Nietzsche, la alternativa frente a este panorama era la instauración de un nuevo comienzo y, como se sabe, el responsable de llevarlo a cabo era el *Übermensch*. La tesis de Mario Díaz sobre la esperanza de “otros comienzos” recuerda la esperanza nietzscheana en la transvaloración como forma de superar el decadentismo del hombre de nuestra época.

El segundo capítulo, escrito por José Antonio Mateos y Rocío Lucero Muñoz, lleva por título *La hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer*

como orientación (metodológica) para la construcción del estado del arte. Este texto parte del problema que atraviesa todo investigador cuando emprende un nuevo proyecto, a saber, el problema de cómo elaborar el estado de la cuestión, o sea, cómo elegir los textos en los que se enmarcará el desarrollo de nuestra investigación. El capítulo se divide, estratégicamente, en dos partes: en primer lugar, la exposición de la concepción de la hermenéutica en Gadamer y, en segundo, la aplicación práctica de esa concepción para describir la formulación de un trabajo de investigación. Así, este escrito a cuatro manos se propone mostrar la utilidad de la hermenéutica gadameriana para la práctica de la investigación académica. Por ello, se sitúa creativamente en el campo de la Filosofía de la Educación. La tesis del capítulo es que, si bien es cierto que Gadamer no desarrolló una metodología y, más bien, fue crítico de la noción misma de método, su hermenéutica ofrece algunas “orientaciones” útiles para seguir en la investigación.

En efecto, como señalan los autores: “esta hermenéutica filosófica no es una teoría sobre el método, más bien, es una teoría de la experiencia humana del mundo” (Castro y Díaz 2019, 40, n.). En este sentido, la descripción de la hermenéutica gadameriana parte de experiencias que todos podemos verificar: los seres humanos somos seres dotados de lenguaje; como tales, buscamos comunicarnos con otros; sin embargo, muchas veces esta comunicación es ambigua; por ello, es necesaria la hermenéutica, pues de otro modo no puede darse “el milagro de la comprensión que es una participación en el significado común” (Castro y Díaz 2019, 43). La hermenéutica, entendida de este modo, es una práctica constitutiva de la existencia humana, no es una herramienta filosófica ni, por supuesto, un método de especialistas. Lo que sí es propio del filósofo es la reflexión en torno a la práctica hermenéutica, con el propósito de hacer inteligible la experiencia que tenemos durante el proceso de comprensión y, por ello mismo, arrojar luz en nuestra propia autocomprensión (Castro y Díaz 2019, 47). En este sentido, José Antonio Mateos y Rocío Lucero Muñoz nos presentan una descripción de algunas de las principales categorías hermenéuticas dispuestas por Gadamer: precomprensión, diálogo y fusión de horizontes. Mediante estas categorías se hace patente el hecho de que ningún intento de comprensión se da desde la nada ni carece de presupuestos;

al contrario, siempre partimos de una *precomprensión*, o sea, de un conjunto de creencia, expectativas y prejuicios, que determinan inicialmente nuestra comprensión del otro. Por ello, la pretensión de una comprensión objetiva está condenada al fracaso. No obstante, si estamos realmente dispuestos a comprender al otro, tenemos que establecer un *diálogo* en el que nuestra precomprensión tendrá que verse necesariamente trastocada. Ciertamente, durante el proceso de acoplamiento entre el discurso que queremos comprender, por un lado, y nuestras creencias, expectativas y prejuicios, por el otro, nunca se dará un desplazamiento íntegro de estos últimos elementos. Pero esto no es un obstáculo indeseable, es más bien la condición que posibilita el enriquecimiento del diálogo y su continuación al infinito. La *fusión de horizontes* consiste en el momento del diálogo en el que dos significados convergen, sin perder su alteridad, para configurar un nuevo significado. A más diálogo, mayor número de significados.

A partir de esta batería de categorías y “orientaciones” hermenéuticas, los autores del capítulo ejemplifican el caso de su aplicación en el desarrollo de una investigación académica sobre *Condorcet y la ilustración*. De tal forma, nos muestran cuál fue el proceso de elaboración del llamado “estado de la cuestión”, pero nos invitan también a reflexionar sobre nuestros propios procesos de investigación. En particular, muestran la importancia y la necesidad de clarificar para nosotros mismos los supuestos de la precomprensión desde los que partimos, pues “muchas veces no se es consciente de ello” (Castro y Díaz 2019, 55).

Frente a la abstracción en la que solemos movernos los estudiosos de la filosofía, la propuesta de Mateos Castro y Lucero Muñoz nos lleva al plano más concreto de nuestro quehacer académico. Al respecto, nos obligan a cuestionar ciertas prácticas y actitudes que solemos mantener como estudiantes y, a veces, como estudiosos de la filosofía: 1) la tendencia obsesiva por mostrar quién tiene la interpretación definitiva de algún filósofo, en lugar de ensayar nuevas aproximaciones creativas y autoconscientes de sus propias limitantes hermenéuticas, y 2) la renuencia a dialogar con filósofos que se sitúen fuera de nuestra propia tradición e, incluso, fuera del propio ámbito de la filosofía, en vez de propiciar esos intercambios para enriquecer el horizonte de nuestro discurso. La filosofía no es más que una

actividad humana encaminada a prolongar la reflexión y la investigación, pero éstas se frenan cuando evadimos el diálogo o nos encerramos en el reino dogmático de la autocerteza.

Finalmente, quiero hablar del último capítulo del libro: *La concepción simbólico-discursiva de lo social y la política en Chantal Mouffe*, escrito por René Vázquez García. El texto reconstruye la propuesta teórica de Chantal Mouffe para comprender lo social y lo político, pero con ello nos introduce también a los debates actuales de la posmetafísica, el posfundacionalismo y el antiesencialismo. Mouffe, como se sabe, es una pensadora contemporánea que se alinea críticamente a las filas del marxismo. Con Marx, Mouffe compartió los ideales políticos: el ideal emancipatorio y la preocupación por la justicia social; contra Marx, Mouffe rechazó los supuestos metafísicos que arrastraba (como herencia de Hegel) su teoría de la sociedad. Como señala el autor: “su punto de partida es una concepción del orden social, heredera de la lógica posfundamento inaugurada por Nietzsche” (Castro y Díaz 2019, 127-128). Marx, en cambio, seguía atrapado en la metafísica de la presencia de la filosofía tradicional, pues a partir de una concepción materialista de la historia fundamentaba la totalidad de los fenómenos sociales en la dialéctica progresiva de los modos de producción y de la lucha de clases. La tesis de este capítulo es que la propuesta teórica de Mouffe nos permite comprender adecuadamente la dinámica compleja, conflictiva y contingente, de las sociedades democráticas.

La propuesta parte de una afirmación básica: lo que entendemos por realidad es una construcción discursiva que resulta de la praxis social (Castro y Díaz 2019, 129). Por supuesto, esto no implica negar la existencia de un mundo exterior al pensamiento, sino sólo afirmar que los discursos socialmente producidos son “el horizonte de constitución de todo objeto”, esto es, que el significado y el sentido de las cosas no son intrínsecos ni universales, porque dependen de las maneras en que los describimos a través de la interacción humana. Así, el problema al que responde la afirmación se inscribe en el ámbito de la filosofía del lenguaje y de la hermenéutica contemporánea, no en el de la epistemología ni de la metafísica tradicional. Respecto a la afirmación básica, son necesarias algunas precisiones complementarias: 1) no hay sola una forma de praxis humana, por lo que

no es posible reducir la multiplicidad de formaciones discursivas a un solo Discurso; 2) no hay ningún *principio subyacente*, más allá de la propia interacción humana, en el que se sostengan las formaciones discursivas, por lo que éstas son autorreferenciales y su verdad o validez depende sólo de su coherencia interna; 3) toda identidad de un objeto es atribuida por el discurso y se define siempre en términos relacionales, no esencialistas (“lo discursivo es equivalente al ser de los objetos”, Castro y Díaz 2019, 131); 4) no puede haber un metadiscurso, pues ello implicaría la posibilidad de discurrir al margen de cualquier praxis social (“el punto de vista de Dios”, Castro y Díaz 2019, 131), y 5) ningún discurso puede tener un carácter necesario, pues se deriva de interacciones humanas contingentes.

A partir de esta concepción discursiva de la realidad, heredera del postestructuralismo, del giro pragmático del segundo Wittgenstein o, incluso, de la hermenéutica gadameriana, Mouffe desarrolló una concepción de lo social y de lo político que pretende poner de manifiesto una complejidad infinita que incomodaría al pensamiento metafísico tradicional. Mouffe sugirió que “las peores tragedias” políticas del siglo xx podían explicarse en función del intento metafísico de buscar la unidad en la multiplicidad, lo cual condujo al terrible intento de establecer sociedades homogéneas a costa de exterminar la diferencia. Asimismo, Mouffe señaló que la persistencia de la metafísica en el liberalismo moderno limita la comprensión y, por lo tanto, afecta sus respuestas a los desafíos contemporáneos. En efecto, René Vázquez muestra cómo los supuestos metafísicos llevan a los liberales a concebir a la sociedad como “una totalidad cerrada que se autorreproduce” (Castro y Díaz 2019, 137), pues exponen una concepción esencialista de lo social en la que la política queda reducida a la administración de ciertos bienes que están dados como fundamento de la interacción humana. En cambio, desde su perspectiva discursiva, la política no puede reducirse a la administración de bienes dados de antemano, sino que es sólo la actividad que pretende fijarlos como tales. Esto es así porque, para Mouffe, el sentido y los valores de la interacción social son resultado, no del acuerdo intersubjetivo ni del reconocimiento de algún fundamento absoluto, sino de nuestra lucha constante por definirlos. La sociedad humana no es una totalidad unificada a partir de algún principio subyacente,

es más bien una pluralidad en conflicto por tratar de establecer algún tipo de orden. Lo político, “la dimensión de antagonismo [...] constitutiva de las sociedades humanas”, es la dimensión ontológica de las relaciones sociales. Por ello, la filosofía política contemporánea debe reconocer y hasta alentar el pluralismo axiológico, frente a los intentos tradicionales de descubrir los verdaderos valores que definirían al mejor orden político en términos absolutos. Con todo, ello implica resignarse al hecho de que el conflicto es y será siempre inherente a la interacción social.

De esta forma, el texto de René Vázquez logra desglosar una propuesta teórica de gran densidad que, como él mismo sostiene, “resulta pertinente para comprender el mundo actual”, no sólo en su dimensión política y social, sino en su autocomprensión filosófica. La lectura del texto sólo me obliga a plantear una pregunta: ¿es realmente una propuesta teórica o, más bien, es una propuesta política? En efecto, su crítica no sólo a los regímenes autocráticos, sino también al liberalismo parece estar determinada por la afirmación del proyecto político emancipatorio y radical que la vincula con la tradición marxista. En particular, parece que su compromiso con este ideal político es lo que la ha llevado a defender un modelo de política contestataria y de antagonismo, frente la más modesta búsqueda de consensos y competencia regulada propia de la democracia liberal. Reconocer que está siendo política, más que teórica, sería no sólo un acto de honestidad intelectual, sino también de coherencia argumentativa. Sólo de esta forma podría deshacerse de la última rémora de pensamiento metafísico tradicional, a saber, el supuesto de que el antagonismo humano es algo ontológico.

Bibliografía

- FUKUYAMA, Francis. 2000. *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Free Press.
- MATEOS Castro, José Antonio y Mario Díaz Domínguez (Coords.). 2019. *La dimensión hermenéutica de la razón en la filosofía*. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala/ Ediciones Monosílabo.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1992 [1883-1885]. *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Planeta.

José Manuel Cuéllar Moreno, *La Revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, México, Ariel, 2018

RAÚL TREJO VILLALOBOS
Universidad Autónoma de Chiapas

El primero de julio de 1960, el presidente de la República Mexicana, Adolfo López Mateos, definió la orientación ideológica de su gobierno en los siguientes términos: “dentro de la Constitución, de extrema izquierda”. Dicha definición provocó diversas reacciones, siendo quizás las más destacables la del muralista David Alfaro Siqueiros, quien criticó duramente al presidente hasta que fue encarcelado, y la del filósofo Emilio Uranga, quien, a decir de José Manuel Cuéllar, la elevó a doctrina, publicando varios artículos respecto al tema durante el segundo semestre de ese mismo año. De uno de esos artículos se toma, de manera oportuna y afortunada, el título que lleva el libro: “La Revolución inconclusa”. He aquí el núcleo del presente, en el que autor despliega sus habilidades académicas e intelectuales para ofrecernos una interpretación novedosa y *sui generis* sobre la Revolución Mexicana; una interpretación, por decir lo menos en el contexto de nuestros días, jovial, fresca y actual.

Pero vamos por partes, desde el inicio. El libro se compone de una introducción, cinco capítulos y sus respectivas conclusiones. En el primero de estos, “Emilio Uranga, filósofo de la oquedad y el accidente”, el autor expone de manera clara y precisa algunas ideas centrales del *Análisis del ser del mexicano*, libro clave del proyecto filosófico del grupo Hiperión al mediar el siglo. Aquí se destacan, entre otras cuestiones: 1. Una concepción *ontologizante* de la Revolución a través de los trabajos de Leopoldo Zea, Octavio Paz y el mismo Uranga; 2. Tres enfoques desde donde se habían presentado los estudios sobre lo mexicano: interior, exterior y fenomenológico; y, sobre todo, 3. El paso de una autognosis a una ontología, con el cual se radicalizaban los planteamientos, por ejem-

plo, de un Samuel Ramos cuando afirmaba que el sentimiento de inferioridad es lo que caracteriza al mexicano: “De acuerdo con Uranga, las investigaciones sobre lo mexicano no habían hecho más que señalar los *síntomas* sin tocar siquiera la constitución o morfología del ser del mexicano” (p. 29). A partir de aquí, Cuéllar Moreno aborda la condición de “estar Nepantla” y zozobranante del mexicano como anticipación de “El ser-para-el-accidente”, un ser que se va a distinguir de un ser-para-la-sustancia o europeizante; y, sobre todo, un ser que le permitirá a Uranga un humanismo mexicano y, más precisamente aún, un humanismo como significado de la Revolución Mexicana.

En el segundo capítulo, “¿Viajes o viejas, señor presidente?”, tendiendo como puente algunos aspectos de la trayectoria vital del filósofo hiperiónida (después de una estancia en Europa, el 1 de diciembre se incorpora como parte del equipo asesor del nuevo presidente), Cuéllar Moreno pasa a exponer el nuevo contexto nacional e internacional que da sentido y significado a la declaración presidencial arriba citada y en la que, al parecer, el discurso sobre la Revolución ya mostraba algunos signos de caducidad. En este sentido, no puede dejarse de lado, por ejemplo, los siguientes hechos: primero, que López Mateos haya llegado a la presidencia después de una serie de conflictos sociales que habían dejado los jefes del ejecutivo que le precedieron; segundo, el triunfo de la Revolución Cubana apenas un mes después de que tomó posesión y el clima de la Guerra Fría; y, tercero, una encuesta sobre la situación de la Revolución, su tarea principal y el papel de los intelectuales en ésta, la cual resaltó una serie de opiniones diversas, contrarias y hasta contradictorias entre los intelectuales y políticos de primera plana.

En el capítulo tercero, “La doctrina Guaymas”, el autor se concentra en los artículos publicados por Emilio Uranga durante la segunda mitad de 1960, los analiza y nos muestra cómo, paulatinamente, se le va dando cuerpo y realce a lo que parecía en ese entonces una expresión ingenua, fuera de contexto o sin posibles consecuencias en la política nacional e internacional. “Mi gobierno, dentro de la Constitución, es de extrema izquierda”, dijo el presidente. Lo primero que habría que hacer aquí, y Uranga lo tomó muy en serio, consistía en articular la Constitución y la

izquierda. Del primer artículo, “La Constitución no es un dique sino un cauce”, Cuéllar Moreno destaca:

El presidente, en resumidas cuentas, se comprometía a estar a la altura de la Revolución, pero no la rusa ni la cubana sino de México, que había inaugurado con la Constitución una forma peculiar de izquierda, pues los vínculos, al menos en México, entre Constitución y Revolución no son causales o antagónicos sino esenciales: la Constitución es el fruto de la Revolución y la plasmación por escrito de sus más íntimas exigencias. Lo que en otros lados podrá sonar a una contradicción, en México suena así: la extrema izquierda y la Constitución son compatibles hasta el punto de que la segunda, cuando no sirve a la primera, da pábulo al enriquecimiento ilícito de unas minorías y al tráfico de privilegios” (p. 78).

Estas ideas sobre la Constitución, la Revolución y la izquierda, por supuesto, no eran del todo aceptadas por diversos políticos e intelectuales. Después de una serie de críticas, y sin declararse necesariamente comunista, en un artículo posterior, “La doctrina de la confianza”, Uranga precisa:

Extrema izquierda constitucional es luchar contra la pobreza, contra la insalubridad, contra la ignorancia, es llevar los beneficios de la Revolución hasta el más apartado hogar mexicano, es realizar obras de alcance, es reemprender impetuosamente y con una nueva dimensión la reforma agraria, es atender las quejas del pueblo, especialmente la de aquellos mexicanos más débiles y más incomunicados, los campesinos, es poner al servicio de la gran mayoría de los mexicanos las industrias básicas, como el petróleo y la energía eléctrica y teléfonos. (Uranga citado por Cuéllar Moreno, p. 84).

Después de exponer algunas de ideas de Miguel de Unamuno, la cuestión de la intersubjetividad en Husserl, la Revolución mexicana ante el mundo y la comparación de ésta con respecto a la rusa y la francesa, Cuéllar Moreno dice sobre su carácter inconcluso: “De este modo, gracias a la pluma alquímica de Emilio Uranga, la derrota de la Revolución quedaba metamorfoseada en desafío” (p. 102). En las primeras páginas, nuestro autor refiere: “Lo inconcluso es por definición aquello que no ha sido completado cabalmente pero también aquello que, por su propia naturaleza, no podría jamás completarse ni, por ende, morir” (p. 16). A propósito de

que el concepto de *Revolución inconclusa* es la clave de la *doctrina Guaymas*, nos permitimos traer a cuentas dos referencias ausentes en este estudio, pero que pueden prometer una mayor significación: primero, que la Revolución inconclusa, justamente como una noción distinta a la izquierda catastrofista mexicana, no tiene relación con la noción de la Revolución permanente, estilo Trotsky; y, segundo, que la doctrina Guaymas no tiene nada ver (al parecer) con el Plan Guaymas, lanzado por José Vasconcelos el primero de diciembre de 1929, en donde desconoce el triunfo electoral de Pascual Ortiz Rubio y del partido que se hizo sistema en los siguientes treinta años.

Sin dejar de reconocer la agudeza, la inteligencia y el genio del filósofo hiperiónida, pero, al mismo tiempo, sin dejar de lado la seriedad, la rigurosidad y la crítica, Cuéllar Moreno expone sus valoraciones y sus puntos de vista. En este sentido, para empezar, manifiesta el infortunio de la versión de la extrema izquierda constitucional: por poner en una línea a López Mateos con Lázaro Cárdenas en un momento inapropiado, por la incongruencia entre el reparto agrario y el desarrollo industrial y porque algunas promesas de justicia social no se cumplieron. Algunas otras críticas las desarrolla y expone en los dos últimos capítulos: “Democracia a nuestra justa medida” y “El pleito con Cosío Villegas”. En el cuarto capítulo, critica la primacía de la justicia social sobre la democracia; y, en el quinto, la imposibilidad de una polémica seria al caer ambos intelectuales, Cosío Villegas (quien ya había dado por muerta la Revolución desde 1947) y Uranga, en falacias *ad hominem*.

A propósito de la celebración del cincuenta aniversario, en 1960, y de configurar la doctrina oficial sobre la Revolución, nuestro autor sigue a Guillermo Hurtado para afirmar que el movimiento armado de 1910 fue auténticamente popular, erradicó el porfirismo; sigue siendo un proyecto y superó una etapa militarista para entrar a un desarrollo estable. Posteriormente, agrega que dicho movimiento no estuvo motivado por una ideología y, lo que es más: sigue vigente (p, 112-113). Con esto, se van preparando las conclusiones.

En este sentido, Cuéllar Moreno aventura la tesis de que Emilio Uranga pudiera ser una anticipación de la filosofía de la liberación al

comparar algunos conceptos de Dussel. Por otro lado, de manera esquemática, las diversas interpretaciones de la Revolución las agrupa en dos: aquellas que la concebían como concluida por diversas razones y motivos, entre las cuales se encontraban la de la *izquierda catastrofista*, y aquellas que la concebían como inconclusa, en donde se ubica la de Uranga, no sin antes desglosar y cuestionar tres postulados subyacentes: el reformista, el humanista y el futurista. Dice nuestro autor en sus últimas páginas: “Haya o no sido un simple apologeta del régimen, creo que Emilio Uranga puede servirnos como una mirilla a través de la cual indagar el pasado ideológico del gobierno mexicano. La democracia, el PRI y la conjunción de ambos son cuestiones que no han quedado zanjadas y que nos tocan vivamente” (p. 152).

A manera de cierre, y para efectos de destacar la importancia de la publicación de esta investigación, queremos señalar, por principio de cuentas, que el tema de la Revolución Mexicana había quedado prácticamente en el olvido de la agenda pública desde la década de los años ochenta del siglo pasado al arribo de las políticas neoliberales; asimismo, que dicho olvido derivó a poco menos que una caricatura a propósito de la celebración de su centenario. En medio del olvido y la caricatura, solamente dos textos han vuelto a instalar sobre la mesa, y con creces, el tema: *La Revolución creadora*, de Guillermo Hurtado, y el texto presente de Cuéllar Moreno. En el primero, Hurtado propone una metodología (el clima de ideas) y una serie de tesis novedosas siguiendo las filosofías de Antonio Caso y José Vasconcelos, hasta 1929, cuando el filósofo de la raza cósmica perdió las elecciones y ganó el sistema político que se instaló por más de siete décadas. Cuéllar Moreno, por su parte, se instala particular y concretamente en el sexenio de López Mateos y el año de 1960 y desde la mirilla de un personaje que al parecer creó su propia tumba a partir una polémica innecesaria.

Tres son, pues, en nuestro parecer, las novedades contenidas: la primera, investigar e indagar a un filósofo que además de olvidado, parecía y parece infranqueable; la segunda, investigar, indagar y aventurar tesis novedosas sobre la lucha armada de 1910, más allá de las ya conocidas y a las cuales estábamos acostumbrados; y tercero y más importante,

que dicha investigación y tesis son planteadas por Cuéllar Moreno, un filósofo joven que se ha identificado como *millenial* (esa generación a la que al parecer la Revolución, la historia y la filosofía no les dice mucho o no les dice nada), más allá de los autores e intelectuales a quienes también ya estábamos acostumbrados. Vistas así las cosas, no dudamos que la historia de la filosofía mexicana y las obras subsecuentes de nuestro autor darán mucho de qué hablar y en qué pensar...

Mauricio Beuchot Puente. *La filosofía del pragmatismo*. México: Editorial Orfila, 2019

LUIS GABRIEL MATEO MEJÍA¹
SILVIA ANDRELI DÍAZ NAVARRO²

En esta obra, ya en su introducción, Mauricio Beuchot formula un esquema que reflexiona sobre la filosofía analítica y del lenguaje. Hace un balance final desde el método hermenéutico analógico, que puede dar solución a los principales problemas postmodernistas que contiene la filosofía pragmática. Aunque comienza formalmente con la revisión sobre las aportaciones de Peirce, sus raíces y anclaje sobre la filosofía pragmática, vienen desde la dialéctica hegeliana, la teoría de la razón kantiana, las aportaciones de Dewey, de William James, de Whitehead, de Cohen, de Quine, de Rorty, de Putnam, Nicholas Rescher y de Peter Geach. Dicha revisión de la filosofía pragmática contemporánea se considera desde nueve capítulos, una introducción y un apartado de conclusiones finales, así como su respectiva bibliografía.

El esquema fundamental de Peirce es el realismo. Toma de Kant los esquemas de triadas para enfatizar en los procesos lógico racionales. Su actitud fundamental hacia el realismo lo apartó de muchos contemporáneos. Sus tres categorías, primeridad, segundidad y terceridad, atienden las dimensiones de la conciencia, los hechos y las leyes, recorriendo el camino del tercero al primero en la construcción de su realismo. Pierce comienza con un realismo simbólico, camino inverso a la semiótica, pues la última contiene una epistemología que engloba al ícono, al índice y al final al símbolo. En síntesis, Pierce considera un tijismo, un sinequismo y un agapismo, elementos que contienen la apreciación de la estética, de

¹ Licenciado en Filosofía. Ingeniero en Desarrollo de Software y maestro en Tecnologías del Aprendizaje. Docente en línea en el Instituto de Filosofía A.C., consultor y capacitador educativo para Internet Educativo.

² Licenciada en Pedagogía. Licenciada en Educación Prescolar. Maestra en Tecnología Educativa. Consultora y capacitadora educativa para Internet Educativo.

la ética y de la lógica. La lógica de la investigación científica presupone el realismo. Las inferencias racionales son tanto creencias como analogías. Se consideran tanto hipótesis como abducciones, puesto que el juicio es siempre corregible, dejando a un lado el solipsismo de un solo signo y de un solo significado.

Las categorías recorren toda una comunidad de símbolos, en donde la verdad también es una tarea comunitaria. En este sentido, las ciencias normativas implican las ciencias naturales y las espirituales; es clásica la analogía de la estética, la ética y la lógica con la fe, la esperanza y la caridad cristiana. Es decir, el individuo se implica en la comunidad y viceversa. De igual manera, la metafísica de Pierce se conecta por el tiquismo, el anacismo y el agapismo, vinculando las fuerzas del espíritu con la determinación en la biología y la fisiología. Es clara la relación con el concepto de evolución en Lamarck y Darwin. En suma, Pierce pasa de la causalidad material y formal a la eficiente y final. Su realismo es dinámico, como algo que actúa y no es fijo. Se trata de una doctrina que es una filosofía de las virtudes, implica la abducción y la autodeterminación, involucra una actitud holística y fuera de todo relativismo.

Respecto a William James, se revisa la relación que tiene ente su pragmatismo y la verdad. Hijo de un pastor protestante, formula un empirismo radical. Para Beuchot, James fue en cierto momento ambiguo y no tan disciplinado. De hecho, es estudiado en su aporte pragmatista filosófico, ya que las indagaciones psicológicas se consideran aparte. Para James, el empirismo se opone al racionalismo. El primero es de hechos, el segundo, de principios. De forma muy notoria, la experiencia se identifica con la existencia, pues la experiencia es física y mental. Se destaca así un pluralismo ontológico que es psicológico y pasa a ser realista.

El pragmatismo de James es independiente del empirismo radical, sin embargo, los conecta de alguna manera. La percepción del espacio-tiempo en una continuidad nos hace ver que contamos con una cierta identidad, sin embargo, James no la garantiza. La experiencia es un criterio de verdad. Su pragmatismo, con un pluralismo más abierto y carente de un monismo, se inclina por la intuición, incluye un método y una teoría de la verdad. El método mantiene claridad en las ideas y la conciencia se

encarga de diferenciar lo que acontece en nuestra experiencia, clarificando la verdad o falsedad de lo que nos afecta.

La teoría de la verdad en James permite acceder a ésta por la verificación o la falsación. Si bien el criterio es ambiguo, permite dar valor de verdad a las ideas y en especial a las creencias. La verdad acontece porque se circunscribe a una experiencia o una acción que la guía. Se entiende una relación de correspondencia con lo que es, independientemente de la objetividad que se pueda verificar, pues la concertación se da en grados. Es decir, la verdad y la falsedad se predicen de las preposiciones, no de los hechos mismos.

Para James, la filosofía del pragmatismo lo lleva a considerar la religión como una adecuación con la fe y la moral. Por lo que la trascendentalidad y el misticismo contribuyen a profundizar en estos fenómenos. La psicología permite plantear las experiencias de fe sin dejar de aceptar la opción por la verdad y la libertad como bases antropológicas del comportamiento.

Otro pensador analizado por Beuchot es John Dewey, a quien lo caracteriza como la base conceptual de una civilización pragmatista. La influencia de Dewey es muy amplia, sobre todo en el terreno de la pedagogía. De forma especial, en México se consideró el pragmatismo pedagógico de Dewey como una base para el desarrollo científico y tecnológico.

Su empirismo naturalista refleja el positivismo, tanto pluralista como monista. Se asienta en su pensamiento, en la base de la inexistencia de verdades absolutas. Dewey requiere evitar el relativismo, pero al mismo tiempo considera el amor a la sabiduría como base del desarrollo de la ciencia. Es decir, se tienen diversos planos o niveles de interacción entre lo físico, lo psicofísico y lo espiritual. En estos planos, las transacciones de sus hechos y su causalidad contienen respectivas explicaciones científicas, lo que evita el relativismo y mantiene el nivel de practicidad en el juicio. Este sano juicio hace del 'yo' un sujeto flexible y adaptable, llevando el pragmatismo al instrumentalismo.

La instrumentalización, como la metodología, se aplica a todas las disciplinas científicas, especialmente a la política, lo que la convierte en una actividad sumamente pragmática. Con ello, se fundamenta una episte-

mología, experiencial y racional, que facilita la actividad de exploración, investigación y generación de conocimiento. Ante esta situación, los ámbitos de la experiencia son valorados a través de su carácter riguroso, eficiente y sencillo, con lo que convierten al sujeto en una sustancia de actividad práctica. Dentro de estos campos, se tiene la educación, la estética, la misma política y la religión. En dichos ámbitos se supera el dualismo ciencia-filosofía, aclarando la función de la racionalidad y la permanencia de realidades trascendentales. En suma, su revisión de los distintos sentidos ontológicos del ser y del deber ser contribuye a considerar en una misma totalidad la valoración y la descripción. Se aprecia un pensamiento analógico, especialmente en la conceptualización dialéctica del mundo y sus fenómenos.

Posteriormente, Beuchot continúa con Whitehead, quien desarrolla una filosofía entre el proceso y el símbolo. Esta caracterización y particularidad del pensamiento surgen de una forma de entender el mecanicismo, dicha forma se denomina organicismo, puesto que la evolución natural de las cosas forma a una prehensión gracias a la concrescencia. En otras palabras, se concibe un telos para la metafísica, uno que incluye la relación causa-efecto y otro que puede contener efecto-cause. Esta es una epistemología realista, concibe al universo de forma creativa y pretende superar la dualidad materia-mente, gracias a su propia dialéctica racional.

Si el mecanicismo explica los fenómenos de forma causa-efecto, el simbolismo contiene una capacidad de significado, tanto de referencia como de significado natural. Esto es, implica las relaciones artificiales de nuestro conocimiento, a la vez que permite comprender el universo intangible que nos rodea en la subjetividad del pensamiento. Si bien se acerca más a un cierto univocismo, su carácter pragmático contribuye a la formación del pensamiento americano, con una fuerte herencia europea y queriendo señalar la parte más concreta del conocimiento humano en la practicidad de las cosas.

Por otra parte, el análisis que hace Beuchot sobre las recuperaciones de la ontología, que es el tema de la metafísica empírica en Estados Unidos, se asienta en Morris. R. Cohen, en W.V. O. Quine y en Hilary Putnam. En el caso del primero, se observa la superación dialéctica del

dualismo mente-materia, enfocándose en una racionalidad abierta, en donde cabe la posibilidad de comprender el influjo del mentalismo, por un lado, y la comprensibilidad que genera la experiencia científicista y mecanicista en todo tipo de fenómenos, es decir, en los aspectos culturales y científicos. Se salva la metafísica, aunque no sin una dura crítica a la ontología de la esencia, superada en ciertas polaridades, dualidades y bajo consideraciones. En el caso de Quine, quien se declara naturalista, formaliza el acercamiento a la ontología vía el lenguaje. Se propone un ascenso de las estructuras semánticas a la generación de existentes reales, ya sean conceptuales o experimentales. Se observa el grado de practicidad que tiene el lenguaje, especialmente el científico que, en suma, será el verdaderamente filosófico.

Es Putnam quien cierra la perspectiva de la metafísica y el pragmatismo en Estados Unidos, para ello, encuadra la ontología en un realismo más adecuado, aleja el relativismo de un mentalismo poco práctico y de un funcionalismo a ultranza. En este encuadre, se compagina el ideal de lo pragmático, superando la dualidad y gestando principios científicos, aún morales, pero que dan pauta al desarrollo de la filosofía de la ciencia.

Se sigue con el estudio que guarda el pragmatismo y la metafísica, especialmente en Hartshorne y Hook. Del primero se explica su indeterminismo, resultado del rechazo hacia el organicismo científico de la época, por una parte, y de la especificación de lo materialista y lo idealista que tiene su propia postura filosófica, por la otra. Se presenta una clara forma de acercarse a la metafísica que lo lleva a considerar aquello que es lógicamente imposible y aquello que es lógicamente necesario, como es el caso de la causalidad y la simultaneidad de la explicación de lo no causal, es decir, mental. De igual manera, su visión de Dios, como seguidor de Peirce, lo lleva a reflexionar sobre su propio cristianismo. Considera que Dios evoluciona, pues es un ser contingente. Dicho evolucionismo da al traste con algunos aspectos tomistas como son la inmutabilidad, la impassibilidad y la determinación. Cabe pues la perspectiva azarosa y, al mismo tiempo, capaz de defender el teísmo.

En el perfil de Hook se analiza la defensa que hace hacia la metafísica, al mismo tiempo que se le considera un pensador pragmático. Tie-

ne una visión instrumentalista de la lógica y acentúa la metafísica bajo principios rectores, es decir, tanto para la generación del pensamiento individual como para la conducción de las mismas instituciones sociales. Se inclina hacia al racionalismo, pero no cartesianismo, sino uno que incluya el naturalismo y el empirismo, pues se requiere la verificación experimental para el desarrollo de la ciencia. Hook rechaza el monismo decimonónico, por lo que su ética, preñada de su postura, atiende al drama humano, a la consecución de la libertad y la democracia. Su liberalismo democrático se opone contundentemente al marxismo.

Así mismo, se considera a Mortimer Adler con un enfoque aristotélico-tomista militante. En este caso, Beuchot considera el análisis de seis grandes ideas y diez grandes errores, para con ello delinear la perspectiva de la filosofía del lenguaje y la filosofía de la religión. Las seis ideas señaladas son una herencia del pensamiento aristotélico-tomista, a saber: la verdad, el bien y la belleza, que son las tres con las que juzgamos. Posteriormente, analiza las tres con las que actuamos: la libertad, la igualdad y la justicia. Con el fin de hacer llegar la comprensión al público común, la argumentación fue desarrollada para un programa televisivo, por lo que su estilo fue bastante ligero.

En cuanto a los diez grandes errores, implican comprender el sentido de la conciencia común a los objetos y las cosas, diferenciar el intelecto de lo aprehendido por los sentidos, analizar la repercusión que tienen las palabras y sus significados, separar lo opinado del conocimiento cierto, considerar la vigencia de los valores morales, separar los conceptos de satisfacción y libertad, comprender el sentido del libre albedrío y de la naturaleza humana, la sociedad y la existencia del ser humano. Alder contrapone la ciencia moderna a la sabiduría antigua, rescatando como algo común a ambas épocas los principios universales, que son las distinciones necesarias para evitar el error. Su postura es continuamente un equilibrio dentro de la misma condición humana.

Su filosofía del lenguaje sigue esta misma tendencia aristotélico-tomista, en donde se analiza el sentido de la teorización de la comunicación y la forma adecuada en que debiera exponerse el pensamiento filosófico. Adler resalta el enfoque de la misma sabiduría y no otras cuestiones ex-

tralingüísticas que pueden tener una finalidad meramente cientificista. Ante todo, la validez y la verdad son criterios universales, como es el caso de la filosofía de la religión, que debe separarse de la religión misma, pues en el caso de la herencia tomista no se logra demostrar la existencia de Dios. Este es un grave problema al que atañe Adler, puesto que critica la contingencia de los seres mundanos como base inadecuada para comprender la existencia del creador. En conclusión, la misma filosofía se enmarca y atiende a su propio límite, pues una prueba de tipo teológica escapa a la racionalidad filosófica. Lo que no implica el rechazo de la fe y el crecimiento cognitivo por medio de las vías y virtudes teologales.

Como podemos observar, el pragmatismo contiene una fuerte relación con la ética, como lo explica Beuchot desde la perspectiva de Nicholas Rescher. Finalmente, se observa un atisbo de analogicidad, pues en Rescher se revisa un cierto pluralismo filosófico. Se enfocan todos los sistemas como elementos de lucha, en donde no hay un simple acomodo de elementos dialécticos, sino más bien una confrontación profunda de antinomias y estructuras conceptuales. Aquí la filosofía es eminentemente aporética, razón por la cual se requiere una directriz ético-moral con la finalidad de pasar de las soluciones posibles a las fácticas.

El sistema de la ética de Rescher pretende resolver los conflictos del relativismo, subjetivismo, nihilismo y del escepticismo mediante sendos reduccionismos morales. Sin embargo, la propuesta de contar con diferentes *mores* contribuye a formular un pluralismo moral que preocupa. Si bien se desglosa la capacidad de desarrollar una dialéctica analógica en la confrontación racional de los diferentes sistemas filosóficos, por otra parte, se cae en una nueva razón que pretende ser astuta, pero se inclina en ciertas cosas a lo equívoco y en otras razones a lo unívoco.

La filosofía en una sociedad democrática, no podría ser ajena a la revisión que hace Beuchot desde la misma filosofía pragmática, y es que, en el fondo, la misma naturaleza de la filosofía contiene una aplicación directa a la vivencia en sociedad. Si bien la filosofía especula distintos campos del conocimiento como es la lógica, la ontología, la epistemología, la antropología filosófica, la filosofía política, la estética, su función es eminentemente la caracterización de la convivencia humana. Desde este hecho,

el pragmatismo no puede quedar ajeno a una revisión de las formas y los conceptos que formulan un significado de lo práctico, lo necesario y lo útil.

A manera de conclusión, la misma filosofía y no solamente el pragmatismo contiene una orientación hermenéutica y analógica. Es claro que la interpretación de los hechos y de los conceptos forman parte de la integración de los distintos saberes filosóficos, puesto que dan fundamento a los mismos y a los campos de significado, lo que contribuye a la búsqueda de la verdad, la objetividad y de la misma sabiduría, tanto para el individuo como para su comunidad. Se puede inferir, como balance general, que el mismo método de la hermenéutica analógica es proclive a evitar tanto el error como las posturas incómodas en la aplicación del pensamiento utilitario y eficiente que contiene el pragmatismo.

Referencias

BEUCHOT Puente, Mauricio. *La filosofía del pragmatismo*. México: Editorial Orfila, 2019.

Colaboradores



SOBRE LOS AUTORES Y AUTORAS

CELIA CABRERA

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2017) e Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Su área de investigación principal es la fenomenología husserliana, especialmente los análisis sobre la estructura y génesis de la conciencia valorativa, la fenomenología de la voluntad, la ética y la teoría de la acción. Realizó estadias de investigación en el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia y en la Universidad Karl Franzens de Graz. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y coeditora de la publicación *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*.

ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO

Licenciado en Filosofía por la Universidad del Claustro de Sor Juana; realizó estudios de maestría en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y en fenomenología y filosofía continental contemporánea en la Universidad Católica de Lovaina. Es miembro del Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología trascendental y del Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas. Actualmente es estudiante del Doctorado en Ciencias en la especialidad de Investigación Educativa en el Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, y se desempeña como docente en la Universidad del Claustro de Sor Juana.

KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES

Es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Perú y magíster en Ciencias Políticas (mención en asuntos públicos) por la Université Catholique de Louvain. Miembro del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica-Cipher y miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología-Clafen. Profesora del departamento de Humanidades-PUCP y del departamento de Ciencias Sociales-UARM. Intereses académicos: fenomenología, política, ética.

ANA MATÍAS RENDÓN

Escritora, redactora y editora independiente. Licenciada en Filosofía (UNAM), especialista en Literatura Mexicana del siglo xx (UAM-A), maestra en Estudios Latinoamericanos (UNAM) y doctorante en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Directora de la Revista *Sinfin*, coordinadora de *Scribo Ideas*, integrante de la Asociación “Pluralidad Indígena”, A.C. y del Colectivo “Trazos y Tinta”. Autora, entre otros libros, de *La discursividad indígena* (Kumay, 2019) y *Mats’a. Una historia mixe* (Kumay, 2018); sus últimos artículos publicados son “*Wallmapu*: Espacio-Tiempo Mapuche” en *Cuadernos de Teoría Social* 11 (UDP, 2020) y “El discurso de la dominación en la discursividad indígena” en *Sincronía. Revista de Filosofía, Letras y Humanidades* 78 (udG, 2020). Líneas de interés: epistemologías (discursos, representaciones y configuraciones), literaturas (traducción, interpretación y crítica), historias (historiografías, memorias y oralidades) y procesos de luchas sociales (testimonios) en los pueblos originarios mixes, nahuas, mayas, mapuche, quechuas, aymaras y zapotecos.

JOSÉ ALEJANDRO MENDOZA TOVAR

Es doctor en Ciencias Humanas por El Colegio de Michoacán, A. C. (2014-2019) con investigación sobre la historiografía filosófica del pensamiento moderno en la filosofía novohispana. Es egresado de la licenciatura en filosofía por la Facultad de Filosofía de la UMSNH (con tesis sobre la finitud y el problema de la metafísica en Schopenhauer), donde fue profesor adjunto de la Dra. Fernanda Navarro Solares en asignaturas de filosofía política, el existencialismo de Jean-Paul Sartre y el pensamiento de Michel Foucault. Sus intereses de investigación actuales, realizados al margen de la institucionalidad, son relativos a la recepción de la Modernidad en la filosofía mexicana del siglo xx hacia el horizonte de la “actualidad” como concepto al mismo tiempo ontológico y crítico de la experiencia.

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (2014) y realizó estudios de doctorado en la Universidad de Colonia, Alemania (Becario DAAD 2011-2012). Es maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Premio a la Mejor Tesis de Maestría DES-Humanidades 2009) donde fue profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía y en la Facultad Popular de Bellas Artes de 2005 a 2009 y en 2013. Entre 2014 y 2016 trabajó como investigador postdoctoral y profesor de asignatura en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Seattle, con apoyo del Programa de Estancias Postdoctorales en el Extranjero-CONACYT. Actualmente es Investigador de Tiempo Completo Titular C adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Perfil PRODEP, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1 y coordinador del Programa de Doctorado en Filosofía. Es autor del libro *Jean Paul Sartre, la invención imaginaria de sí* (Jitanjáfora-Morelia, 2005), y editor con Rodney K. B. Parker de *Phenomenology of Emotions, Systematical and Historical Perspectives* para el Volumen xvi del *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (Routledge, 2018).

MICAELA SZEFTTEL

Es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Universidad de Buenos Aires. También se desempeña como profesora de Filosofía en la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS) y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, ambas situadas en la Provincia de Buenos Aires. Su investigación actual se inscribe en el área de la fenomenología de la afectividad, con especial énfasis en la dimensión intersubjetiva, práctica y política de las emociones en la filosofía de Michel Henry y Edmund Husserl. Entre sus publicaciones se destacan el libro *Subjetividad y autoafección: la problemática de la temporalidad en la fenomenología de Michel Henry* (Teseo, 2016) y los artículos “Le monde des sentiments. Une approche henrienne” (Presses Universitaires de Louvain, 2020) y “Phänomenologie der Geburt: der Einfluss von Meister Eckhart auf die Philosophie von Michel Henry” (Karl Alber, 2018). Es miembro asociada del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires e integrante del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, del Grupo Husserl y de SEGAP (Seminario sobre género, afectos y política).

LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE

Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile; magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Asistente Social de la Universidad de La Frontera. Periodista de la Universidad de Temuco. Académico e investigador del Área de Tecnologías de la Información y Ciberseguridad de INACAP Chile sede Temuco. Líneas de investigación: filosofía de la tecnología, estética, filosofía de la religión. Instructor asistente American Kenpo/Dojo Kenpo Padre Las Casas.

En recuerdo del maestro Miguel Ángel Prado Bocanegra



NORMAS EDITORIALES

Política de acceso abierto

Devenires proporciona acceso abierto e inmediato a su contenido. Los textos publicados por la revista podrán utilizarse libremente con fines académicos, educativos, humanísticos y científicos, siempre y cuando se cite adecuadamente su procedencia. Queda prohibida la reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación para fines comerciales.

Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura es editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo bajo licencia internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0).

Política de secciones

Artículos

Los artículos serán evaluados mediante el **Proceso de evaluación por pares** especificado más adelante. La sección de Artículos puede contener un *dossier*, bajo la coordinación de editores o editoras invitados/as.

Los artículos enviados:

- No deben contener información que permita identificar a los autores o autoras, incluyendo el cuerpo del texto, las notas y las referencias.
- Llevarán título en español y en inglés.
- Incluirán resumen en español y *abstract* en inglés, con extensión máxima de 150 palabras en cada idioma.
- Listarán cuatro o cinco palabras clave en español y *keywords* correspondientes en inglés, no mencionadas en el título.
- El texto del artículo deberá tener una extensión de aproximadamente 6000 a 12000 palabras, sin incluir resúmenes o referencias.
- Utilizarán el formato de citación APA o el formato de citación Chicago. Es responsabilidad de los/as autores/as entregar su lista de referencias siguiendo rigurosamente alguno de los dos formatos.

NORMAS EDITORIALES

Una vez aceptado un artículo para publicación, se solicitará a su autor/a que remita un resumen curricular de 150 palabras aproximadamente.

Miscelánea

Esta sección contiene textos bajo las siguientes rúbricas:

- *Entrevista*: las colaboraciones deberán indicar el nombre del/de la entrevistador/a y del/de la entrevistado/a, el/la cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades.
- *Testimonio*: relación de experiencias sobresalientes que traten de asuntos filosóficos o de las ciencias humanas. Su extensión máxima será de 12000 palabras.
- *In memoriam*: espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. Su extensión será de 1500 a 3000 palabras, aproximadamente.
- *Traducción*: se publicarán traducciones de textos filosóficos de los cuales no exista una versión adecuada en español. Será necesario contar con los permisos de publicación por escrito tanto del/de la autor/a como del/de la editor/a de la versión original.
- *Nota*: este espacio da cabida a artículos, textos, reflexiones y aportes de diversa índole de una extensión menor a 5000 palabras.
- *Conmemoración*: es una subsección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos destacados, o el aniversario de obras influyentes en la historia de la disciplina.

La evaluación de las contribuciones propuestas para la sección de Miscelánea está a cargo del equipo editorial de *Devenires*.

Reseñas

Las reseñas serán revisiones críticas de libros de reciente publicación (de preferencia durante los últimos cinco años) vinculados con la filosofía y las humanidades. Los textos señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado. El encabezado de las reseñas seguirá los siguientes lineamientos:

NORMAS EDITORIALES

Nombres y apellidos del/de la autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), lugar de edición, editorial, año de publicación.

Nombre del/de la reseñista y (en su caso) adscripción.

Las reseñas no llevarán título y tendrán una extensión de 1500 a 3000 palabras, aproximadamente. El equipo editorial de *Devenires* decidirá sobre la publicación de las reseñas recibidas.

Proceso de evaluación por pares

1. Los artículos serán considerados como publicables únicamente cuando hayan sido valorados positivamente por dos árbitros.
2. La dictaminación se efectuará mediante el sistema de dictamen doble ciego. Bajo este sistema, los/as árbitros/as desconocen la identidad de los/as autores/as, y viceversa.
3. Los/as dictaminadores/as son académicos/as nacionales e internacionales especializados/as en cada tema.

La decisión editorial puede ser:

- *Publicable en su versión actual sin modificaciones.* Esto se decidirá sólo para textos que no contengan más que errores subsanables en el proceso editorial.
- *Publicable, con recomendación al autor/a de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.* Se tomará esta decisión cuando se considere que el texto podría mejorarse mediante explicaciones, cambios menores, correcciones en las referencias, etc.
- *Publicable, condicionado a que el/la autor/a incorpore las correcciones indicadas por los dictaminadores.* Esta decisión editorial se tomará cuando los cambios o correcciones señalados por los/as dictaminadores/as atañan a problemas estructurales, argumentativos, expositivos, teóricos, etc., que hagan necesario someter el texto a un nuevo proceso de dictaminación.
- *No publicable.*

NORMAS EDITORIALES

Devenires se reserva el derecho de publicar o no los textos recibidos apegándose a sus normas editoriales.

Principios editoriales

El consejo editorial y el equipo editorial de *Devenires* se guían por los siguientes principios:

- Las colaboraciones enviadas a la revista se consideran únicamente a partir de los méritos académicos de cada texto.
- La responsabilidad de aceptar o rechazar un texto descansa en el consejo editorial sobre la base de los dictámenes correspondientes.
- En ningún caso se darán a conocer los nombres de los/las dictaminadores/as de los artículos.

Los/las dictaminadores/as deben hacer saber a *Devenires* si no están calificados/as para revisar una colaboración o si existe algún conflicto de interés. Al momento de aceptar dictaminar un texto contraen las siguientes obligaciones:

- Evaluar de manera objetiva los textos y llenar con sinceridad el formulario de revisión.
- Cumplir con los plazos asignados por la revista en cada caso.
- Emitir una evaluación razonada apoyada en su conocimiento de la materia.
- Explicar con claridad su evaluación para que el equipo editorial y el/la/los autor/a/es entiendan el porqué de sus comentarios.
- Tratar las colaboraciones de manera confidencial.
- No utilizar información, argumentos o ideas contenidas en las colaboraciones que dictaminan sin el consentimiento del/de la/de los autor/a/es.

NORMAS EDITORIALES

Los/las autores/as se comprometen a:

- Seguir los lineamientos establecidos en la **Política de secciones** (especificada más arriba).
- Confirmar que sus contribuciones son resultado de su propia investigación, originales, inéditas y aportan al área del conocimiento en la que se circunscriben.
- Si el trabajo se apoya en investigaciones propias anteriores, deberán incluirse las referencias.
- Someter a evaluación textos en versión definitiva.
- No postular su texto de manera paralela para publicación en ningún otro medio impreso o electrónico.
- Hacer constar en su trabajo, con el uso adecuado de citas y de un aparato bibliográfico, las fuentes utilizadas en su investigación.
- Las imágenes, en caso de que las hubiere, cuentan con el crédito correspondiente y con la autorización por parte del de/la detentor/a de sus derechos, si estuvieren restringidos.
- Hacerse responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de toda responsabilidad a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Estar al tanto de que el resultado del proceso de dictaminación es inapelable.

43 | Año XXII
Enero-Junio 2021

DEVENIRES
REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA