
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año X, No. 20, Julio 2009, ISSN 1665-3319
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

Mauricio Coronado Martínez
Alberto Cortez Rodríguez
Eduardo González Di Pierro
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Marina López
Elena María Mejía
Eduardo Pellejero
Víctor Manuel Pineda
Ana Cristina Ramírez
Mario Teodoro Ramírez Cobián

DEVENIRES

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez
Directores: Fernanda Navarro Solares y Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Editoras: Marina López López y Esperanza Fernández Ramírez
Servicio Social: Catalina Saldivar, Luis Villaseñor y David Frías

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, e-mail filos@jupiter.umich.mx, publicaciones.filos.umich@gmail.com Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$ 180.00; en el extranjero: 25 dólares.

Comité Asesor Nacional

LUIS VILLORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Univesidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO X, No. 20, JULIO 2009

Índice

Artículos

- De la inmediatez de la alteridad a la mediatez de la interpretación* 7
RICARDO GIBU
- Ética, filosofía política y antropología de lo femenino
en el pensamiento de María Zambrano* 22
JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO
- La cuestión poética. Una pregunta central,
algunas respuestas marginales* 49
EDUARDO PELLEJERO
- Arte y utopía en la toma de la palabra* 71
MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ GENIS
- La mística en Villoro* 93
EMMANUEL FERREIRA

DOSSIER: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA E HISTORIA CONCEPTUAL II

Sobre la posibilidad de una cuarta idea kantiana 125
RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

*Algunas notas sobre la historia, el dolor y el individuo
a partir de Schopenhauer y Nietzsche* 152
ELENA NÁJERA

Actualidad editorial de la historia conceptual 175
LORENA RIVERA, MARÍA NAVARRO Y JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ

Reseñas

Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente*, 193
Presentación y comentarios llevados a cabo en la Facultad
de Filosofía “Samuel Ramos”, 28 de noviembre de 2008
POR MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA, ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO,
SALVADOR JARA, MARINA LÓPEZ Y JAIME VIEYRA

Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar* 212
POR FERNANDA NAVARRO

Resúmenes - Abstracts 217
Colaboradores 224

Artículos

DE LA INMEDIATEZ DE LA ALTERIDAD A LA MEDIATEZ DE LA INTEPRETACIÓN

Ricardo Gibu

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar en torno a la posibilidad de la hermenéutica de abrirse a una comprensión de la verdad y del ser. Una hermenéutica semejante no puede desconocer la posición de aquellas hermenéuticas que renuncian a toda pretensión de verdad (“hermenéuticas nihilistas”) reduciendo su comprensión a la infinidad de perspectivas que se pueden tener del mundo. La posibilidad del acto interpretativo de abrirse al ser y a la verdad supone la posibilidad de superar esta posición a través de un punto de partida cuya inmediatez sea irreductible al conjunto de interpretaciones. La inmediatez de la alteridad nos ofrece un significado cuya acogida por parte del sujeto es condición de su propia actividad y presupuesto de toda interpretación ulterior. La pregunta que surge en esta argumentación es si tiene sentido una hermenéutica fundada en la iniciativa de la alteridad y hasta qué punto puede una hermenéutica semejante conciliarse con la actividad del yo y, por tanto, con los criterios de validez que éste debe respetar para que su interpretación sea considerada rigurosa y consistente. La conciliación de la inmediatez de la alteridad y de la mediatez de la reflexión marcará el retorno de la hermenéutica a la pregunta por el ser y por la persona, sede de este preguntar. Nuestra exposición tendrá tres partes. En primer lugar, intentaremos distinguir los presupuestos filosóficos de una hermenéutica desvinculada de la verdad y del ser. En segundo lugar, estableceremos el punto de inflexión o de superación de esta hermenéutica a través de la consideración de un punto de partida irreductible a toda interpretación (alteridad). En tercer lugar, consideraremos los presupuestos antropológico-metafísicos de esta hermenéutica abierta a la verdad y al ser.

1. Presupuestos de la hermenéutica nihilista

El divorcio entre la hermenéutica y la posibilidad de alcanzar verdad se manifiesta en aquella idea según la cual no existen hechos sino sólo interpretaciones. Esta posición, fundada en la sustitución de la verdad por la interpretación, reduce el conocimiento a los múltiples puntos de vista sobre una realidad dada. La ruptura implícita entre la actividad interpretativa y el ser verdadero desemboca en un nihilismo teórico o especulativo¹ que halla en Nietzsche a uno de sus principales exponentes: “Siempre se encuentran ingenuos observadores de sí —señala Nietzsche— que creen que hay ‘certezas inmediatas’ [...] como si el conocer fuera capaz de comprender su objeto en su desnuda pureza, como ‘cosa en sí’, y no pudiese haber ninguna falsificación ni de parte del sujeto ni del objeto”.² Tal falsificación es obra principalmente de la voluntad de poder que lejos de descubrir la verdad, la crea: “Los verdaderos filósofos son aquellos que ordenan y dictan leyes: dicen ‘¡así debe ser!’, determinan en primer lugar la dirección y el fin del hombre [...] Su ‘conocer’ es crear, su crear es dictar leyes, su voluntad de verdad es voluntad de poder”.³ Una hermenéutica fundada sobre este presupuesto suscribe la prioridad de la interpretación sobre el sentido del ser de modo que el saber no expresa en ningún caso algo verdadero sino sólo puntos de vista. El quehacer interpretativo ya no tendrá como punto de partida la comprensión del ser verdadero sino la capacidad de crear o configurar la realidad. Por su carácter desvinculante de la verdad y del ser, Vittorio Possenti se refiere a esta hermenéutica como una “hermenéutica nihilista” en la medida que asume aquella tesis sobre el nihilismo que ya Nietzsche caracterizaba en sus *Fragmentos Póstumos* como “ausencia de fin”, “ausencia de respuesta al por qué”, “ilusión de perspectiva”, y que quedaba expresado en esta afirmación: “Que no haya una verdad; que no haya una constitución absoluta de las cosas, una ‘cosa en sí’; —eso mismo es un nihilismo, más aún, es el nihilismo extremo”.⁴

Para el filósofo italiano Armando Rigobello, es posible hallar en Heidegger los argumentos que justifican esta desvinculación del pensamiento con la realidad.⁵ La pretensión de Heidegger de superar el nihilismo a través de la superación de la metafísica occidental no significa su distanciamiento respecto a las tesis nihilistas.⁶ La cercanía de Heidegger a la tesis nihilista puede apreciarse

en la determinación a priori del *Dasein* como ser intramundano. La recuperación del auténtico sentido del ser pasa por interpretarlo a partir del tiempo, tal como se aprecia en *Sein und Zeit* a través de la analítica cotidiana del *Dasein*. Para Heidegger el intento de temporalizar el ser (esto es, rescatarlo de su olvido), había tenido en Kant a uno de sus principales exponentes. En efecto, en la famosa interpretación que Heidegger hace de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* se pone el acento en la temporalización del ser, obrada por la imaginación trascendental. Gracias a la imaginación trascendental todas las categorías a priori del entendimiento quedaban constituidas temporalmente bajo la forma de la presencia-ausencia.⁷ La consideración del ser desde el horizonte del tiempo quedó truncado, según Heidegger, con la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* en donde la imaginación trascendental queda subordinada a la determinación atemporal y representativa del “yo pienso”.

Heidegger interpreta su propia filosofía como un intento de llevar a término la temporalización del ser que Kant sólo dejó como proyecto. La superación del nihilismo se hará posible gracias a la aplicación del dinamismo de la imaginación trascendental a la condición temporal del *Dasein*. Es en este punto donde se revela paradójicamente la cercanía de Heidegger respecto al proyecto nihilista nietzscheano. La imaginación trascendental, en la primera edición de la *Crítica*, está a la base de toda síntesis del entendimiento de modo que se constituye como condición de posibilidad de toda unificación de lo múltiple en el conocimiento, una especie de “trascendental del trascendental”. Si ello es así, el “yo pienso” pasa a definirse como una actividad imaginaria y productiva sin vínculo alguno con la realidad objetiva, una actividad representativa que jamás alcanza el ser real.⁸ Esta separación del sujeto respecto de la realidad se aprecia desde dos perspectivas: desde la absoluta creatividad del *yo pienso* (vinculada a la universalidad y necesidad de la razón, propias del idealismo), y desde la negatividad disolvente de la imaginación (vinculada al absurdo y la irracionalidad, propios del nihilismo). El *Dasein* heideggeriano aún cuando quede determinado como un ente intramundano no es ajeno al carácter productivo de la imaginación trascendental ni a su desvinculación con lo real. La dimensión creativa y productiva del *Dasein* puede apreciarse en el carácter a priori de su intramundinidad, esto es, en su posibilidad de comprender e interpretar.⁹ Esta tesis permitirá definir la verdad como apertura a

horizontes de sentido, como un “habitar” en contraposición con aquella que define la verdad como correspondencia. “Habitar” no quiere decir recibir ni acoger una verdad universal sino pertenecer a un entramado interpretativo particular desde el cual se realizan metáforas provisionales a la espera de otras más aceptables.¹⁰

2. Pasividad, inmediatez del otro y hermenéutica

El problema para la hermenéutica nihilista y todas aquellas posiciones fundadas en la pureza trascendental de la imaginación es justificar la dimensión pasiva implícita en toda comprensión del mundo. Ricoeur en su libro *Sí mismo como otro*¹¹ profundiza en la naturaleza de la pasividad en la comprensión y en los distintos niveles en donde puede explicitarse. Siguiendo a Maine de Biran, señala Ricoeur, el acierto de éste en introducir el cuerpo propio como criterio de certeza no representativa y haber reconocido la irreductibilidad del cuerpo respecto a cualquier extensión imaginada o representada. En efecto, existir desde la perspectiva del cuerpo significa resistir, esto es, el exponerse a la exterioridad del mundo. El reconocimiento de esta pasividad del cuerpo no es indiferente respecto al ejercicio de la interpretación. El padecer del cuerpo se revela como sufrimiento o como vulnerabilidad ante una realidad externa que oponiendo su propio peso propicia la certeza de la propia existencia y de la existencia exterior. La certeza de la que aquí se habla es de un género radicalmente distinto al que domina en la percepción sensible. La distinción husserliana entre carne (*Leib*) y cuerpo (*Körper*) será decisiva para especificar la comprensión del mundo a partir de la resistencia que ofrece la realidad corporal. A través de la carne alcanzamos una primordialidad anterior a cualquier distinción entre voluntario e involuntario, referida a un ámbito cualitativamente distinto al de la extensión geométrica o especialidad objetiva. Se trata precisamente de una primera alteridad, un “ahí” y un “aquí” respecto de los cuales toda ubicación en el espacio y en el tiempo se muestra heterogénea, una forma de espacialidad interna de la carne desde la cual el yo resiste al mundo, esto es, *puede obrar sobre él*.¹² En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas, profundizando en la naturaleza de esta primera alteridad, introduce la noción

de “sensibilidad” como una categoría que expresa el fin de la egología a través de la exposición inmediata del cuerpo (más precisamente, de la “carne”) al otro. A través de la sensibilidad el sujeto se expone al otro, se hace vulnerable y, al mismo tiempo, responsable de él¹³. Por ello el yo se manifiesta a través del acusativo y no del nominativo puesto que lleva en sí el peso del otro a través de la responsabilidad. “El yo [...] es anterior a la iniciativa de la voluntad, anterior al origen, como si la unidad y la unicidad del Yo fuesen ya la carga sobre sí de la gravedad del otro”.¹⁴

Se puede decir que la persona “despierta” a la existencia en la acogida de este primer significado, sale de la homogeneidad impersonal del ser para colocarse como un “yo” único e irrepetible. “Despertar” a la existencia quiere decir ser capaz de acoger el primer significado, de recibir una palabra que viene del otro. Para Lévinas la posibilidad de que el sujeto se constituya como un yo único e irrepetible sólo puede comprenderse a partir de la relación con una alteridad siempre trascendente a las posibilidades del yo. El yo es incapaz de reducir al otro al flujo de su conciencia y a sus representaciones, y por tanto, se muestra siempre en retraso respecto a la alteridad. Lévinas afirma que una relación semejante sólo puede darse a través del lenguaje, esto es, “cara a cara”. La persona despierta a la existencia a través de una llamada, de una palabra ofrecida en la primera síntesis especulativa. El primer significado o la primera palabra se manifiesta como expresión o más precisamente, como “rostro”.¹⁵ Por ello, según Lévinas el verdadero olvido del ser en la filosofía occidental fue traicionar la inmediatez en la que se manifestaba el primer significado e identificarlo con el ser en general. El vínculo “cara a cara” del yo con la alteridad determinaba el despertar de la persona a la existencia como posibilidad de responder al llamado recibido, esto es, como responsabilidad. El yo es, desde el inicio, una realidad anclada en el bien y en la verdad en tanto acoge la expresión y la palabra del Otro. La capacidad de reconocer la verdad y el error, el bien y el mal, no depende de ninguna facultad humana si no de esta relación originaria con la alteridad que me ofrece la primera expresión bondadosa y la primera palabra verdadera. Por ello la alteridad para Lévinas está por encima de las posibilidades del yo en cuanto mide mis palabras y actos convocándome a una acción responsable.

En *Totalidad e infinito*, el rostro de la alteridad como primer objeto de la síntesis especulativa se presenta como la primera autoridad y el primer magisterio. En efecto, en la relación “cara a cara” con la alteridad se realiza la primera enseñanza por la cual el yo recibe un significado que éste no es capaz de producir ni de recordar. Este significado producido por la alteridad “modifica el sentido original de la verdad”¹⁶ y también de la filosofía. La verdad en su sentido originario no puede comprenderse ya como adecuación. Aquello que el Otro ofrece al sujeto se sustrae siempre al dominio de la adecuación conceptual e intencional en la medida que es total exterioridad. El rostro del Otro me permite descubrir la verdad de los entes gracias a su palabra inmediatamente comprendida. Asimismo, la filosofía no puede practicarse a través del método mayéutico porque el significado ofrecido por la alteridad está más allá de mi interioridad y por tanto, soy incapaz de recordarlo. La filosofía surge precisamente cuando el “deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”.¹⁷ No surge del hambre o la indigencia sino del deseo de aquello que está más allá de lo que puede colmarla. La inquietud de la pregunta filosófica halla su explicación en la inadecuación de toda idea o noema respecto al primer significado ofrecido por la alteridad: el rostro.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* la alteridad no se entiende ya como exterioridad sino como proximidad. Por ello la noción de rostro en *De otro modo que ser* deberá ser comprendida como *otro-en-el-mismo*, como aquella alteridad anterior incluso a la relación del yo consigo mismo. La proximidad introduce un modo novedoso de comprender la relación entre dos términos, en tanto quiebra toda comprensión de la existencia como imposibilidad frente a lo dado y conocido. Se tratará de afirmar con ello la precedencia de la justicia sobre la neutralidad del ser en toda relación que el sujeto establezca. En efecto, la proximidad es el acercamiento “cada vez más próximo” de la fraternidad, de la presencia del rostro del prójimo.¹⁸ El surgimiento de la propia subjetividad no podrá comprenderse como una realidad previa a la proximidad sino en relación a la inmediatez del rostro manifestado en aquella proximidad. En esta relación todo vínculo espacial quedará superado, toda “vecindad” objetiva negada. Por ello dirá Lévinas que la proximidad es la relación que destruye toda in-diferencia u homogeneidad hallada en el espacio. Es la relación del sujeto que ilumina y distingue lo que hay por distinguir en esa uniformidad, y la

que posibilita todo conocimiento. En efecto, entre el sujeto y el espacio estará la presencia del otro que perturbando la impasibilidad de aquél lo remitirá a una existencia responsable en el mundo. El prójimo me inquieta, y no permite mi indiferencia. Es precisamente esta no-indiferencia la que está supuesta en toda relación con el mundo.¹⁹

La reivindicación levinasiana de la inmediatez a través de la alteridad constituye un paso importante para repensar la dimensión ontológica de la hermenéutica. Si el punto de vista de la hermenéutica es el punto de vista originario del ser humano que surge a la existencia gracias a la acogida de la alteridad, la primera cuestión hermenéutica presupone aquella alteridad que fundando la propia subjetividad a través del rostro está siempre más allá o más acá de la conciencia intencional. La inmediatez del rostro del otro, la presencia de la alteridad en el yo, es la primera verdad y la primera referencia respecto de la cual no hay equívocos. Se trata de una verdad prejudicativa o metajudicativa, la “significancia de la significación”, como decía Levinas, término último de todo reenvío significativo y de toda interpretación. Si la hermenéutica no puede prescindir de este vínculo originario con la alteridad ni del elemento absoluto y universal contenido en su expresión, tampoco puede prescindir del carácter finito y temporal propio de la condición humana. La finitud desde esta perspectiva no será comprendida en relación a un ente que asume la muerte como posibilidad última sino como precedencia o anterioridad del otro en mí que funda una temporalidad abierta al encuentro y a la comunión. En tal sentido, el quehacer hermenéutico no puede ser interpretado como expresión de una carencia sino de una excedencia de significado, de una sobreabundancia de sentido. La hermenéutica tiene como objeto primero esta excedencia vinculada a la revelación de la alteridad. La palabra que viene de la alteridad y que funda la existencia del yo puede considerarse la primera interpretación, el primer punto de referencia significativo desde donde recibe su orientación todo otro significado. A diferencia de cualquier otro símbolo, la revelación del rostro en la estructura subjetiva del yo no plantea ningún “conflicto de interpretaciones” gracias al carácter absoluto de su inmediatez que cancela cualquier cuestionamiento.

La inmediatez de la alteridad vista tanto desde la carne como del rostro, nos ha permitido situar la precedencia del significado respecto a cualquier

acción subjetiva. La cuestión que se plantea ahora es si resulta viable una hermenéutica cuyo objeto o metaobjeto está fundado en la alteridad y en la iniciativa de ésta. ¿Acaso no se define la hermenéutica como un conocimiento relativo al ejercicio realizado por un sujeto interesado en la interpretación de un texto? Y si ése fuera el caso, ¿la presencia del yo en el acto de interpretación no supone ya la anulación de la alteridad y su reducción al silencio en la esfera del Mismo?

3. Presupuestos antropológicos y metafísicos de la hermenéutica

La distinción que realiza Ricoeur entre *mismidad* e *ipseidad*, puede ser útil para superar la aparente oposición entre la actividad del yo y la iniciativa del otro. Sin entrar detalladamente en el análisis de estos conceptos expuesto en el libro *Sí mismo como otro*, podemos señalar que para Ricoeur la identidad del yo no es unívoca sino que puede distinguirse una identidad como *mismidad* y otra identidad como *ipseidad*. En la *mismidad*, la identidad es asegurada a partir de una invariante relacional o sustrato que permanece en el tiempo. En la *ipseidad*, la identidad es asegurada a través de una disposición adquirida (carácter) a través de la cuales valores, modelos, normas, ideales entran a formar parte de la *mismidad*; y también a través de una palabra dada que, con toda la dimensión ética propia de una promesa, es capaz de desafiar al tiempo y al devenir. Entre ambos polos (carácter y palabra dada) se abre un intervalo de sentido que la alteridad está llamada a llenar.

La crítica de Lévinas a una filosofía del Mismo recaería sobre la primera identidad pero no tocaría a la segunda, dejando como transitable una filosofía que tenga su punto de partida en el yo y su punto de llegada en el Otro. Precisamente esta es la vía que Ricoeur quiere recorrer en varios pasajes de la obra mencionada. Ello supone la posibilidad de redefinir muchos de los términos puestos en cuestión por el propio Levinas, desde la perspectiva que ofrece la identidad como *ipseidad*, sin entrar en contradicción con los planteamientos de fondo del gran filósofo judío. Pero sobre todo, abre la posibilidad de una hermenéutica que valide tanto la explicitación del sentido que va de la alteridad al yo, como aquella que va del yo a la alteridad.²⁰ Una hermenéutica

semejante tendrá en cuenta tanto la inmediatez y la pasividad de la alteridad como la mediatez de la reflexión en el ejercicio interpretativo. En efecto, la hermenéutica no forma parte de una filosofía intuitiva ni de una mística sino de una filosofía propiamente reflexiva que tiene en cuenta la identidad del texto a interpretar desde la perspectiva de una *ipseidad* cuyo contenido sólo puede explicitarse desplegando las mediaciones del yo allí contenidas.²¹

El paso de la inmediatez de la alteridad a la reflexión de la *ipseidad* sólo puede realizarse a través de un retorno al ser. En efecto, el ejercicio hermenéutico lejos de conducirnos por el sendero inacabable de la imaginación nos conduce a la reflexión del ser a través de las mediaciones del yo —representaciones, obras, instituciones, acciones, etc. “Es necesario, entonces —afirma Ricoeur— salir deliberadamente del círculo encantado de la problemática entre el sujeto y el objeto, e interrogarse por el ser”.²² Y más adelante señala: “el sujeto que se interpreta al interpretar los signos [...] es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea”.²³ Esta vuelta al ser no es ingenua sino sabedora de la mediación del sujeto en toda comprensión del ser. Es en la síntesis entre sujeto y el objeto realizada por la conciencia donde acontece tal comprensión. En ella se hace manifiesta un objeto que ninguna actividad subjetiva es capaz de poner o crear. En tal sentido, la conciencia en cuanto tal se define originariamente en relación a una realidad que se resiste al fluir de la imaginación pura. Este “residuo objetivo”, tal como lo llama Ricoeur, tiene como característica fundamental interrumpir la continuidad de la vida intencional e introducir una distancia, una desproporción entre el sujeto y la realidad. La subjetividad se constituye como tal en esta desproporción, en este retraso originario respecto al objeto conocido. En la síntesis especulativa la productividad de la imaginación deja paso a la pasividad de la reflexión. El “yo pienso” del sujeto trascendental se transforma en el yo de un ser personal delimitado por su propia experiencia y por la alteridad de la carne. La subjetividad se constituye entonces en la conciencia de un significado “más acá de una conciencia absoluta, más allá de un reenvío sin fin de término a término”.²⁴ Además de Ricoeur, podemos mencionar a tres filósofos italianos que han dado luces sobre la relación entre la hermenéutica y la metafísica: Luigi Pareyson, Luigi Stefanini y Michele Federico Sciacca.

“El pensamiento hermenéutico —afirma Pareyson— es pensamiento del ser [...]. Ante todo, es muy cierto que no se puede hablar del ser si no es hablando de los entes, pero no es menos cierto que no se puede hablar de los entes si no es hablando del ser [...] El futuro, en mi opinión, es propicio al pensamiento hermenéutico así entendido, y no parece favorable a aquellas formas de hermenéutica que intentan eliminar la verdad. [Según esta forma errada de hermenéutica] no existen cosas o hechos o verdades a interpretar sino solo interpretaciones e interpretaciones de interpretaciones. Pienso que esta idea no se corresponde con el concepto de interpretación, la cual o es interpretación de algo o no es”.²⁵ Para Pareyson decir que el ser es “irrelativo” significa que aún cuando está presente en la misma relación no se identifica con ella sino que la instituye. En tal sentido, el ser es el término *de* una relación y está presente *en la* relación pero al mismo tiempo está más allá de la relación y la trasciende. En la medida que trasciende la relación, el ser es por definición inobjetivable, está siempre “en retraso” respecto a cualquier intento de definición. La inobjetivabilidad y trascendencia del ser respecto de la existencia plantea una toma de distancia de Pareyson respecto a todas las tesis de cuño historicista que son incapaces de separar el ser de la historia al identificarlo con el valor. La presencia del ser en el tiempo aparece como presencia fundante y trascendente, pero nunca sometida al devenir histórico de las personas cuyas existencias funda. En términos positivos podemos decir que el ser sólo aparece a través de la historia, más precisamente, a través de las formas históricas. En estas formas históricas radica la “inagotabilidad” del ser, esto es, la *presencia* del ser en esa forma histórica que la hace única e irreplicable, y por otro lado, la fuerza ulterior o *ulterioridad* del ser que imposibilita a alguna forma histórica contener el ser de modo exclusivo y excluyente. Si el ser aparece bajo una forma histórica, y es la única vía como aparece, esta forma es una “revelación” del ser, no un signo ni un paliativo, sino “*el ser mismo* en cuanto históricamente determinado”.²⁶

La idea de la “inagotabilidad” del ser permite a Pareyson aplicar el concepto de “interpretación” en el ámbito de la historia. En la medida que el ser se revela a través de las formas históricas es imposible conocerlo a través de una sola de sus manifestaciones. Es preciso una forma de aproximación cognoscitiva capaz de contener el elemento universal y singular del ser en su configuración

histórica. La interpretación se convierte así en el camino privilegiado para este cometido. Cuando Pareyson habla de la interpretación como el modo adecuado para aproximarse a las realidades históricas no está considerándola como un método entre otros a elegir. La interpretación es la contracara de la relación de la persona con el ser en la medida que tal relación es su primera aproximación a la verdad. Si la relación con el ser determinaba el estatus ontológico de la persona, la relación con la verdad determina su modo de vincularse originariamente con la realidad.

La tesis de Luigi Stefanini no es muy lejana de la de Pareyson en este punto: “soy el ser que es en cuanto se expresa, se afirma en su presencia a sí mismo [...] no pensamiento *del* ser, sino [...] pensamiento *en* el ser”.²⁷ En la medida que trasciende la relación, el ser es por definición inobjetivable, está siempre “en retraso” respecto a cualquier intento de definición. La imposibilidad de definir el ser, sin embargo, no cancela la posibilidad de su interpretación. El ser en cuanto tal se presenta en su naturaleza revelativa o manifestativa en cuanto se expresa y dona un sentido a la subjetividad que lo acoge: *Ens declarativum et manifestativum sui*, afirma Stefanini. ¿Qué es aquello que revela el ser? Sin pretender definir el contenido de esta revelación, podemos señalar con Stefanini que “el ser es personal”, que el ser que se revela en y por el hombre, y que instituye esa relación sin quedar sometido a ella, sólo puede comprenderse desde su dimensión personal y dialógica. Desde esta perspectiva el ser del que tanto Pareyson y Stefanini hablan puede ser vinculado a la noción de alteridad trabajada anteriormente. El hombre “despierta” a la existencia gracias a la relación con el ser que no es sino la expresión procedente de la alteridad. La subjetividad humana no se constituye en relación a un ser formal y abstracto sino en relación a una alteridad capaz de suscitar la primera expresión y el primer significado en la conciencia. Es allí donde el ser humano recibe su identidad y unicidad en la medida que se constituye como un yo, como un punto focal desde donde se concentra todo su ser.²⁸

La dimensión dialógica y personal del ser también revela un aspecto esencial de la naturaleza humana. El ser humano accede al ser desde la perspectiva singular de su existencia. Tal perspectiva se manifiesta en una pregunta por el ser que jamás podrá esperar una respuesta acabada, objetiva ni completa, sino “una interpretación personal continuamente profundizable”²⁹ es decir, indi-

recta e interminable. En el “yo soy” se realiza, por tanto, una síntesis entre lo finito y lo infinito, entre una perspectiva singular que acoge el primer significado de la alteridad, esto es, interpreta, y una realidad inobjetivable cuyo contenido significativo trasciende una y otra vez la propia subjetividad. Podríamos hablar aquí de una “síntesis primitiva” o de un juicio fundamental “cuyo contenido no es dado por una sensación particular sino por un sentimiento fundamental que el sujeto posee de su propio y completo existir”.³⁰ El “yo soy” no expresa, por tanto, un estado psicológico sino el enraizamiento de la finitud del hombre en la infinitud del ser. Ese enraizamiento es más que un saber o conocer, es ante todo el *ser* del hombre que tiene a su expresión inicial en el sentimiento de existir. La conciencia de *ser* no es otra cosa que la conciencia de ese sentimiento primero de existir.³¹ No es conciencia de lo que se aparece a la conciencia sino del ser, de mí ser. Si no fuera así, la propia conciencia se disolvería en sus sucesivas apariciones y representaciones. En ese sentido el “sum” no es un contenido que se obtiene externamente sino es dado implícitamente en el sentimiento de existir y explicitado en la conciencia de sí. Antonio Rosmini, el gran filósofo de Rovereto, señalaba agudamente que distinguir entre el “sentir” y el “tomar conciencia de sentir” es “percibir la diferencia esencial entre la sensación y la idea”.³² Ser conciente de que siento supone el vínculo originario del hombre con el ser, supone aquella síntesis primera entre el yo finito y el ser infinito expresada en el “yo soy”.

Esa síntesis expresa la primera interpretación sobre la cual no hay posibilidad de discusión y, al mismo tiempo, inaugura el horizonte significativo desde el cual surgen las preguntas sobre el origen, el fin y el sentido de la existencia. El reconocimiento de esta condición originaria del ser humano situada en medio de la singularidad del yo y de la universalidad del ser llevó a Luigi Stefanini a proponer la imagen como estructura ontológica del hombre. No es la “immagine” con doble “m” en italiano que correspondería a aquella imagen que se obtiene como resultado de la actividad imaginativa. Es la “imagine” con una sola “m” que corresponde a la síntesis primera vinculada al “yo soy”. Esta segunda noción hace referencia a la primera intuición, la primera imagen que el hombre posee en cuanto existente y que no es resultado de la imaginación trascendental ni de ninguna actividad a priori, sino resultado de una iniciativa que procede precisamente del ser. A diferencia de una imagen cual-

quiera, la imagen del “yo soy” supone un retraso originario o una ruptura entre el yo y el sentimiento de existir, y por otro lado, un retraso originario respecto a la verdad o a la palabra que me despierta a la existencia. Por ello, la conciencia jamás podrá hacerse contemporánea al sentimiento de existir y jamás podrá conceptualizar el “sum” presente en el “yo soy”. Más que una continuidad o linealidad productiva propia de la imaginación, lo que encontramos al inicio de toda interpretación es una discontinuidad referida a este retraso originario de la conciencia respecto a su propio objeto y a la palabra que recibe para juzgarlo. Si negamos esta discontinuidad y afirmamos la total linealidad de la imaginación trascendental desaparecería la distancia entre la conciencia y su objeto, perderían su peso específico los hechos y las cosas, y todo se convertiría en interpretación o en interpretación de interpretación, tal como sucede con la hermenéutica nihilista. Si somos capaces de distinguir entre la vigilia y el sueño, entre la verdad y la falsedad, es porque estamos implicados en esta discontinuidad. Pero al mismo tiempo, esta discontinuidad permite comprender la naturaleza finita y limitada del conocimiento humano. El ser no se nos ofrece de modo omnicomprendivo y definitivo sino a través de la afirmación del ser que halla su expresión primera en la afirmación de mi existencia. El ser se manifiesta a través de la perspectiva contenida en el “yo soy”, es decir, al interior de una interpretación. Ello no significa relativizar la verdad ni destruirla. Significa comprender que la verdad se expresa en una relación ontológica que es en sí misma hermenéutica.

Notas

1. Vittorio Possenti, *Nihilismo e metafisica*, Roma, Armando Editore, 2004, p. 34.
2. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 16, en *Nietzsche, Opere 1882-1895*, Milano, Newton, 1993.
3. Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, § 211.
4. Friedrich Nietzsche, *Opere di Nietzsche, Frammenti postumi*, Milano, Adelphi, Vol. VIII, t. II, p. 12, 13 y ss.
5. Armando Rigobello, *L'estraneità interiore*, Roma, Studium, 2001.
6. Interesante la anotación de Luc Ferry: “il me semble tout aussi difficile de nier que la pensée de Nietzsche soit déjà beaucoup plus proche de celle de Heidegger que

ce dernier ne le laisse entendre [...] on pourrait dire à bon droit de la Vie qu'elle est multiplicité, *différence*, de sorte qu'entre l'Être de Heidegger et cet éclatement radical que tente de penser Nietzsche la distance serait, là encore, moins grande que Heidegger ne veut le suggérer". Luc Ferry, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Ed. Grasset & Fasquelle, 1990, p. 220.

7. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, vol. II.

8. "In conclusione, mentre con l'edizione A Kant ritiene di aver fornito una fondazione al processo attraverso la immaginaciones productiva, l'edizione B finisce per rilevare la natura fenomenologico-descrittiva di questa immaginazione, in quanto il fondamento del processo non è la produttività dell'immaginazione, me è l'originario *io penso* che precede, dal punto di vista logico, l'attività immaginativa sia pure trascendentale. Siamo di fronte ad una alternativa: o l'immaginazione produttiva si rivela un'attività che si esaurisce nella sua descrizione fenomenologica poiché il centro realmente produttivo è l'*io penso*, oppure l'*io penso* si risolve nell'immaginazione produttiva; l'*io penso* sarebbe allora da considerare un' 'attività immaginaria'". (Armando Rigobello, *L'estraneità interiore*, p. 5).

9. "Si el término realidad nombra el ser del ente intramundano que está-ahí (res) —y no es otra cosa lo que se entiende por realidad—, esto significa, para el análisis de este modo de ser, que el ente intramundano sólo puede ser concebido ontológicamente si se ha aclarado el fenómeno de la intramundaneidad. Ahora bien, la intramundaneidad se funda en el fenómeno del mundo, el cual, a su vez, como momento esencial de la estructura del estar-en-el-mundo, pertenece a la constitución fundamental del Dasein" [...] "Ciertamente tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, "hay" ser. Si el *Dasein* no existe, la "independencia" tampoco "es", ni tampoco "es" el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. Como ni a la separación del sujeto respecto a la verdad". M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 43.

10. Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 16.

11. Paul Ricoeur, *Soi-même come un autre*, Paris, Éd. Du Seuil, 1990 (Versión en español: *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1996).

12. Cfr. Paul Ricoeur, *Si mismo como otro*, *op. cit.*, p. 360.

13. E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1987, p. 59.

14. Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 188.

15. "Significar no equivale a presentarse como signo, sino a expresar, es decir, presentarse como persona. El simbolismo del signo supone ya la significación de la expresión, el rostro. En el rostro se presenta el ente por excelencia". E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 272.

16. *Ibid.*, p. 299.

17. *Ibíd.*, p. 57.
18. Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *op. cit.*, p. 145.
19. Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 140.
20. “Compartiendo con E. Lévinas la convicción de que el otro es el camino obligado de la conminación, me permitiré subrayar, más de lo que él querría sin duda, la necesidad de mantener cierta equivocidad en el plano puramente filosófico del estatuto del Otro [...]”. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 396.
21. “La primera verdad —*yo soy, yo pienso*— permanece tan abstracta y vacía como irrefutable. Debe ser “mediatizada” por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivan. En esos objetos, el ego debe perderse y encontrarse”. P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 297.
22. Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 12.
23. *Ibíd.*, p. 16.
24. Armando Rigobello, *L'estraneità interiore*, p. 5.
25. Luigi Pareyson, *Essere, libertà, ambiguità*, Milano, Gruppo Ugo Mursia Editore, 1998, p. 14.
26. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, Gruppo Ugo Mursia Editore, 1971, p. 44.
27. Luigi Stefanini, *Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, p. 8.
28. “El hombre recibe su unidad y su identidad (unicidad) en la comunión y su origen se convierte en su fin”. Massimo Serretti, *La natura della comunione. Saggio sulla relazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, p. 15.
29. Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova, Il nuovo Melangolo, 1985, p. 25.
30. Michele Federico Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Palermo, L'Epos, 1989, p. 57.
31. *Op. cit.*, p. 35.
32. *Ibíd.*, p. 74.

Fecha de recepción del artículo: 10 de marzo de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 12 de mayo de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 3 de julio de 2009

ÉTICA, FILOSOFÍA POLÍTICA Y ANTROPOLOGÍA DE LO FEMENINO EN EL PENSAMIENTO DE MARÍA ZAMBRANO

José Barrientos Rastrojo
Universidad de Sevilla, España

1. Introducción: La mujer en los trabajos zambranianos

María Zambrano (Vélez Málaga, 1904 – Madrid, 1991), probablemente sea una de las filósofas españolas más universales de todos los tiempos. Discípula de Ortega y Gasset, tuvo una profunda relación con los filósofos y poetas más destacados de la España del siglo XX. Aparte de su maestro, pasaron por sus clases García Morente o el profesor de lógica Julián Besteiro y llegó a sustituir a Xavier Zubiri en su plaza de la Universidad Central de Madrid antes de la Guerra Civil. Además, mantendría contactos con pensadores como Camus, Julián Marías, José Ferrater Mora, José Luís Aranguren, José Luís Abellán, Patricio Peñalver. De hecho, mantuvo una fructífera relación epistolar con algunos de ellos. Su relación con el mundo del pensamiento fue tan destacada como sus vínculos con el orbe de la poesía: Federico García Lorca fue uno de los mejores amigos de su primo Miguel Pizarro, los hermanos Machado fueron alumnos de su abuelo Diego Zambrano y Antonio Machado participaría en diversos proyectos con su padre en Segovia, Emilio Prados fue su alter ego poético, de José Bergamín se conservan diversas cartas dirigidas a Zambrano en la fundación homónima de la pensadora, Camilo José Cela aprendió el arte de la palabra a su lado y le dedicó encomiásticas líneas a su labor y José Ángel Valente constituyó un acérrimo valedor en la década de los setenta.

Siendo su filosofía una “dama a la escucha de la vida”, es normal que su trayectoria de pensamiento integrase las vías que sus ojos conocieron: la filosófica y la poética. Precisamente, se la conoce por ser artífice de la razón poética:

un instrumento para comprender la vida a través de estos dos recursos, es decir, una razón que ayude a no perderse al ser humano en el tráfigo de la vida y una poesía que haga que profundice a estratos que quedan más allá de lo argumental (sin negar la aportación lógica para la intelección de la existencia).

Analizar el tema de la mujer en la obra de María Zambrano exige partir de dos asuntos introductorios:

1) El filósofo María Zambrano

Zambrano aseveró en una entrevista en la década de los años ochenta que nunca quiso hacer una filosofía femenina. Según ella, la filosofía estaba por encima de la distinción entre el hombre y la mujer, por lo que tal diferenciación carecería de sentido. Consecuentemente, nunca se autodenominaría “*la filósofa*” sino “*el filósofo*”.

2) Nichos y esquematización del tema de la mujer

Lo anterior no es óbice para rescatar de su obra una serie de textos influidos por la situación social coetánea al momento de su escritura o por razones existenciales, que fue descubriendo a medida que avanzaba en su sendero vital. Distinguiremos tres tipos de escritos en este sentido:

a) Columna “mujeres” de *El Liberal*.¹

Una serie de artículos escritos por una jovencísima María Zambrano (año 1928) entre los que hay que subrayar:

- Descripciones de la lacerante pobreza económica y moral de la mujer, en situación de extrema dependencia de los dictérios masculinos.
- Denuncia de la abulia femenina para apartarse de tal incardinación, de los abusos masculinos.
- Promoción de la constitución de una idea femenina que no esté a expensas de la creada por el hombre.

b) Conferencias de La Habana de 1940 y reseña de *Grandeza y Servidumbre de la Mujer* de Gustavo Pittaluga.

Ciclo de cuatro conferencias impartidas en el mes de marzo de 1940 en la Institución Hispanoamericana de Cultura dirigida por Fernando Ortiz y que, posteriormente, serían publicadas en la revista *Ultra*. Exponen las razones existenciales-históricas por las que la mujer ha caído en su dependencia respecto al hombre.

(c) Textos sobre personajes y personas femeninos.

A lo largo de su dilatada vida, la pensadora malagueña escribió sobre diversas figuras y figurantes literarias, donde se destaca la mayor capacidad femenina para la intuición (ver sin necesidad de razones ergotistas), para la aceptación, para la mediación entre la materia y la idea o para generar una palabra que, sin responder a un sistema cerrado, diga mucho más que el la clausura que impone el “concepto”.

2. Breve bosquejo de la situación de la mujer en los “felices” años veinte

Recuperemos un exordio de la mujer española en los años veinte desde los ojos de nuestra filósofa:

Las mujeres se inclinan sobre la tierra abrasada desde antes del alba hasta después del oscurecer; acompañan al hombre en el duro trabajo, más duro porque de él queda, para el que lo ejerce, un escaso, mísero rendimiento.

Apergaminadas, curtidas por cien soles, como sarmientos secos, se retuercen sus brazos dando a la máquina, sujetando las yuntas del trillo, limpiando el grano.²

La participación de María Zambrano en las Misiones Pedagógicas hace que tome consciencia de la lamentable situación en que se desenvuelve la clase más depauperada (y amplia) de la España de la época. La devaluación de esa mujer se debe a su incardinación en una clase social específica antes que a una estudiada discriminación machista, sin que esto implique la negación de esta última. Al cotejar lo anterior con la impresión de una serie de burgueses coetáneos de Zambrano, que también trabajaron en las Misiones Pedagógicas, nos apercebimos que la situación de niños, ancianos y hombres no era mejor:

Niños harapientos, pobres mujeres arruinadas de bocio, hombres sin edad, agobiados y vencidos, hórridas viviendas sin luz y sin chimeneas, techadas de cuerno y negras de humo. Un pueblo hambriento en su mayor parte y comido de lacras, centenares de manos que piden limosna... Y una cincuentena de estudiantes sanos y alegres, que llegan con su carga de romances y comedias. Generosa carga, es cierto, pero ¡qué pobre allí! El choque inesperado con aque-

lla realidad bruta nos sobrecogió dolorosamente a todos. Necesitaban pan, necesitaban medicinas, necesitaban los apoyos primarios de una vida insostenible con sus solas fuerzas... y sólo canciones y poemas llevábamos en el zurrrón aquel día.³

La discriminación de la mujer es más manifiesta en las clases pudientes de la sociedad:

Frente a esto es algo aristocrático la situación de la mujer que puede quedarse en su casa cuidando de ella y de los hijos; es la mujer que tiene ya un orbe propio, unas prerrogativas y una dignidad; una cultura, en suma. El hogar, lo doméstico, es el sino donde lo femenino como tal, como algo específico, trabaja y domina.⁴

Es así que el alzamiento económico-social no era sinónimo de libertad de la mujer. Zambrano se queja del espejismo del poder de la mujer en el hogar, puesto que allí la mujer se encuentra “siempre pronta a naufragar en lo doméstico”.⁵ Su supuesto trono en la casa conforma una delegación dada por el género masculino a la mujer y no una conquista de la misma. No negamos que el reinado de la mujer (o del hombre) en el hogar familiar sea bueno o malo “en sí mismo”, aunque es denostable reducir su acción a ese único universo. Nos quejamos, con nuestra pensadora, de que fuera imposible escapar de él y supusiese un naufragio para la mujer, es decir, que su inmersión en el lar marital la ahogase impidiendo su posicionamiento político.

En síntesis, Zambrano denunciará el estado de pobreza de las clases depauperadas y el ostracismo y negación femenina de su posición en la sociedad motivados por dos razones:

a) Unas estructuras creadas por el hombre que hacen de la existencia femenina un estado vicario y dependiente de género masculino.

b) Una configuración mantenida por la mujer que asumen lo anterior como *única* posibilidad y ante las cuales no se sublevan.

La mujer queda reducida a un ideal y a una idea que el hombre ha construido en base a su propia trayectoria creadora y dominante. Explicaremos a continuación cómo se gestó este proceso.

3. La mujer a lo largo de la historia

3.1. La mujer en la época antigua

Según la idea zambraniana, los orígenes del ser humano se encuentran vinculados con una naturaleza en que el sujeto se siente parte “ingrediente” e “integrante” del medio que le rodea. Consiguientemente, percibe los cambios de la naturaleza de modo profundo y, por ende, muy diferente a como un habitante de la tecnosfera actual puede sentirlo. El mundo no es un objeto apartado del sujeto sino que ambos caminan (y son) conjuntamente.

Esa profundidad produce efectos positivos y negativos. Por una parte, el sujeto no se siente solo, porque todo lo que le rodea es él mismo. Escucha el sonido del amanecer, el del anochecer, la emoción de un día de fuerte sol y la fortaleza de un aguacero denso. Por otra parte, la ausencia de objetividad y distancia provoca que quede aterrorizado con la caída de un rayo o con la visión de un volcán que hace llover cenizas cerca de donde vive, se inquieta cuando percibe la muerte cercana e incomprensible de un ser querido; en suma, se percata de su *labilidad ante la naturaleza*.

La razón (instrumental) genera una distancia de objetividad con la naturaleza que le permitirá protegerse de la misma. La introduce en semánticas pragmáticas: desencadena que cierta hierba sea *usada* (antes que contemplada) para la curación de quien estaba pronto a morir, suscita un pensamiento que le hace entender el proceso del rayo y esto lo tranquiliza, la razón lo protege de sus desafueros cuando se educa para controlarlos y así evita disputas que conduzcan a muertes innecesarias en la tribu. Por todo ello, la razón es una “salvación” de esa etapa anterior en la que la naturaleza determinaba el curso de sus días.

Ni que decir tiene que este “ascenso” estará preñado de graves pérdidas: soledad —puesto que ya no se siente parte de la naturaleza sino *sobre* ella—, la sordera frente a la voz de la naturaleza, la sed (y la angustia) por conseguir protegerse más y más de la naturaleza en lugar de aceptar lo dado, la limitación que impone el concepto y la idea sobre lo calidoscópico de la vida y la poesía, etc. . .

En este contexto, filosofía y poesía son dibujadas como dos categorías básicas del imaginario zambraniano. La poesía se corresponde con la posición de

fusión con la realidad; la filosofía acarrea la objetivación y colma el anhelo humano de controlar (cognoscitiva y concretamente) los fenómenos naturales. Nosotros mantenemos que estas conceptualizaciones se corresponden histórica y esencialmente con las descripciones zambranianas del género masculino y femenino.

La objetividad, en sus múltiples formas, ha sido conquista del varón. La mujer, sumergida en la vida, no ha alcanzado más que la perdurabilidad subterránea; su acción es imperceptible por confundirse con la vida misma, con cuyas fuentes ha mantenido siempre secreta alianza.⁶

Concomitante con esta equivalencia, caracterizará a la mujer como “vida misteriosa de las entrañas, que se consume sin alcanzar la objetividad”: densa definición en la que el hombre queda al otro lado del camino. El misterio de la mujer no se responde, explica o comprende desde la razón; además, su fin es disponer en un camino transformador y no sólo un sendero que toca el intelecto —como es la razón cognoscitiva. Las entrañas son dimensiones que conectan a la mujer con aquellas raíces perdidas que la ponían en contacto con su fuero interno antediluviano; el contacto con éste ayuda, por ejemplo, a encontrar el camino correcto aunque se carezca de un previo análisis racional. Frente al misterio, el hombre poseerá las preguntas —y los enigmas— que exigen una respuesta de orden cognitivo y no necesariamente profundo o vital. Frente a las entrañas, el varón responde desde la racionalidad lógico-argumental: dando muchas palabras sin necesidad de una trabazón profunda con la esencia aludida para lo femenino.

La cercanía de la mujer a estratos poéticos y profundos la ha protegido de las consecuencias graves que trae adosada su pérdida.

La mujer ha padecido menos soledad que el hombre. Menos sumergida en la historia, ha permanecido más cercana de la mujer originaria. La eterna Eva ha sido más real y más cercana que el vacilante y nebuloso Adán.⁷

Las escuetas clarificaciones anteriores no dictaminan una *diferencia genética* entre el hombre y la mujer sino una *distinción en la orientación*. Zambrano la ilustra con la descripción de diversos rostros masculinos y femeninos. Los primeros (salvo los poetas) hacen despuntar el afán masculino de *creación*, de absolu-

tismo ocultador de partes de la realidad y el agostamiento constante de las respuestas que daba. Estas notas se resumen en la idea zambranianiana de que el hombre posee *espíritu*. Las segundas son símbolo de la aceptación de lo real, del descubrimiento de esencias universalizables por profundas y de visiones transformadoras. Estos apuntes dotan al sexo femenino de *alma*.⁸ Concreciones zambranianas del alma femenina son Diótima de Mantinea, Antígona o Casandra.

Diótima de Mantinea es el personaje de *Symposium* (o *Banquete*) platónico que, según Sócrates le reveló la verdad sobre el *arché* del amor. Nuestra filósofa andaluza se interesa por las intermediaciones existenciales que fraguan la posibilidad de esa visión. Traza esos contornos desde elementos que se repetirán en Antígona, Casandra, o incluso Electra Garrigó: el abandono de los demás, la aceptación de su destino, la visión de realidades abisales ocultas a todos y su exposición a los demás con una justificación que no es lógico-argumental. Las verdades de Diótima no son deudoras de la inferencia lógica, sino que se originan en focos vitales que las afirman como verdad. Diótima aseverará: “Yo nunca he pensado, hay que decidirse a ello”.⁹

Para comprender el trecho que media entre una concepción racionalista-lógico-conceptual-masculina y una poética-femenina, sólo hace falta comparar una definición del término “poesía” del *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) y la conocida rima de Gustavo Adolfo Bécquer “¿Qué es poesía?”. La verdad inherente al poema becqueriano no requiere justificación, sencillamente es así, se funde con la realidad poética, se abre a plurivocidad de diversas experiencias poéticas, busca trasladar al lector a la experiencia poética. Por su parte, el DRAE determina una (o varias) definiciones cerradas del término, apelan a una explicación conceptual y no mueven el alma a la fusión con sus contenidos. Se podrían extraer más consecuencias de la comparación, aunque no es objeto del presente trabajo llevarlas a término.

Corolarios análogos a los de Diótima, son producidos por la lectura de la tragedia de Sófocles *Antígona*. Zambrano la recrea en *La tumba de Antígona*: la heroína es una joven que, después de ver cómo uno de sus hermanos no va a ser enterrado dentro de la ciudad, se atreve a hacerlo ella, contraviniendo las normas establecidas. Esto conducirá a que sea enterrada viva. El relato manifiesta como el conocimiento de Antígona trasciende cualquier tipo de ergotis-

mo desafortunado y se advierte la existencia de otro tipo de saberes, como el saber de la experiencia.

Por último, destacaremos la importancia que tuvo en nuestra autora el personaje de Casandra, la mujer que poseerá la capacidad de “*ver con verdad*”, motivado por su entronque con la realidad. Llama la atención las concordancias de la visión profunda de Casandra con la de Araceli Alarcón, madre de la pensadora, de la que dijo que:

A ella le bastaba con “algún menudo detalle que la prensa había publicado en un espacio perdido, alguna palabra cogida al vuelo en un discurso de algún estadista y hasta un leve gesto de alguna imagen fotográfica”, para concluir: “Lo que ocurre es que va a ser así”. Ese “así” era normalmente algo sombrío, una catástrofe que se cernía sobre España o sobre Europa, aunque las cosas fueran bien en el momento de hacer el comentario.¹⁰

3.2. La mujer en la cultura medieval

La creación humana conduciría a que el género masculino diseñe sus formas histórico-culturales que cambian sin descanso: labriego, guerrero, rey, noble, mercader, mecenas, clérigo e incluso, saltándonos el guión zambraniano, empresario, yuppie o metrosexual. Por su parte, la mujer, adherida a lo dadonatural, no perseguía inventarse, sino ir asumiendo lo dado, escuchar su universo y sentir la fusión con la naturaleza. El hombre, en su inmoderado interés creacionista, no puede rendirse a la ausencia de forma femenina, por lo que la dota de una.¹¹

Durante la Edad Media, se afianza la idea del dios creador y del hombre a su imagen y semejanza. La fusión de ambas instancias constata la idea masculina de hacedor. “Una faceta de este idealismo fue la concepción del amor y de la mujer”.¹² Las dos imágenes creadas por el varón para lo femenino son la esposa fecunda o la mujer ideal intocable propia del amor cortés.

La mujer sólo encuentra una escapatoria, en que ella ejerce su derecho a hablar, al corsé ideológico del hombre: la monja. La sociedad sólo da crédito a las palabras de este tipo de mujer.

Como en Oriente, la mujer que participaba en la vida poética y filosófica era la hetaira, en Occidente es la monja. La cultura monástica es un tipo de cultura aristocrática en que la mujer queda encerrada en un molde rígido que la envuelve herméticamente; la monja es la copia de las ideas y en virtud de su naturaleza ideal puede participar en el curso superior de la cultura, en la vida del espíritu.

Cuando la mujer escapa de alguno de estos esquemas prefijados, con frecuencia, es acusada de brujería —o, más tardíamente, ingresada en sanatorios mentales.

Regresando a un orbe bíblico, determinante en la época medieval, Zambrano explica la incardinación activa del hombre y pasiva de la mujer con dos imágenes: mientras el *hombre* Jacob pelea con el ángel, la *mujer* María responde “he aquí la esclava del Señor”.¹³

3.3. La mujer en el Renacimiento

El Renacimiento hará una concesión a las capacidades creadoras de la mujer. La dicotomía entre una mujer que escucha la realidad y un hombre que la crea queda herida gracias, según Zambrano, a la ventaja que dieron ideas culturales y religiosas como la Contrarreforma. Así, nuestra filósofa cita un conjunto de insignes mujeres creadoras conectadas con la cuna renacentista: Italia.

Unas cuantas mujeres insignes en Italia, en la bellísima Italia de entonces, Julia Gonzaga, amiga y compañera de ensueños de nuestro Juan Valdés; Victoria Colonna, la amiga inmortal del inmortal Miguel Ángel, la mujer llena de sabia y dulce ironía que debió ser la Gioconda.¹⁴

La nueva relación que se fragua entre hombre y mujeres en estos siglos no está mediatizada exclusivamente por el amor. La antigua dependencia del amor cortés queda obsoleta (aunque no negada). Al amor, se une la amistad entre dos sujetos que crean conjuntamente.

La mujer se introduce en círculos de discusión y su palabra recupera el valor de la monja medieval con la ventaja de situarse en el ágora pública y más allá de la celda: es la “monja laica, o mejor una monja de la cultura, de las letras”.

En síntesis, “la mujer desciende a la tierra y comienza a vivir por sí misma”.¹⁵ Desgraciadamente, advertirá Zambrano, el Concilio de Trento cerrará a la Iglesia y el espíritu de apertura se repliega. Diversos autores han dotado de diferentes lecturas a esta clausura. De ellos, destacaríamos a Stephen Toulmin quien, en su *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, subraya la muerte de Enrique de Navarra como cima de un proceso aperturista que no alcanzaría sus pretendidos proyectos de oxigenación social.

3.4. La mujer en el Romanticismo

No debería resultar extraño asistir al ascenso de la mujer en esta época puesto que es un momento en el que el naturismo, las relaciones con las raíces profundas y entrañadas de la humanidad y la conexión con el todo florecen en todo su esplendor.¹⁶ Las vinculaciones de estos temas con el rostro histórico-cultural de la mujer zambraniana son irrenunciables; sin embargo, nuestra pensadora añadirá otras.

[El romanticismo] es, sin duda, la fermentación de todo lo que quedó reprimido bajo el orden medioeval (sic) primero y bajo la sociedad europea más o menos racionalista. Una subversión al mismo tiempo contra lo católico y contra el racionalismo, es decir, contra la moral y contra los límites de la razón, y así frente a la moral surgió la pasión y frente a la razón clara la confusión de los sentimientos. Se huía de todo lo definido y preciso, y el infinito y el “no sé qué” fueron la clave de todo ese mundo. Las barreras iban cayendo al menos teóricamente, poéticamente y los derechos del corazón fueron la ley suprema.¹⁷

La mujer romántica no supone exclusivamente un *medio* entre la naturaleza oscura y el sujeto racionalista o un instrumento para transmitir a Sócrates verdades que sólo se encuentran en la entraña, sino que se forja como puente entre sujetos. Esto queda representado con la creación de los salones burgueses.¹⁸

El pequeño espacio del salón era el terreno neutral donde los hombres de diferentes clases sociales, tales como las nuevas nacidas al calor de la Revolución y los antiguos emigrantes de la Francia Monárquica que volvían a la patria recobrada, se

iban conociendo y tratando y prestándose cualidades complementarias; iban, en suma, evitando el rencor, el terrible rencor producto del alejamiento.¹⁹

La labor de la mujer era crear la *civitas*, la ciudad entendida como complejo tramado de relaciones fáciles, sinérgicas —generadora de energías comunes— y cordiales (desde el corazón). A pesar de que esta labor no fue tan creadora como la del hombre, se instilan dos espíritus necesarios para las reivindicaciones sucesivas: la introducción de la mujer en cauces sociales y su papel activo sin necesidad del referente masculino externo.

El camino de la rebelión de la mujer va siendo cada vez más efectivo, ya trabaja para ella misma, es decir, para lograr unas supuestas reivindicaciones [...]. La mujer ha alcanzado su máxima fuerza y valor en la construcción de lo colectivo y anónimo.²⁰

En este momento, el rol de mediadora natural de la mujer no sólo se daba entre sujetos particulares y las situaciones concretas sino que fraguaban el maridaje entre los valores ideales y la realidad más material y concreta. Con ello, contribuía a un proceso de humanización inédito: “La mujer es la mediadora entre el reino de los valores y la modesta realidad social que se deja penetrar entre ellos”.²¹

Si se nos permite la traslación metafórica, la Diótima romántica pasa de lanzar sus visiones a Sócrates para que éste los expusiese en el banquete platónico, a actualizar directamente su voz en el salón e interactuar como parte de una discusión que, pronto, saldría a la calle.

3.5. Tristana: dos pasos adelante uno atrás

Existe una corriente de pensamiento que afirma que la evolución se realiza en los términos aludidos en el marbete de este epígrafe. La lectura de *Tristana* de Benito Pérez Galdós da cuenta de ello.

Detenernos en esta obra como ejemplo de la evolución de la mujer se remite a tres motivos:

1) María Zambrano fue una lectora profunda del autor canario afincado en Madrid. De hecho, le dedica varios artículos y reseñas, que darán lugar a la obra de la malagueña: *La España de Galdós*.

2) Nuestra pensadora escribió cuatro artículos sobre la obra *Tristana* en 1970, publicados por *Diario 16* en mayo de 1988 con motivo de la apertura de una exposición sobre el literato en Madrid.

3) *Tristana* es el modelo de esta mescolanza entre dos pasos adelante y uno atrás. Como afirmará Zambrano:

*Tristana es la condensación perfecta del agua amarga y de la luz, que por prodigio se enciende en esa cerrada cavidad donde la perla nace bajo la grisura.*²²

La novela narra la historia de *Tristana*, una joven del siglo XIX imbuida por el pujante espíritu romántico aludido.

*Tristana se seguía inventando su ser. Es triste que la blanca niña, esclava del oscuro capricho del destino, no pudiese despegarse de él, dejarse ver por la mirada nueva, que no pudiera abandonarse, para ascender a la forma del amor.*²³

La protagonista no se arredra en la postura medieval de dejarse constituir por el hombre, no se esclaviza a sus dictados por amor sino que anhela un ser propio.

*(Tristana) se dio a querer ser alguien, a querer hacer algo para ello. Mas lo importante era ser, y cuando el ser se aparece de este modo a alguien, adquiere en seguida una calificación, ser es ser independiente. Tristana, la niña, a quien se la había despojado de su adolescencia, de su juventud, del despertar al amor y a su ser de mujer, por el extraño "padre" y caballero, se agarró con todas las fuerzas de su ánimo, más que de su alma, que aún permanecía adormida, a eso de ser independiente. En el amor, no pensaba y en vivir, lo que se llama vivir, tampoco. La vida vendría después.*²⁴

Cuando le ofrecen casarse, se niega porque intuye que dar ese paso conllevará una privación para su propio desarrollo (espiritual). De hecho, cuando conoce a su pareja, no se siente atraída por un amor (eros) presto a hacer sucumbir su empeño, sino que queda seducida por lo que el otro es y por lo que ella podría ser a su lado. Así, él es pintor y ella quiere seguir el mismo camino, no para emularlo sino para conformar su propia obra.

Piénsese en el enorme revés que esto acarrea a la historia de lo femenino: la mujer abandona su posición de modelo (imagen de y para el hombre) y muta en copartícipe de la idea creadora. Nótese la osadía de Tristana: según Zambrano, ni siquiera deja que otro la salve.

Ella quería liberarse ella misma. Una cierta moral caballeresca había en el no querer sino la verdad y no pesar ni atar; quería a su manera la libertad para que el amor fuese nada más que el amor.²⁵

Su espíritu es equiparable al de un Descartes quien, al lado de su estufa, afirma un ego enhiesto sobre todo lo que le rodea: sus conocimientos escolares han de ser, por sistema, destruidos. El francés construye un mundo nuevo y, probablemente, fue más importante demandar la autoría (que sea *suyo*), antes que su *certidumbre y seguridad*. En suma, asistimos a una trascendencia inmanente en ambos casos.

Despierta Tristana movida por el anhelo de ser, que le exige para despegarse del lugar de la "morada" [...]. La no aceptación de su presente proviene del anhelo, mas bajo el anhelo y en él, lo que despierta, despertándola, es la inexorable trascendencia yacente en su compleja pasividad de criatura.²⁶

Sin embargo, como en la mayor parte de las novelas galdosianas, la tragedia llamaba, sorda a las esperanzas de los actores, a la puerta de Tristana.²⁷ Al principio de la novela, lo advertía Saturna a su ama, embriagada por posibilidades infinitas: la mujer en nuestro siglo XIX sólo tiene tres posibles salidas: el matrimonio, el teatro y la prostitución. En la época de la primera república española, este aparente dilema era una ironía hábilmente construida. Esa ironía dilemática era una propuesta con una única salida: la mujer ha de ser digna y, por ende, casarse, o bien caer en depravación en el humo envenenado del teatro o de las casas de citas.

Todavía las mujeres no frecuentan las aulas ni estaban llamadas a las profesiones intelectuales; no podían ser más que "genios" o, a lo menos geniales, y mejor esto último. Y Tristana era genial.²⁸

A pesar de su genialidad, sus ínfulas trascendentes son vencidas por el poder de la tradición. La crudeza de Galdós da cuenta de ello no sólo desde aspectos sociales sino biológicos y emocionales: le amputan una pierna a la protagonista, el amor del novio pierde fuelle existencial y reemplaza a su díscola Tristana. Ella acaba cojeando dentro de la Iglesia sumida en resignación cristiana.

Al final, Saturna no se equivocó en demasía. Más valía que lo hubiera hecho.

4. La mujer a principios del XX: nuevos rumbos y demandas

4.1. Introducción

El siglo XX debería conformar la época en que:

- 1) Se constaten los anhelos de trascendencia social de la mujer.
- 2) Se verifiquen normatividades jurídicas, políticas, sociales y culturales que impidan nuevas Tristanas en el mundo.

Apuntamos, al principio, las depauperadas condiciones socio-económicas de la España de los años veinte. Esto no obsta para que Zambrano eleve su voz a favor del levantamiento de la mujer. El hecho de que la mujer del campo esté alienada en su trabajo no es razón suficiente para que sea reducida por su esposo al lar familiar. La burguesía femenina está llamada a catalizar la revuelta: “¿Cuándo va a decir la mujer obrera su palabra? Nosotras las burguesas, que no nos conformamos con serlo, queremos ir a su encuentro. Vamos a ir”.²⁹

Para conseguir sus objetivos, nuestra autora andaluza reúne vanguardias que llegan a violentar, incluso, la igualdad inclinando el fiel de la balanza hacia la mujer de modo absolutista: “Si el futuro de la especie no está en la mujer, no reside en parte alguna”.³⁰ A pesar de ello, como veremos más adelante, sus posturas habituales serán más moderadas e integradoras. Si, en filosofía, apela por una razón-poética, en estos aspectos, buscará la conciliación de posturas que no oscurezcan ninguna de las dos partes de la realidad.

4.2. Demandas femeninas

4.2.1. Conciencia de la situación

Todo cambio requiere clara conciencia del mal. Zambrano lo hace ver de modo lúcido en diversos escritos. Primero, alude a la situación en el campo y al trasiego de la mujer a lo largo de la historia, procesos ya resumidos arriba. Luego, insiste:

Se ha pasado la mujer toda la Historia reclusa dentro de los contornos caseros, en lo privado y particular. Desde allí influía con fuerza subterránea y difusa sobre el hombre, sin personalidad, como influyen el clima y el paisaje: como elemento.³¹

Además, no es ella la única que lo denuncia, sino cuenta con la descripción de otros autores (vimos a Pérez Galdós) como Rilke.³² De hecho, Rilke denuncia la ausencia, incluso, de espacio propio de la mujer. Es un escándalo que la mujer no tenga esta condición existencial mínima después de tantos siglos de ser humano racional sobre la faz terrestre.

Hay que hacerse cargo de esta coyuntura y, para ello, es esencial educar la mirada. ¿Cómo? Probablemente, como María Zambrano lo hizo: ofreciendo sus propias gafas para que sus compañeras oteasen más allá de sus perspectivas alienadas. La lectura de los artículos que han servido de base a este trabajo es ejemplo de esta capacitación femenina.

4.2.2. Participación social

Se trae a superficie la situación de indefensión de la mujer, un ostracismo que la hace víctima, puesto que clausura la posibilidad de formar parte de la sociedad, esto es, situarse más allá de ser mero paisaje.

Es la actitud de la mujer, siempre pronta a naufragar en lo doméstico, a adscribirse a perpetuidad a unos lares con exclusión absoluta: es su ausencia de la vida ciudadana lo que nos preocupa a quienes esperamos con impaciencia la plena "entrada de la mujer en el imperio de la dignidad".

Y no es extraño. Se ha pasado la mujer toda la Historia reclusa dentro de los contornos caseros, en lo privado y particular. Desde allí influía con fuerza subte-

rránea y difusa sobre el hombre, sin personalidad, como influyen el clima y el paisaje: como un elemento. Y ha sido formidable —no cabe ignorarlo— el efecto de su oscura fuerza a lo largo de la cultura.³³

Huelga decir que la influencia femenina en este puesto ha sido relevante para la historia de la humanidad; da fe de ello la introducción a la *Filosofía para princesas* escritas por Leibniz. Allí, se sostiene que el filósofo moderno (sea Leibniz, Descartes, Maquiavelo o Hobbes) tenía una importante influencia en la corte gracias a las cortesanas y nobles. Muchas veces, eran ellas quienes llevaban la carga del gobierno de un país.³⁴ La influencia era sinónima de poder sobre el curso de los acontecimientos, pero lo que se exige no es poder sino derecho a ser ellas mismas. La sociedad contrae con ellas la deuda de poner el rostro real a las disposiciones dadas por ellas. El reto es participar desde ellas mismas y no a la sombra de sus esposos o padres: firmar contratos sin necesidad del permiso masculino.

El artículo zambraniano “La mujer intelectual” se quejará con dolor al comparar la situación de la mujer española con las delegadas de la Federación Internacional de Mujeres Universitarias (institución que todavía existe) a su paso por España. Su asombro es mayúsculo y sólo equiparable a la reacción intelectual que le acomete ante la visualización de estas mujeres incardinadas plenamente en los estratos científico-académicos más elevados.

Se ha desbordado el espíritu reprimido; pero es esto lo que cabe preguntarse: ¿Estaba en verdad reprimido este impulso de la mujer, que ha vuelto del revés su vida; este viraje rápido de su actuación no se hubiera dado de igual manera —con variaciones circunstanciales— hace unos siglos, de haberlo ella exigido?

Mas lo cierto es que traspasa todas las suposiciones el número de mujeres que no sólo siguen una carrera —cosa en sí sin importancia— sino que invierten su vida en investigaciones de laboratorio, escribir libros, atender cátedras... en cosa de cultura.

Esto choca con la tradición doméstica; pero la mujer tiene muchas tradiciones en que poder empalmar su vivir futuro.³⁵

¿Por qué en España, estaría preguntándose, no se da esta situación?, ¿habría que esperar mucho para que se operase el cambio?, ¿le daría suficientes años la vida para presenciarlo?

4.2.3. Participación política

La participación social alcanza sus cotas más altas en la reclamación de un rostro político.

La participación social se exigía por un débito histórico y otro humano. El débito histórico era consecuencia de las fases por las que ha pasado el género femenino. El humano por la necesidad de toda persona de poseer un rostro digno con el consiguiente respeto entre “iguales” (igualdad basada en la justicia).

Por su parte, la participación política es demandada por motivos pragmáticos: un conjunto de personas sin rostro político son escasamente atendidos en la sociedad de los felices veinte.

Zambrano recoge una modificación del código civil en el que se castiga la infidelidad conyugal masculina al mismo nivel que la femenina. Aceptando el indudable avance, se entristece por las consecuencias: No quiere que se castigue al hombre sino que se eviten castigos injustos para las mujeres.

Por una vez que las mujeres hemos nivelado con el hombre, lo hubiéramos preferido en sentido inverso: que ellos perdieran los derechos que hemos ganado nosotras.³⁶

No obstante, estas modificaciones no son habituales: el código civil sólo servía para eternizar la diferencia social entre lo femenino y lo masculino y legitimar tal desigualdad.

No nos engaña la solemnidad del Código. Él no representa más que —y ya es demasiado— la categoría, el reconocimiento oficial de un hecho que trunca sus raíces en los cimientos de un orden social y económico. Sus artículos no hacen sino permitir esa esclavitud. Mas nadie piensa que puedan ser su causa.³⁷

En contraposición a la tesisura española, rescata, muy sucintamente, varios ejemplos de mujeres (Butler o Pankurst) que supusieron un avance en la promoción de los derechos sociales de la mujer. Nosotros nos hemos detenido en sus historias.

Josefina Butler fue una inglesa que, en 1874, crea la Federación Abolicionista Internacional. Entre los objetivos de esta institución, topamos con la

defensa de las prostitutas. En la Inglaterra de la época, la prostituta era castigada, aunque no en los mismos términos que el consumidor de sus servicios. Critica que la ley “hace gravitar únicamente sobre la mujer la responsabilidad de consecuencias legales, en un acto que el hombre comparte a realizar”.³⁸ Butler perseguirá la despenalización de la prostitución y la defensa de que la prostituta sea considerada una víctima y no verdugo.³⁹

Emmeline Pankurst luchó por el derecho al voto de la mujer antes de la Primera Guerra Mundial. Pankurst sufrió penas de prisión y se sometió a huelgas de hambres en su contienda a favor de lo femenino. Institucionalmente, dio lugar a la Liga a Favor del derecho al Voto de la Mujer y a la Unión Política y Social de la Mujer.⁴⁰

Ambos son ejemplos de referencia para la mujer española y deben animar a elevar las voces y sacar de su “domesticación casera” tanto a las clases femeninas desfavorecidas como a las aburguesadas. En palabras de Zambrano:

La energía que no supieron verter en alarido, grito, agitación exaltada, nuestras señoritas del siglo XIX —atentas a pintar mariposas— debemos tenerla las chicas de este “frívolo siglo XX”, transformada, invertida, crucificada, en sereno laborar, en lucha decidida y firme, dispuestas de una vez, por libre voluntad, a despedir de nuestro esquema social la triste pesadilla de la esclavitud femenina.⁴¹

4.2.4. Emancipación personal

El artículo “La esclavitud femenina” sobresale por su título; no obstante, la provocación no acaba en el título:

Sacude con irreductible extrañeza a la muchacha de hoy el espectáculo desparramado por las calles de la ciudad de la esclavitud efectiva de una parte de sus compañeras de sexo. Desconcierta con frialdad de pesadilla el hecho de que miles de mujeres todavía estén en calidad de cosa u objeto, explotada su feminidad con el reconocimiento de la ley.⁴²

El texto es extraído de un artículo escrito en 1928. El año no resulta baladí, puesto que, en concordancia con el marbete del escrito, coincide con el momento que recoge en el Código Civil una ley contra el proxenetismo.

[Serán castigados] los que cooperen o protejan públicamente la prostitución de una o varias personas, dentro o fuera del Reino, participando de los beneficios de este tráfico o haciendo de él un modo de vivir.⁴³

No obstante, piénsese en lo que esto significa: una legitimación de la condición objetual de la mujer. Se está castigando al proxeneta, pero ¿mejora esto la situación de la mujer que se prostituye o es un beneficio para el cliente de los servicios? Las mismas dudas nos crean la construcción de centros para la recuperación de las mujeres con sífilis (sífilicomios) y organismos análogos para la cura de las prostitutas enfermas. ¿Respondían los intereses de sus arquitectos intelectuales a un intento de prosperidad de las condiciones de las prostitutas o a la protección de sus usuarios? La mujer se mantenía en el papel de objeto a ser usado, a ser curado, higienizado, para volver a ser usado.

Más grave aún: la aceptación normativa⁴⁴ de la prostitución (entiéndase ésta como el uso objetual de la mujer) no invalida el uso de la mujer, se explota su feminidad y no ya de espaldas a la ley sino con conocimiento de la misma.

Esto es sólo un caso particular de ese trato objetual de la mujer. Al otro lado, se encuentra la alzada femenina para conquistar su puesto social y su aceptación como sujeto desde el regreso al trabajo. Reconoce nuestra filósofa que la mujer regresa al trabajo por una cuestión económica, pero también como mecanismo para la recuperación de su dignidad; si añadimos al magma de motivaciones la autorrealización, la pintura no puede ser más rabiosamente actual.

Hoy en la capital vuelve a repetirse, un poco suavizada, la tragedia de las casas sin hogar, de los chicos sin madre. Y es que la mujer vuelve al trabajo con el hombre: a la fábrica, al taller, a la oficina. La economía y la dignidad lo hacen preciso, ineludible.⁴⁵

No se trata de disponer de dinero, sino de conquistar respeto. Desgraciadamente, puede atisbarse la influencia pujante del capitalismo que equiparaba el tener al ser. Zambrano refuerza su postura: Si hay que elegir entre los beneficios económicos y los rendidos por la dignidad obtenida en el trabajo, la malagueña se queda con los segundos.

Nadie podía pensar que la mujer ha saturado, su ansia liberadora con la llamada “emancipación económica”. No, porque esta emancipación es más bien un fracaso, del que la mujer había de consolarse con más altas realizaciones. El ideal feminista

—valga el viejo término— está más allá de la “emancipación económica”, que no es sino un primer paso tristemente necesario.⁴⁶

Confirmando esta posición, desciende a las consecuencias afectivas que implica en el inicio de la relación hombre-mujer.

Es preciso que el hombre se dé cuenta de que a la mujer de hoy no se la puede ya conquistar con la promesa de un porvenir económico y social seguro y descansado [...]. Esta mujer nueva no reniega, ni siente rencor por el hombre, pues que no se siente esclavizada a él. Pero se le exige un espíritu digno del suyo: se le pide —en vez del mefistofélico collar— un ideal que dé perspectivas a sus vidas, unidad efectiva de su unión.⁴⁷

Precisamente, esa base para la unidad efectiva entre hombre y mujer será el cimiento para la construcción de una posición justa para la mujer con todos sus derechos actuantes.

No acabaremos este epígrafe sin señalar que veinte años después (1947) y a diez mil kilómetros de España, volvía a tener que cuestionarse el asunto, a pesar de que había visos de mejora —“al menos aparentemente”.

Ya estaba resuelto [el debate feminista] y hasta parecía un tanto extraño el que hubiese ocurrido tal debate. Y sin embargo, no era así. Es ahora por el contrario, cuando la realidad social, política y económica ha abierto un hueco a la mujer, acogéndola en “igualdad de condiciones que al varón” —al menos aparentemente— cuando se impone y se necesita esa claridad última que solamente surge cuando las cuestiones prácticas están resueltas. Es ahora, aprovechando la tregua, cuando se hace posible y necesario mirar detenida, objetivamente la cuestión.⁴⁸

Precisamente, éste será el momento en que descubra el origen histórico, cultural y antropológico de la situación femenina en la contemporaneidad, al que aludimos más arriba.

5. Conclusiones personales. Dos posibles vías: solipsismo o integración

Delante de esta situación, ¿qué líneas generales de afrontamiento de la dicotomía hombre-mujer propone Zambrano?

1) Solipsista

La primera ya está establecida algunas páginas más arriba: “Si el futuro de la especie no está en la mujer, no reside en parte alguna”.⁴⁹

Como aseverábamos entonces, creemos que esto es un repunte que no concuerda con el espíritu filosófico global de la pensadora. Una de sus máximas más conocidas reza “nada de lo real debe ser humillado”; apartar al hombre del camino futuro es oscurecer parte de lo existente.

Asimismo, su propuesta reflexiva implica la armonización de razón y poética —recuérdese en este sentido la equivalencia filosofía-hombre y poesía-mujer—, de modo que el sujeto no sólo se mueva por cauces racionales, pero tampoco los extinga. La modernidad ha sido una apuesta decidida por los cauces racionales, con claro olvido de la vida. No habrá de caerse en el mismo error pero con signo contrario: absolutismo de la vida (y la mujer) con oscurecimiento de la figura masculina.

En consecuencia, lo esencial es que el tejido del sendero zambraniano se encuentra en el camino de la integración.

2) Integradora

Dejemos que sea nuestra autora quien haga su apología:

Hoy vivimos en un mundo escindido, en que los poderes fundamentales están en obstinada lucha. Pero si la historia tiene sentido no puede ser otro que la integración de las partes que luchan frente a frente, cuando tales partes son realmente alguna cosa, algo que existe positivamente.⁵⁰

Apréciense los dos pasos precisos para conseguir el objetivo:

- a. Que cada parte sea algo que exista positivamente.
- b. Integración de las partes.

Por tanto, lo primero es el reconocimiento de la mujer, según lo defendido más arriba. Sin la existencia de la mujer, de modo positivo, no hay posibilidad de integración, puesto que se regresaría a aquella etapa en la que el hombre creaba por la mujer. La mujer ha de tener voz y derecho. Ahora bien, el hombre no puede *obligar* a la mujer a que ésta se manifieste. Su responsabilidad —y la de la mujer conjuntamente— queda signada en generar las condiciones necesarias para que la voz de todos más allá de distinciones por géneros sean posibles. ¿Cómo?

En primer lugar, mediante la generación del marco legal exigido por Zambrano.

En segundo lugar, y esto ya no lo dice nuestra autora, mediante la apertura interesada del hombre por la palabra de la mujer. No se trata de que esa escucha se dé sólo por el miedo masculino a la sanción del regente de turno, sino que responda a un auténtico interés del hombre que escucha.

¿Dónde se genera este interés por la palabra femenina? En diversos lugares.

El primero responde, si se me permite el término, a fines cognoscitivos y prácticos egoístas. Nos referimos al interés que pueda tener el género humano al desarrollo total de la especie. El niño se desarrolla a medida que interactúa y conoce “lo ajeno”, lo que no es él. Siendo lo “otro” al hombre es la mujer, el conocimiento mutuo está abocado a un desarrollo personal prolijo.

Esto no sólo se daría en aspectos personales sino profesionales. Pensemos, por ejemplo, la evolución que ha supuesto en la historia de la filosofía abordajes como los de Zambrano —o Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Adela Cortina, etc...— que implican una nueva forma de entender la reflexión y el pensamiento: la filosofía abandona sus moldes racionalistas y asume los vitales, poéticos e incluso místicos.

Añádase a esto su contrapartida: profesiones que históricamente pertenecieron a la mujer —como la enfermería— se podrían ver beneficiadas con la entrada de la mente masculina en su concepción. Tanto en el caso de la filosofía como en el de la enfermería, la apuesta por la escucha de la dualidad determinada por el sexo no crea disciplinas más tendentes a lo femenino o a lo masculino, sino ópticas más amplias con el consiguiente enriquecimiento del saber inscrito en ellas.

Por otro lado, esa escucha abierta desde lo masculino hacia lo femenino, escucha cautivada e interesada, modifica la tonalidad del discurso de la mujer: es muy diferente su palabra cuando sabe que el oyente tiene auténtica sed que cuando lo hace por motivos coercitivos. La escucha atenta fomenta el despliegue de las posibilidades contenidas en el discurso del otro. Por tanto, el otro acrecienta su interior y, al exponerlo, la ganancia será común. Piénsese en la distancia que media entre una discusión donde las partes atrincheradas en sus posiciones y las del diálogo en que cada interlocutor no sólo expone su propio punto de vista sino que ayuda al nacimiento del discurso del otro.

En este sentido son destacables las enseñanzas de Zambrano acerca del requisito nodal de la atención: la creación de un vacío interior. Ese vacío, por una suerte de ósmosis del diálogo, hace que seamos impregnados por el otro. Un exponente de esta escucha sería la de una universidad que se manifiesta atenta a la escucha de las líneas femeninas en diversos ámbitos de investigación.

Es así que nos parece muy pertinente, la aseveración zambraniana en torno a que el remedio de la sociedad fálica es la “comunidad de ideales” y la “integración espiritual de sus vidas”.⁵¹ Percátense el lector que a esto se adosa no la imposición de una de las partes (femenina) a la otra (masculina) para invertir un proceso histórico, sino la generación de una comunidad en que cada parte ofrece la propia óptica para fines sinérgicos. De hecho, “comunidad” procede de co-munere, lo cual apela al latín “munis”, al “servicio”, a “cumplir un deber”. La disponibilidad de las dos partes a escuchar a la otra está en esta estructura de comunidad de ideales. En última instancia, se debería llegar a una realidad común, esto es, “lo que, no siendo privativamente de ninguno, pertenece o se extiende a varios”.⁵²

A resultas de esto, se configura la nueva mujer (repetamos una cita anterior):

Esta nueva mujer no reniega, ni siente rencor por el hombre, pues que no se siente esclavizada a él. Pero se le exige un espíritu digno del suyo: se le pide [...] un ideal que dé perspectivas a sus vidas, unidad efectiva a su unión.⁵³

En nuestra condición de filósofos, preferimos quedar en la pregunta que en la conclusión, en la apertura futura antes que en el cierre categorial. Y es que establecidas las condiciones, quedan respuestas a contestar y desafíos a colmar:

¿Puede la mujer ser “individuo” en la medida en que lo es el hombre? ¿Puede tener una vocación además de la vocación genérica sin contradecirla? ¿Puede una mujer, en suma, realizar la suprema y sagrada vocación de la Mujer siendo además una mujer atraída por una vocación determinada? ¿Puede unir en un ser la vocación de la Mujer con una de esas vocaciones que han absorbido y hecho la grandeza de algunos hombres: Filosofía, Poesía, Ciencia, es decir puede crear la Mujer sin dejar de serlo?⁵⁴

Nosotros confiamos en una contestación positiva a ambas cuestiones y, además, ansiamos escuchar su respuesta.

Bibliografía

- AA.VV.: *La prostitución: realidad y políticas de intervención pública en Andalucía*, Sevilla, 2002. Pág. 24.
- Canes Garrido, F.: “Las misiones pedagógicas: educación y tiempo libre en la Segunda República” en *Revista Complutense de Educación*, Vol 4(1), Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1993.
- Craverí, B.: *La cultura de la conversación*, Madrid, Siruela, 2004.
- Días, H.: “El problema de la prostitución”, conferencia disponible on-line: <http://www.bvs.hn/RMH75/pdf/1950/pdf/A20-6-1950-1.pdf>, último acceso 10 de mayo de 2009.
- Guereña, J.L.: *La prostitución en la España contemporánea*, Marcial Pons, Madrid. 2003. Pág. 241.
- Leibiniz, GW.: *Filosofía para princesas*, Alianza Editorial, Madrid, 1989. Introducción de Javier Echevarría.
- Marsset, J.C.: *María Zambrano. I. Los años de formación*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2004.
- Ortega Muñoz, J.F: *Biografía de María Zambrano*, Arguval, Málaga, 2006
- Zambrano, M.: “Diótima de Mantinea”, *Litoral*, Torremolinos, 1983. Págs. 99-119.
 - “Electra Garrigó”, *Prometeo* (número 199), La Habana, 1948.
 - *La aventura de ser mujer*, Veramar, Málaga, 2007. Prólogo, selección de textos y notas de Juan Fernando Ortega.
 - *La España de Galdós*, Biblioteca de autores andaluces, Barcelona, 2004 (1960).
 - “La mujer camina en su evolución”, *El liberal*, Madrid, 25/10/1928. Pág. 3.
 - “La fidelidad conyugal”, *El liberal*, 25/10/1928. Pág. 3. (105-106)
 - “La mujer y sus formas de expresión en occidente”, *Ultra* (números 45 y 46), La Habana, 1940.
 - “Lydia Cabrera, poeta de la metamorfosis”, *Anthropos* (número 2), Barcelona, 1987. Págs. 32-34.
 - “Obreras”, *El litoral*, 11/10/1928. Pág. 3. (101-102)
 - “Pasaron por España” *El liberal*, 4/10/1928. Pág. 3. (99-100).
 - “Preocupándose de lo social”, *El liberal*, 9/8/1928. Pág. 3. (91-92)
 - “Pueblo de Castilla”, *El liberal*, 2/8/1928. Pág. 3. (95-96)
 - “Se anuncia la próxima visita”, *El liberal*, 2/8/1928. Pág. 3. (89-90)

- *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*, Anthropos, Barcelona, 1989 (1978).
- "Tristana - El amor: la palabra señera (I)", *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 7/5/1988. Pág. xii.
- "Tristana - El amor: la palabra señera (II)", *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 14/5/1988. Pág. x-xi.
- "Tristana - La muerte. La palabra señera (III)", *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 21/5/1988. Pág. vii.
- "Tristana - La muerte. La palabra señera (y IV)", *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 28/5/1988. Pág. xii.

Notas

¹ "Zambrano se traslada con su familia a Madrid en 1926. Escribe a partir del 28 de junio de 1928 en *El Liberal* una columna titulada "Mujeres". Son artículos breves, directos, valientes y sencillos. A través de ellos podemos seguir su evolución que la transforma de una señorita burguesa, dedicada, como ella misma dice "a bordar mariposas", en una joven intelectual plenamente insertada en el contexto social y político. Tiene ya definido por estas fechas con toda claridad su ideal político que le va a guiar toda su vida: "una libertad esencialmente democrática" que se ponga "al servicio de los altos valores morales y culturales, al servicio del espíritu en vez de señorearlo" (Ortega Muñoz, J.F. : *Biografía de María Zambrano*, Arguval, Málaga, 2006. Pág. 42).

² María Zambrano, "Pueblo de Castilla", *El liberal*, 2/8/1928. Pág. 3.

³ Francisco Canes Garrido, "Las misiones pedagógicas: educación y tiempo libre en la Segunda República" en *Revista Complutense de Educación*, Vol 4(1), Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1993. Pág. 161.

⁴ María Zambrano, "Pueblo de..." *op cit.*, pág. 3.

⁵ María Zambrano, "Se anuncia la próxima visita", *El liberal*, 2/8/1928. Pág. 3.

⁶ María Zambrano, *La aventura de ser mujer*, Veramar, Málaga, 2007. Prólogo, selección de textos y notas de Juan Fernando Ortega. Pág. 170.

⁷ *Ibidem*. Pág. 179.

⁸ *Ibidem*. Pág. 175.

⁹ María Zambrano, "Diótima de Mantinea", *Litoral*, Torremolinos, 1983. Pág. 108.

¹⁰ María Zambrano citada en MARSET, J.C.: *María Zambrano. I. Los años de formación*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2004. Pág. 131.

¹¹ *Cfr.* María Zambrano, "La mujer y sus formas de expresión en occidente", *Ultra* (números 45 y 46), La Habana, 1940. Pág. 3

¹² *Ídem*.

¹³ María Zambrano, *La aventura...op cit.*, pág. 183.

¹⁴ María Zambrano, "La mujer y sus formas de expresión..." *op cit.*, Pág. 6

¹⁵ *Ídem.*

¹⁶ No se trataba sólo de pintar mariposas sino de entender el vuelo de la mariposa de un modo no objetivo. Algo a lo que la mujer debería estar acostumbrada.

¹⁷ María Zambrano, "La mujer y sus formas de expresión..." *op cit.*, págs. 6-7.

¹⁸ Una amplia concreción de lo realizado por diversas burguesas en estos salones puede leerse en la siguiente obra: Craveri, Benedetta, *La cultura de la conversación*, Madrid, Siruela, 2004.

¹⁹ María Zambrano, "La mujer y sus formas de expresión..." *op cit.*, pág. 7.

²⁰ *Ídem.*

²¹ María Zambrano, *La aventura...op cit.*, pág. 197.

²² María Zambrano, "Tristana - El amor: la palabra señora (I)", *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 7/5/1988. Pág. xii.

²³ María Zambrano, "Tristana - La muerte. La palabra señora (III)", *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 21/5/1988. Pág. vii.

²⁴ María Zambrano, "Tristana - El amor: la palabra señora (II)", *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 14/5/1988. Pág. x.

²⁵ María Zambrano, "Tristana - La muerte. La palabra señora (III)", *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 21/5/1988. Pág. vii.

²⁶ María Zambrano, "Tristana - El amor: la palabra señora (II)" ... Pág. x.

²⁷ María Zambrano, *La aventura de ser...op cit.*, pág. 137.

²⁸ María Zambrano, "Tristana - La muerte. La palabra señora (y IV)", *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 28/5/1988. Pág. xii.

²⁹ María Zambrano, "Obreras", *El litoral*, 11/10/1928. Pág. 3.

³⁰ María Zambrano, *La aventura...op cit.*, pág. 202.

³¹ María Zambrano, "Se anuncia la próxima visita", *El liberal*, 2/8/1928. Pág. 3

³² *Cfr.* María Zambrano, *La aventura...op cit.*, pág. 169.

³³ María Zambrano, "Se anuncia..." *op cit.*, pág. 3.

³⁴ *Cfr.* Gottfried Wilhelm Leibniz, *Filosofía para princesas*, Alianza Editorial, Madrid, 1989. Introducción de Javier Echevarría.

³⁵ María Zambrano, "Pasaron por España" *El liberal*, 4/10/1928. Pág. 3.

³⁶ María Zambrano, "La fidelidad conyugal", *El liberal*, 25/10/1928. Pág. 3.

³⁷ María Zambrano, "Preocupándose..." *op cit.*, pág. 3.

³⁸ "El problema de la prostitución", conferencia pronunciada por Humberto Días. Disponible on-line: <http://www.bvs.hn/RMH75/pdf/1950/pdf/A20-6-1950-1.pdf>, último acceso 10 de mayo de 2009.

³⁹ AA.VV.: *La prostitución: realidad y políticas de intervención pública en Andalucía*, Sevilla, 2002. Pág. 24.

⁴⁰ Cfr. Wikipedia: “Emmeline Pankurst” en http://es.wikipedia.org/wiki/Emmeline_Pankhurst (último acceso 12 de Mayo de 2008).

⁴¹ María Zambrano, “Preocupándose...” *op cit.*, pág. 3.

⁴² *Ídem.*

⁴³ Jean-Louis Guereña, *La prostitución en la España contemporánea*, Marcial Pons, Madrid. 2003. Pág. 241.

⁴⁴ Aceptación quiere decir ausencia de castigo de quien hace uso de los servicios de la prostitución. La prostitución, entonces como ahora, permanece en el plano de la alegalidad, es decir, no hay marco legislativo que la apruebe ni que la repruebe.

⁴⁵ María Zambrano, “Pueblo...” *op cit.*, pág. 3.

⁴⁶ María Zambrano, *La aventura... op cit.*, pág. 94.

⁴⁷ María Zambrano, “La mujer camina en su evolución”, *El liberal*, Madrid, 25/10/1928. Pág. 3.

⁴⁸ María Zambrano, *La aventura... op cit.*, págs. 194-195.

⁴⁹ *Ibidem.* Pág. 202.

⁵⁰ María Zambrano, “La mujer...” *op cit.*, pág. 7.

⁵¹ María Zambrano, “La mujer camina...” *op cit.*, pág. 3.

⁵² Definición del *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2001. (Disponible online http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=comunidad, último acceso 20 de mayo de 2009).

⁵³ María Zambrano, “La mujer camina...” *op cit.*, pág. 3.

⁵⁴ María Zambrano, *La aventura... op cit.*, pág. 203.

Fecha de recepción del artículo: 6 de julio de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 9 de julio 2009

Fecha de recepción del dictamen: 16 de julio de 2009

LA CUESTIÓN POÉTICA
UNA PREGUNTA CENTRAL,
ALGUNAS RESPUESTAS MARGINALES

Eduardo Pellejero
Universidad de Lisboa

Cada cual tiene sus razones: para éste, el arte es un escape; para aquel, un modo de conquistar. Pero cabe huir a una ermita, a la locura, a la muerte y cabe conquistar con las armas. ¿Por qué precisamente escribir, hacer por escrito esas evasiones y esas conquistas?

J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*

Una pregunta central

En 1991, Gérard Genette abría uno de sus más conocidos estudios sobre poética justificando su título —*Ficción y dicción*— en el temor del ridículo —mal comienzo para quien pretende exponerse a pensar de otra manera. Teniendo por objeto la literalidad, hubiese sido más inmediato, más justo, y eventualmente más claro, que el texto hiciese referencia a la cuestión que pretendía confrontar (no a la discutible respuesta que proponía), pero Genette parece más preocupado con rodear de polémica su ensayo que en situarse respecto de la tradición de la pregunta, y, apuntando sus dardos contra la obra de Sartre,¹ afirma ya en la primera página: “Si yo temiese menos el ridículo, habría podido gratificar este estudio con un título que ya ha dado mucho que hablar: ‘¿Qué es la literatura?’ —cuestión a la cual, se sabe, el texto ilustre que

intitula no responde en verdad, lo que es muy sabio: a pregunta idiota, mejor no responder; aunque la verdadera sabiduría hubiese sido quizá no plantearla”.²

La preocupación pluralista de Genette, esto es, la idea de que la literatura no se adecua estrictamente a preguntas esencialistas, no sólo ignoraba así las preguntas perspectivistas en las que se desenvolvía la problematización sartreana —¿por qué, para qué, y, sobre todo, para quién escribir?—, sino que ocultaba detrás de esa preocupación angélica una ambiciosa apuesta de la crítica: negando a la propia literatura el derecho a plantear —y replantear incesantemente— la cuestión sobre su propio ejercicio, afirmaba las prerrogativas del saber para definir —mismo que sólo problemáticamente— los criterios para asimilar sus productos como tales —así como las condiciones que regulan su funcionamiento. En el fondo, la pregunta seguía en pié, sólo que dejaba de plantearse *a priori*, programáticamente, desde el punto de vista de la creación, para pasar a plantearse *a posteriori*, desde el punto de vista de la reflexión estética.³

La poética encuentra por ese gesto su definición reactiva: no se trata del sujeto, del objeto y de los fines de la literatura, sino simplemente “de precisar en qué condiciones un texto, oral u escrito, puede ser percibido como una “obra literaria”, o más ampliamente todavía como un *objeto* (verbal) *con función estética*”.⁴ —Otra variante de este mismo desplazamiento es la propuesta por Todorov: “la poética cederá su lugar a la teoría de los discursos y al análisis de sus géneros”.⁵

Igualmente oponiéndose a la poética sartreana a la hora de sentar su posición en esta polémica, Roland Barthes era menos intransigente en su invectiva. En *El grado cero de la escritura*, en efecto, donde el pluralismo ya aparecía como un axioma de la crítica,⁶ aseveraba que la historia se presenta al escritor como un abanico de (im)posibles “morales del lenguaje”, respecto de las cuales debe situarse, incluso sin hacerlas suyas, pero no negaba por eso la validez (tranhistórica o intempestiva) de la cuestión. Preguntarse *¿Qué es la literatura?* no sólo sigue teniendo sentido, sino que es ineludible, incluso si al hacerlo la literatura remueve el suelo histórico sobre el que asienta y pone en causa su propia existencia.

La escritura pasa para Barthes por una elección del área social en el seno de la cual el escritor decide situar la Naturaleza de su lenguaje. Aunque no se

trate ya de elegir el público para el que se escribe, la problematización del lenguaje con que se escribe y la confrontación de los fines de la sociedad en la que se lo hace concurren en el acto de la creación.⁷ El pluralismo de Barthes asume la historicidad y la contingencia de la pregunta por el ejercicio de la escritura (“la literatura no es un objeto intemporal, un valor intemporal, sino un conjunto de prácticas y de valores situados en una sociedad dada”⁸), pero no relativiza la pregunta —la respuesta, para cada época, para cada clase, para cada movimiento, en última instancia para cada escritor y para cada obra, es absoluta e indisoluble del estilo que sustenta y la sustenta⁹—, ni mucho menos la aliena a manos de la crítica. La pregunta es —sigue siendo— un problema del escritor, que procura establecer un pacto moral —y político— con la sociedad, al mismo tiempo que busca re-agenciar el mundo, sobre el plano de la expresión, según la singular disposición de su deseo. Barthes la formula así: “¿Cómo conciliar el compromiso al respecto de los problemas del mundo, por un lado, y por otro lado una actividad que parece efectivamente gratuita, descomprometida, de puro placer?”¹⁰

En este mismo sentido, complicando la literatura en una contradicción insuperable, la pregunta encierra algo más que una reflexión sobre la experiencia literaria: “es un acto humano que liga la creación a la Historia o la existencia”.¹¹ E incluso cuando Barthes procura la afirmación de una escritura en la cual los caracteres sociales o míticos del lenguaje “se aniquilan en favor de un estado neutro e inerte de la forma”, conservando “toda su responsabilidad”, pero sin sumar al compromiso de la forma un compromiso histórico —que no le pertenece—, incluso entonces la pregunta resplandece imparable como un acontecimiento neutro, de sentido indecible, poniendo en cuestión (redeterminando) lo que la literatura es o debe dejar de ser —para devenir escritura, por ejemplo.

Podría decirse que, en este sentido, incluso la propia modulación sartreana de la respuesta a la pregunta, esto es, la formulación canónica del compromiso literario, vuelve a resonar en la crítica de Barthes (no hay contradicción, apenas diferencia): “la Forma es la primera y última instancia de la responsabilidad literaria [...] Hay un callejón sin salida de la escritura, y es el callejón de la sociedad misma: los escritores de hoy lo sienten: para ellos la búsqueda de un no-estilo, o de un estilo oral, de un grado cero o de un grado hablado de la

escritura, es la anticipación de un estado absolutamente homogéneo de la sociedad; la mayoría comprende que no puede haber lenguaje universal fuera de una universalidad concreta, ya no mística o nominal, del mundo civil".¹²

En resumen, para Barthes la pregunta sartreana por la esencia de la literatura no sólo *no* es ridícula, como plantea la cuestión de su propia utopía.¹³

Evidentemente, Sartre exagera al decir que la pregunta que él se plantea es una pregunta que nadie parece haberse hecho jamás¹⁴ —la tradición que nace con Aristóteles, claro, y más inmediatamente la del romanticismo, la del modernismo y las de las vanguardias de los más diversos signos (comenzando por el surrealismo, en confrontación con el cual Sartre estructura buena parte de su discurso), han cursado esa pregunta programáticamente, dándole un contenido concreto a lo que genéricamente denominamos poética—, pero ciertamente no podríamos exagerar el valor que su forma de plantearla ha tenido para la historia de la literatura contemporánea. La cuestión gana con Sartre una determinación singular, que no se agota ya en una indagación estrictamente estética, sino que se sitúa, antes, en el cruce de líneas genéricamente lingüísticas, sociales, antropológicas, éticas y políticas —sin descartar las cuestiones estéticas envueltas, por supuesto. En este cruce, digo, que define lo que suele entenderse por filosofía de la cultura, aunque muchas veces su determinación en una u otra perspectiva se encuentre más cerca de lo contra-cultural.

Y esta refundación de la poética sobre nuevas bases radica en el desplazamiento de la pregunta fundamental: la cuestión de ayer hoy y siempre —¿Qué es la literatura?— pasa a partir de entonces a subordinar la cuestión estilística —¿Cómo escribir? o ¿Qué debe ser la forma literaria— a la cuestión del compromiso —¿Por qué, para qué, para quién escribir?

Independientemente de la idea que nos hagamos sobre la literatura, más allá de que estemos —o no— de acuerdo con Sartre, la cuestión del compromiso se impone al escritor, aunque no sea más que para negarlo —porque al negarlo el escritor renovará implícitamente otras formas del compromiso; con la forma, por ejemplo, y apostará a la gratuidad de lo que escribe, e incluso a la universalidad de su público. Para poner sólo un ejemplo, recordemos que, sin permitirse la menor concesión, sin obligaciones “latinoamericanas” o “socialistas” entendidas como *aprioris* pragmáticos, Julio Cortázar, como buen cronopio, decía expresamente no escribir *para nadie*, minorías o mayorías, pero

a la vez afirmaba saber profundamente que escribía *para*, que había “una intencionalidad que apunta a esa esperanza de un lector en el que reside ya la semilla del hombre futuro”.¹⁵

Sartre introduce el perspectivismo en la poética, la politiza, y contra eso ya no hay nada que hacer.

Algunas respuestas marginales

Desde esta perspectiva, la cuestión de la poética se plantea en una zona de indistinción, de devenir o de hibridación entre la creación y la crítica —en el dominio de la poética el artista actúa como crítico, o bien el crítico deviene momentáneamente un artista—, y según una temporalidad que no coincide ni con la eternidad de lo real ni con la historia de los saberes (la enunciación poética no aspira a la verdad ni se confunde con la ficción, sino que, sobre el horizonte de su tiempo propone una perspectiva menor —relación de fuerzas o configuración de una voluntad naciente—, con un objeto local, focalizado, concebido para provocar o resolver una situación determinada). La literatura blanca de Barthes como el compromiso de Sartre son respuestas ejemplares a esta cuestión —incluso si la canonización o demonización de las mismas han acabado por desvirtuarlas—, no así la literalidad en Genette, en Todorov, en Goodman. Pero otras respuestas son posibles (son necesarias). Otras formas de levantar la cuestión, de transvalorarla, de llevarla siempre más lejos.

La exhaustividad, en esto, es imposible, y, peor, no tiene sentido. Las afinidades electivas nos sugieren ciertos caminos y nos desaconsejan otros. Asumiendo el sistema de nuestra propia injusticia, con todo, tal vez podamos proponer una poética efectiva —en el mismo sentido en que Foucault, leyendo a Nietzsche, hablaba de una historia efectiva—, y no recaer en la ilusión de una neutralidad y una universalidad de horizontes que, en el nombre de un pluralismo formal, desarman de toda potencia material el trabajo expresivo de la literatura.

Comencemos, entonces, por Juan José Saer, que abiertamente se coloca del otro lado de la calle, rechazando de plano cualquier idea de la literatura comprometida, esto es, de toda aspiración de la literatura a tener efectos materiales

o políticos en una sociedad cualquiera. Los problemas de orden histórico, político, económico o social, exigen para Saer soluciones precisas con instrumentos adecuados, y desplazarlos a la praxis singular de la literatura implica, necesariamente, ingenuidad, oportunismo o mala conciencia:¹⁶ “Es evidente que el terrorismo de Estado, la explotación del hombre por el hombre, el uso del poder político contra las clases populares y contra el individuo exigen un cambio inmediato y absoluto de las estructuras sociales; desgraciadamente no es la literatura la que podrá realizarlo”.¹⁷

La literatura es, para Saer, un medio ineficaz de intervención.¹⁸ La función de la literatura no es corregir las distorsiones de la historia inmediata, ni producir sistemas compensatorios, sino, muy por el contrario, asumir la experiencia del mundo en toda su complejidad, con sus indeterminaciones y sus oscuridades, y tratar de forjar, a partir de esa complejidad, formas que la atestigüen y la representen. En esta medida, y si una caracterización así pudiera tener algún sentido, yo diría que Saer propone una poética fenomenológica. La literatura depende para él de una suerte de *epojé* intuitiva por parte del escritor: el sujeto de su escritura es el sujeto de la percepción; su objeto, la descripción de la experiencia;¹⁹ su finalidad, la denuncia de un largo error —el error de la verdad, tal como tiende a instituirse bajo sus figuras históricas²⁰. Le preocupa menos, no le preocupa nada, la idea de dar un matiz material o político a la literatura.

Pero el compromiso está ahí, en su negación superficial y su afirmación profunda. Saer fuerza la cuestión poética a realizar un desvío inesperado, pero a ese desvío debemos una respuesta singular (productiva, enriquecedora) a las preguntas sartreanas.

¿Qué es la literatura? ¿Qué es la literatura para Saer? En principio, no la mera exposición de fantasías noveladas, de creencias, ilusiones o ideologías, sino un tratamiento específico del mundo (no un tratamiento opuesto al trato de lo verdadero, sino un tratamiento diferencial). No es la sombra o la ilusión de una verdadera ontología, sino el nombre de un dominio particular de la realidad, el ámbito de una ontología regional.

Saer escribe: “no se escriben ficciones para eludir, por inmadurez o irresponsabilidad, los rigores que exige el tratamiento de la “verdad”, sino justamente para poner en evidencia el carácter complejo de la situación, carácter

complejo que, cuando aparece limitado a lo verificable, implica una reducción abusiva y un empobrecimiento de la realidad. Al dar un salto hacia lo *inverificable*, la ficción multiplica al infinito las posibilidades de tratamiento. No vuelve la espalda a una supuesta realidad objetiva: muy por el contrario, se sumerge en su turbulencia, desdeñando la actitud ingenua que consiste en pretender saber de antemano cómo está constituida esa realidad. No es una claudicación ante tal o cual ética de la verdad, sino la búsqueda de una menos rudimentaria”.²¹

Escribir es una actitud diferencial frente a los saberes vigentes, ante las verdades instituidas, ante la razón dominante; la literatura tiende a desmantelar las concepciones de lo real y lo verosímil que imperan en su tiempo, y a sustituirlas por otras nuevas; haciendo proliferar una serie de mundos posibles, sobre el plano de la expresión, indistinguibles de las representaciones de lo que tendemos a denominar el mundo real, el escritor pone a prueba la cultura abriéndose a la multiplicidad de sus pulsiones, sin imágenes preconcebidas de un saber, una verdad o una razón a conquistar.²²

Para Saer lo que dice la ficción es: del acontecer no puede saberse nada²³ (o, si prefieren, que entre las palabras y las cosas hay una distancia insuperable). Lo que dice la ficción es que todo lo que creemos saber no es, en última instancia, más que una ficción privilegiada y consolidada por los poderes y las instituciones.

Esto no significa que el dominio de la ficción sea el de lo individual (subjetivo, relativo) ni al de lo a-histórico (trascendente, absoluto). Por el contrario, al negar por su ejercicio lo arbitrario erigido en ley, ahondando la experiencia del mundo y enriqueciendo su conocimiento, contribuye para la actualización del cambio en la historia: “Es abriendo grietas en la totalidad —totalidad que no puede ser más que imaginaria—, que la ficción destruye esa *escarcha* convencional que se pretende hacer pasar por una realidad unívoca”.²⁴ Esa inclusión súbita de lo concreto en un universo encerrado en la complacencia de lo genérico, esa irrupción de la imaginación en el interior del fantaseo de una comunidad, es el fundamento y el fin de la ficción, de la literatura, del arte en general.²⁵

El dominio de la literatura no es la realidad, sino lo imaginario, o, mejor, la realidad de lo imaginario, por lo que tal vez la ficción no pueda ser considera-

da más que como una evasión; sólo que esa evasión puede llegar a ser un procedimiento eficaz para la confrontación de los valores instituidos que tienden a dominar nuestra vida imaginaria y, a partir de esta, nuestra vida real.²⁶ A causa de este aspecto principalísimo de la ficción, y a causa también de sus intenciones, de su irresolución práctica, de la posición singular de su autor entre los imperativos de un saber objetivo y las turbulencias de la subjetividad, Saer propone definir genéricamente la ficción como una *antropología especulativa*.²⁷

Quiero decir, Saer aborrece toda pretensión de hacer de la literatura un instrumento de la lucha política en su sentido más burdo, pero no deja de considerar un cierto papel político para la literatura, en la medida en que toda gran obra abre nuevos horizontes de posibles para el hombre, transformando la subjetividad de los lectores.²⁸

Igualmente distante de la caracterización sartreana del compromiso literario, Ricardo Piglia buscará, desde otra perspectiva, repensar una relación más estrecha de la literatura con la política a partir de una ficcionalización de la realidad, que debe mucho a la crítica contemporánea del poder (Gramsci, Foucault, Deleuze).

Ahora bien, en la medida en que asume desde el principio el desprestigio del que goza la ficción frente a la utilidad de la palabra verdadera y la contundencia de la realidad, Piglia no verá facilitado este desplazamiento de la cuestión. En tanto la eficacia, la responsabilidad, la necesidad y la seriedad aparecen asociadas a la verdad, la ficción es puesta sistemáticamente del lado de la gratuidad, del exceso, del derroche de sentido. En esa misma medida, la ficción aparece como una práctica anti-política.²⁹

Piglia apuesta, con todo, a una relación específica —material y política— de la ficción con la verdad: “La ficción trabaja con la verdad para construir un discurso que no es ni verdadero ni falso. Que no pretende ser ni verdadero ni falso. Y en ese matiz indecible entre la verdad y la falsedad se juega todo el efecto de la ficción”.³⁰ La verdad, la realidad, si quieren, en un sentido extramoral, como diría Nietzsche, está tejida de ficciones. Piglia recuerda que Valéry decía que la era del orden es el imperio de las ficciones, porque no hay poder capaz de fundar el orden con la sola represión de los cuerpos con los cuerpos, sino que se necesita siempre de fuerzas ficticias. Prolongando esa intuición, pensando la sociedad como una trama de relatos, como un conjunto de histo-

rias que circulan entre la gente, Piglia desplaza entonces la cuestión poético-política de la literatura en la dirección de una cartografía ficcional: “¿Qué estructura tienen esas fuerzas ficticias?": quizás ese sea el centro de la reflexión política de todo escritor”.³¹

Si bien es cierto que no se puede gobernar con la pura coerción, que es necesario gobernar con la creencia y que una de las funciones básicas del Estado es hacer creer, imponer una manera de contar la realidad, también es cierto que la ficción, a través de la literatura, redescubre una cierta pluralidad —la ficción, que a diferencia de la verdad, nunca es una sola.³² La literatura viene a disputar ese espacio, construyendo un universo antagónico al de las ficciones estatales, buscando fragmentar el espacio narrativo, para hacer patente que la historia no existe, o, mejor, que no es una, que existen siempre varias historias circulando en la sociedad. Alternativa y contra-realidad a la verdad y la realidad que tienden a imponer las ficciones hegemónicas estatales, la literatura toma el relevo de esas voces sociales para elevarlas, por el trabajo de la expresión, por encima de la impotencia.³³

Cuando la política se convierte, a través de una instrumentalización de la ficción, en la práctica que decide lo que una sociedad no puede hacer, lo que debe entenderse por real, qué es lo posible —y qué no lo es—, cuáles son los límites de la verdad, la literatura se ve obligada a confrontar (a trabajar) esos elementos que constituyen históricamente los criterios de verdad o, si prefieren, los núcleos de interpretación de lo verdadero. El resultado es la puesta en circulación de “conglomerados de ideas”, “fuerzas ficticias que constituyen el mapa de la realidad y a menudo programan y deciden el sentido de la historia”.³⁴ No es que los grandes textos simplemente hagan cambiar el modo de leer, los grandes textos desencadenan una verdadera proliferación de mundos posibles (de nuevo la ficción y la apertura de lo posible).

En este sentido, los libros son mapas, hojas de ruta para orientarse en el desierto —en un desierto poblado de espejismos.³⁵ La literatura hace visible lo invisible, fija en imágenes lo que no vemos pero insiste entre nosotros, lo que nos asombra (como un fantasma). Esto es lo que, por ejemplo, según Piglia, Kafka exigía de sus textos: “Mucho más que la perfección de la forma. Debían establecer, hacer visible, la lógica imposible de lo real (y esa era, por supuesto, la perfección de la forma)”.³⁶

No se trata de concebir la ficción como más real que lo real, sino de resaltar la presencia de la ficción en la realidad, de leer lo real perturbado y contaminado por la ficción, en la esperanza de que esa perturbación y contaminación desencadenen cambios en el dominio de lo real.³⁷

Desde este punto de vista, si la política es el arte (técnica) de lo posible, la literatura es su antítesis, el arte (creación) de lo imposible. Su lema podría ser: “la única verdad *no* es la realidad”. La literatura y la política son dos formas antagónicas de hablar de lo que es posible (realismo vs. utopía), dos modos inconmensurables de concebir la eficacia y la verdad (“En un lugar se dice lo que en el otro lugar se calla”).³⁸ La literatura desprecia el pragmatismo imbecil del poder y la manipulación estatal de las realidades posibles. Es por eso que la gente lee novelas, dice Piglia, por la idea de que *es posible otra vida y otra realidad* (ser realista, para la literatura, es pedir lo imposible).³⁹

La utopía nombra aquí, no una representación ideal, sino un principio de anti-realidad —no aceptar el mundo tal cual es y aspirar a otra cosa. La escritura de ficción se instala siempre en el futuro, *trabaja con lo que todavía no es* —recordemos que Foucault definía justamente la ficción como la trama verbal de lo que *no* existe, tal como es—; construye lo nuevo con los restos del pasado y los fragmentos del presente: “‘La literatura es una fiesta y un laboratorio de lo posible’, decía Ernst Bloch. Las novelas de Arlt, como las de Macedonio Fernández, como las de Kafka o las de Thomas Bernhard son máquinas utópicas, negativas y crueles, que trabajan la esperanza”.⁴⁰

La literatura como “postulación de la realidad” (fórmula cara a Borges) constituye en este sentido el lugar donde confluyen la conquista de su total autonomía y la asunción radical de su compromiso. Lugar difícil e improbable, donde curiosamente Piglia reencuentra a Sartre, a quien cita diciendo: “¿Por qué se leen novelas? Hay algo que falta en la vida de la persona que lee, y esto es lo que busca en el libro. El sentido es evidentemente el sentido de la vida, de esa vida que para todo el mundo está mal hecha, mal vivida, explotada, alienada, engañada, mistificada, pero acerca de la cual, al mismo tiempo, quienes la viven saben bien que podría ser otra cosa”.⁴¹

En fin, para terminar este parcial y brevísimo muestrario de poéticas contemporáneas, voy a hablar de Mario Vargas Llosa, cuya obra es un caso emblemático de la recepción problemática del compromiso sartreano. En efecto,

más allá del notorio e infeliz giro a la derecha, su poética tiene origen en una de las más fieles apropiaciones de la poética de Sartre.⁴²

La primera versión de la poética de Vargas Llosa data de la década del sesenta. Así, en 1967, en un discurso ruidosamente titulado *La literatura es fuego*, decía: “La literatura es fuego, ello significa inconformismo y rebelión, la razón de ser del escritor es la protesta, la contradicción y la crítica”⁴³. Posición de juventud (según aclarará retrospectivamente el propio Vargas Llosa), la literatura y la política aparecen indisolublemente ligadas en una empresa común, asimilando la escritura a la acción, y postulando la literatura, más allá de toda gratuidad, como “una acción que desencadena efectos históricos, que tiene reverberaciones sobre todas las manifestaciones de la vida”, como “una actividad profunda, esencialmente social”.⁴⁴

Así comienza, en todo caso, a escribir Vargas Llosa. En el camino de Sartre, afirmando la obligación de comprometerse, y la imposibilidad (la insensatez) de concebir una literatura a-política; en la convicción, digo, de que la literatura es o puede ser un instrumento de transformación, de resistencia, de lucha.

Algunos (pocos) años después, sin embargo, en la estela del estructuralismo francés, Vargas Llosa parece descubrir la autonomía absoluta de la ficción literaria respecto de la realidad política y social en la que el escritor se encuentra (inevitablemente) comprometido. Desde esa (nueva) perspectiva, las ideas sesentistas y sartreanas que había sostenido hasta entonces parecen resultarle ingenuas: “no es verdad que una novela o un poema, tan generosamente motivados en este designio de tipo social y ético, puedan cambiar una realidad histórica o una realidad política”.⁴⁵

El desengaño (y la ruptura), con todo, no eximen a Vargas Llosa —ni Vargas Llosa pretende ser eximido— del intento de determinar las relaciones que la literatura traba con la realidad (política, social, cultural), a pesar o en función de esta misma autonomía. Porque la afirmación de la autonomía de la literatura no significa que la literatura se reduzca a ser un juego, una distracción, un entretenimiento.⁴⁶ Y si la poética de Vargas Llosa rompe con la política es para, una vez conquistada la necesaria autonomía, volver sobre la misma desde una perspectiva propia. A saber: existe una fuerza de intervención propia (intrínseca) de la literatura, una verdad incluso, pero esta no se resume a ser una mera representación de la realidad. Quiero decir, el complejo rodeo

que Vargas Llosa se impone (y nos impone), para tratar de asegurar la autonomía de lo literario respecto de lo político, acaba desaguando nuevamente en lo político. Pero el principio de esta política de la literatura ya no se encuentra en la actualidad política de una sociedad dada, ni en sus utopías más o menos institucionalizadas, sino en la perspectiva propia de la literatura, en su tratamiento específico de la verdad y de la realidad: “Toda esa complejísima visión de lo bueno, de lo malo, del pasado, del presente, de la función de la historia de ayer en la historia que se está haciendo y la manera como moldea psicologías, idiosincrasias, personalidades, también es política [...] Por eso los novelistas no deberían negar ni rechazar como indigna, innoble o vulgar una problemática que, es cierto, puede serlo, que normalmente suele serlo: la acción política, la vida política”.⁴⁷

En otras palabras, la literatura no debe curvarse para Vargas Llosa a ninguna clase de imperativo político —esto es, no debe, no quiere, no puede ser apenas política—, pero es imposible que una literatura así, afirmándose en una autonomía plena, no sea también, siempre, de algún modo, política. La política de la ficción es apenas un efecto de su funcionamiento literario —un efecto entre otros—; una política particular, si las hay, que si bien puede tener —y tiene— efectos sobre lo político en sentido estricto (espacio público), no pasa ni siempre ni la mayoría de las veces por una tematización de lo político o lo social.

A diferencia de Sartre, Vargas Llosa encuentra el principio de la potencia de la literatura, no en su conexión con las formas históricamente determinadas de la exclusión (afuera), sino en los demonios del escritor (interioridad), que conducen al escritor a una búsqueda utópica de la belleza, o de la perfección. Esta característica de la literatura hace que, al confrontar los mundos a los que nos da acceso con el mundo en que vivimos, tomemos conciencia de la imperfección, la fealdad, y la pobreza de este último: “la buena literatura muestra las insuficiencias de la vida, la limitación de todo poder para colmar las aspiraciones humanas”; “el efecto político más visible de la literatura es el de despertar en nosotros una conciencia respecto de las deficiencias del mundo que nos rodea para satisfacer nuestras expectativas, nuestras ambiciones, nuestros deseos, y eso es político, esa es una manera de formar ciudadanos alertas y críticos sobre lo que ocurre en rededor”.⁴⁸

El escritor es un deicida que asombra la ciudad fabulando historias que suplen sobre el plano de la expresión las deficiencias de la historia, haciéndolas por esto más evidentes, más duras, eventualmente insoportables.⁴⁹ De ahí el poder sedicioso de la literatura: “por sí sola, ella es una acusación terrible contra la existencia bajo cualquier régimen o ideología: un testimonio llamante de sus insuficiencias, de su ineptitud para colmarnos. Y, por lo tanto, un corrosivo permanente de todos los poderes”.⁵⁰

Detrás de la ficción bulle la inconformidad, la carencia, los deseos insatisfechos que alimentan los demonios del escritor, pero el resultado de la ficción no es apenas una sublimación más o menos lograda, sino una transformación, una modificación de la vida, que se agencia sobre el plano de la expresión en la esperanza de que la gente sepa hacerla suya. Esto es, no una representación, una reproducción, sino una postulación, una producción de realidad —mismo si lo que se produce es una carencia, una insatisfacción, una necesidad colectiva. La literatura redescubre así una verdadera potencia política, más allá del testimonio comprometido y de la representación realista de los conflictos sociales. Esta irrealización de la realidad —otra vez Sartre— tiene para Vargas Llosa un sentido político inmediato, que permite a los hombres poner en cuestión el orden establecido.⁵¹

(Las potencias de la literatura no terminan necesariamente por aquí para Vargas Llosa, que considera otras formas de la efectividad literaria a lo largo de su extensa producción como crítico. Baste recordar aquí dos variaciones interesantes. La primera —que Vargas Llosa se permite hablando de Henri Miller— reza que una de las más importantes funciones de la literatura es “recordar a los hombres que, por más firme que parezca el suelo que pisan y por más radiante que luzca la ciudad que habitan, hay demonios escondidos por todas partes que pueden, en cualquier momento, provocar un cataclismo”⁵² —y es imposible no pensar en el Nietzsche de *Verdad y mentira en sentido extramoral*. La segunda —que Vargas Llosa insinúa al comentar el origen de una de sus novelas más singulares (*El hablador*, 1987)— afirma el carácter fundacional de la ficción en las sociedades humanas, viendo en esa forma primitiva del contador de historias que encuentra entre los machiguengas, entre esas gentes dadas a la dispersión de la selva, “el aglutinante que, mediante un sistema hidrográfico, hacía sentir a todo ese pueblo disperso que formaba par-

te de una comunidad, que constituía una fraternidad, que hablaban el mismo idioma y tenían un pasado en esas leyendas, en esos mitos que los habladores llevaban y traían por todo el universo machiguenga”⁵³ —y entonces la remisión inmediata es al concepto de fabulación que jalonan las filosofías de Henri Bergson y de Gilles Deleuze).⁵⁴

La pregunta (de nuevo) (siempre)

En 1957, Bataille decía que la literatura no puede asumir la tarea de ordenar la necesidad colectiva⁵⁵ —y en eso estaremos, creo, casi todos de acuerdo. Pero eso no impide que la literatura se siga cuestionando sobre la posibilidad, el objeto y la forma de producir efectos de verdad, intervenciones sobre lo social, reconversiones subjetivas, consecuencias materiales sobre la realidad.

Saer ponía esto de un modo muy claro; decía: “las grandes decepciones políticas del siglo XX, con sus distorsiones trágicas de la historia, han vuelto caduca la ilusión de un arte revolucionario [...] Una opacidad inédita caracteriza cada etapa de la sociedad. [...] Adoptar, por conveniencia o estupidez, una ideología de compromiso, por evidente y rentable que parezca, no alcanzará para ocultar un hecho capital: para cada nueva generación la pregunta acerca de la razón de ser y de la manera en que se forja una literatura, semejante a una llaga, seguirá abierta”.⁵⁶

En esa medida, y más allá de los (incesantes) intentos de la crítica por apropiarse del concepto, la poética sigue conservando un sentido programático fundamental, y, más allá de su subordinación a la preeminencia de una realidad social o de un orden institucional cualquiera, continúa descubriendo y estableciendo contextos colectivos propios (planos de inmanencia), donde se conjugan, en la redefinición de lo que se entiende por literatura, por ficción o por escritura en un determinado período, las urgencias políticas con las propuestas estéticas, conceptuales o teóricas, dando cuenta de una voluntad o de una potencia de intervenir sobre la realidad que excede sobradamente el campo de la política en el sentido clásico.

Problematización de lo político que implica menos la a-politicidad de la literatura que una pan-politización de la escritura en tanto protocolo de expe-

rimentación de alternativas estéticas y políticas específicas⁵⁷, y que vuelve a relanzar la expresión, más allá de la historia literaria, como portadora de una enunciación colectiva, preservando los derechos de un pueblo futuro, de un devenir más (que) humano, de una estrategia de lucha generalizada.

Tal es el sentido profundo de la poética, la vocación de su búsqueda siempre retomada, de su destino incierto. Ese vacío (ese exceso) que nos impulsa a seguir escribiendo cuando ya parece haberse agotado todo lo que había para decir, y que nos invita a soñar (a luchar) cuando la claridad meridiana del lenguaje adelgaza (hasta desaparecer) la sombra de las cosas, la astucia de la razón, y la resistencia de la carne:

la poesía es la realidad.
el campo de la poesía son los hombres.
si fueran las palabras, estaríamos listos.⁵⁸

Notas

1. Contra los primeros párrafos de la obra de Sartre, deberíamos decir, donde se trata de la distinción entre prosa y poesía (sobre todo, pp. 13-27; Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Folio, 2001).

2. Gérard Genette, *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 2004, p. 91.

3. Cfr. Gérard Genette, *op. cit.*, p. 109: “La literatura, en tanto hecho plural, exige una teoría pluralista que tome en cuenta las diversas formas que tiene el lenguaje de escapar y de sobrevivir a su función práctica y de producir textos susceptibles de ser recibidos y apreciados como objetos estéticos”; cfr. pp. 99 y 236: “enunciado de ficción no es ni verdadero ni falso (sino solamente, como decía Aristóteles, “posible”), o es a la vez verdadero y falso: está más allá o más acá de lo verdadero y lo falso, y el contrato anudado con su receptor es un perfecto emblema del famoso desinterés estético [...] para mí, la literalidad de un texto no-ficcional o no-poético —por ejemplo, de un texto crítico— no depende esencialmente de la intención de su autor, sino de la atención de su lector. Lo que hace la escritura “transitiva” o “intransitiva” no es otra cosa que la manera en que atraviesa o se detiene la mirada del lector”.

4. *Ibid.*, p. 89; cfr. p. 93.

5. Tzvetan Todorov, *La notion de littérature*, Paris, Seuil, 1987, p. 26.

6. Cfr. Roland Barthes (y otros), *Escrever... Para quê? Para Quem?*, trad. portuguesa de Raquel Silva, Lisboa, Edições 70, 1975; pp. 28-29: “Y es ahí que yo definiendo la

posibilidad de una filosofía pluralista, que consiste en dividirnos como sujeto, comprometiendo una cierta parte de nosotros, o de su propio sujeto, en la vida absolutamente contemporánea, por un lado, y comprometiéndonos otra parte de nosotros en una actividad de escritura que se sitúa en otra dimensión histórica, prospectiva, y animada por una especie de dinámica progresista de liberación”.

7. Cfr. Roland Barthes, “¿Qué es la escritura?”, en *El grado cero de la escritura. Seguido de nuevos ensayos críticos*, Siglo XXI Editores, 1997: “Para el escritor no se trata de elegir el grupo social para el que escribe; sabe que, salvo por medio de una Revolución, no puede tratarse sino de una misma sociedad. Su elección es una elección de conciencia, no de eficacia. Su escritura es un modo de pensar la Literatura, no de extenderla. O mejor aún: porque el escritor no puede de ningún modo modificar los datos objetivos del consumo literario (estos datos puramente históricos se le escapan, incluso si es consciente de ellos), transporta voluntariamente la exigencia de un lenguaje libre a las fuentes de ese lenguaje y no en el momento de su consumo”.

8. Roland Barthes (y otros), *Escrever... Para qué? Para Quem?*, *op. cit.*, p. 10.

9. Cfr. Roland Barthes, “Escrituras políticas”, en *El grado cero de la escritura*: “No hay duda de que cada régimen posee su escritura, cuya historia está todavía por hacerse. La escritura, siendo la forma espectacularmente comprometida de la palabra, contiene a la vez, por una preciosa ambigüedad, el ser y el parecer del poder, lo que es y lo que quisiera que se crea de él: una historia de las escrituras políticas constituiría por lo tanto la mejor de las fenomenologías sociales. [...] Nadie negará que existe, por ejemplo, una escritura “Espirit” o una escritura “Temps Modernes”. El carácter común de esas escrituras intelectuales, es que aquí el lenguaje, de lugar privilegiado, tiende a devenir signo autosuficiente del compromiso”.

10. Roland Barthes (y otros), *Escrever... Para qué? Para Quem?*, *op. cit.*, p. 28.

11. Roland Barthes, “La escritura de la novela”, en *El grado cero de la escritura*, *op. cit.*

12. Roland Barthes, “La utopía del lenguaje”, en *El grado cero de la escritura*, *op. cit.*

13. Cfr. Roland Barthes (y otros), *Escrever... Para qué? Para Quem?*, *op. cit.*, p. 10: “¿Para donde debe ir la literatura?”. Esto es, poner la cuestión de su utopía”. Cfr. Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, p. xx: “Como todo el arte moderno, la escritura literaria es a la vez portadora de la alienación de la Historia y del sueño de la Historia: como Necesidad testimonia el desgarramiento de los lenguajes, inseparable del desgarramiento de las clases: como Libertad, es la conciencia de ese desgarramiento y el esfuerzo que quiere superarlo. Sintiendo sin cesar culpable de su propia soledad, es una imaginación ávida de una felicidad de las palabras, se apresura hacia un lenguaje soñado cuyo frescor, en una especie de anticipación ideal, configuraría la perfección de un nuevo mundo adámico donde el lenguaje ya no estaría alienado. La multiplicidad de las escrituras instituye una Literatura nueva en la medida en que inventa su lenguaje sólo para ser proyecto: la Literatura deviene la Utopía del lenguaje”.

14. Cfr. Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, op. cit., p. 12.
15. Julio Cortázar, "Situación del intelectual latinoamericano".
16. Cfr. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, Buenos Aires, Seix Barral, 2004, p. 262: "Mala conciencia que proviene del malestar que los escritores sienten al confrontar la situación histórica con los imperativos particulares de su propia escritura".
17. Cfr. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, op. cit., p. 262.
18. *Ibid.*, p. 117: "Si, en tanto que agitador, el escritor se desempeña individualmente, su obra de agitación por medio de la literatura no tendrá ninguna repercusión. Si, por el contrario, el escritor se pliega a la línea oficial de tal o cual partido popular, su obra representará a lo sumo a dicho partido en lo que se ha dado en llamar, con heroísmo comfortable, el frente cultural".
19. Cfr. Juan José Saer, *Trabajos*, Avellaneda (Argentina), Seix Barral, 2006, p. 124: "si el arte es quizás resultado de un impulso inconsciente, irracional y misterioso, su materialización en cambio es problemática, y sus formas en constante evolución que se despliegan a través de los siglos, son los vestigios que deja el inmenso esfuerzo de la conciencia por organizar en un objeto único, coherente y vivaz el chisporroteo inconnexo y cambiante de la experiencia".
20. "¿La verdad resultaría ser el opio del pueblo?" (Saer, *Trabajos*, p. 20). Es interesante recordar que en *Respiración Artificial*, Piglia escribe: "La ficción, decía Tretiakov, le digo a Tardewski, es el opio de los pueblos". Piglia, *Respiración artificial*, Barcelona, Anagrama, 2007, p. 156).
21. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, p. 11; cfr. p. 163.
22. Esta caracterización de la ficción responde perfectamente a lo que Deleuze denomina programáticamente un "pensamiento sin imagen". Cfr. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, p. 98: "El artista no adhiere a la causa del irracionalismo sistemático, sino que pone a prueba, en la multiplicidad de sus pulsiones, el acionalismo imperante"; cfr. p. 97: "Toda gran literatura, la ficción, en su sentido más fuerte, "derriba las pretensiones de absoluto de los sistemas, reubicándolos en el marco de relatividad histórica en el que son generados, e instaura una visión propia del mundo, de la que esa relatividad histórica no es más que uno de los elementos". La literatura "tiende, justamente, a desmantelar las concepciones de lo real y lo verosímil que imperan en su tiempo, y a sustituirlas por otras nuevas".
23. Cfr. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, p. 144.
24. *Ibid.*, p. 151; cfr. pp. 99 y 108.
25. Cfr. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, p. 210.
26. Cfr. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, p. 245. Cfr. Saer, *Trabajos*, p. 196: "los libros y la vida forman la misma savia que hace florecer una y otra vez, contra toda intemperie, invenciblemente, el árbol de lo imaginario".
27. Cfr. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, p. 16.

28. Cfr. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, p. 232: “El sentido de una novela, enemigo de toda pasividad, se proyecta y se expande desde el pasado hacia el porvenir ramificándose en él y produciendo cambios fundamentales en la conciencia de ciertos hombres. Somos diferentes antes y después de haber leído *Wild Palms*”. Cfr. Saer, *Trabajos*, p. 21: “En el fondo, se cree en Dios o en una narración por las mismas razones: en el enigmático fluir del tiempo, en la extrañeza del propio ser y en la opacidad caótica del mundo, ambos ofrecen una apariencia de realidad, un sentido posible, la inteligibilidad de un orden, aunque en el primer caso se trate de una promesa que nadie entre los humanos está autorizado a formular, y en el segundo, de un goce inmediato y vívido en el que participan a la vez la imaginación, las emociones y la inteligencia”.

29. Cfr. Ricardo Piglia, *Crítica y ficción*, Buenos Aires, Seix Barral, 2000, p. 129.

30. Ricardo Piglia, *Crítica y ficción*, p. 13. Cfr. Piglia, *El último lector*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 149: “En el patrimonio tecnológico que permitió a los europeos conquistar el mundo”, señala Carlo Ginzburg en *Ojazos de madera...*, “figuraba la capacidad acumulada por el paso de los siglos de controlar la relación entre ficción y realidad”. La distinción o el cruce entre ambos términos es compleja y densa, y la novela como género no hace más que trabajar la relación entre ellos. En todo caso, se ha instalado en esa indecisión desde el origen. En el imaginario que surge de las propias páginas de las novelas, con la insistencia en el aislamiento del lector, está siempre presente la tensión entre ficción y realidad que es clásica del género”.

31. Ricardo Piglia, *Crítica y ficción, op. cit.*, p. 43.

32. Cfr. Ricardo Piglia, *Crítica y ficción, op. cit.*, pp. 210 y 25: “Hay un circuito personal, privado, de la narración. Y hay una voz pública, un movimiento social del relato. El Estado centraliza esas historias; el Estado narra. Cuando se ejerce el poder político se está siempre imponiendo una manera de contar la realidad (una verdad que es siempre y al mismo tiempo una ficción)”. Cfr. Piglia, *El último lector*, pp. 151-152: “*El hombre en el castillo*, la novela de Philip Dick, nos instala en un futuro incierto, un mundo paralelo en el que los nazis han ganado la guerra y los japoneses controlan la costa oeste de los Estados Unidos. Amenazados por la incertidumbre, todos leen un libro para tomar decisiones, aun las más insignificantes: el *I Ching*. Lo leen a la Bovary: sus vidas se estructuran sobre la lectura de ese texto y el desciframiento del oráculo. Pero, a la vez que todo eso ocurre, comienza a saberse de la existencia de un libro que narra otra realidad: una novela (*La langosta se ha posado*) donde se cuenta que los nazis no han ganado la guerra. Esa novela está prohibida y circula de manera clandestina en la zona bajo control japonés. Todos los personajes principales de la novela de Dick están leyendo el libro en distintos momentos. Para algunos lectores la novela no tiene sentido, para otros plantea ciertos interrogantes. Sólo uno de los protagonistas del libro de Dick (Juliana, una joven profesora de judo inteligente y decidida) acepta plenamente la versión, está segura de que la novela dice la verdad. Segura de que el novelista ha hablado de su universo, del que la rodea aquí y ahora. Quiere que vea las cosas tal

como son. [...] El contraste entre ficción y realidad se ha invertido. La realidad misma es incierta y la novela dice la verdad (no toda la verdad). La verdad está en la ficción, o más bien, en la lectura de la ficción. La novela, los libros prohibidos, dicen cómo es lo real. Se trataría, entonces, de percibir una tensión entre Estado y novela e incluso entre lectura y verdad estatal”; *cfr.* p. 150: “Algunos han hecho de la creencia en la ficción la clave del funcionamiento de lo real. Con esto se abre, por supuesto, un complejo problema que tiene un peso decisivo en la política: basta llevar la suspensión de la incredulidad implícita en la novela al mundo social para que irrumpen todas las fantasías amenazadoras. Las ficciones de la política actúan sobre la tensión nunca explicitada entre lo verdadero y lo ilusorio”.

33. Ricardo Piglia, *Crítica y ficción*, pp. 43 y 101: “hay una red de ficciones que constituyen el fundamento mismo de la sociedad, y la literatura, la ficción en su sentido restringido, trabaja esos relatos sociales, los reconstruye, les da forma”.

34. Ricardo Piglia, *op. cit.*, p. 49; *cfr.* 63, 98, 110 y 122.

35. *Cfr.* Ricardo Piglia, *El último lector*, p. 15: “Un mapa —dijo— es una síntesis de la realidad, un espejo que nos guía en la confusión de la vida. Hay que saber leer entre líneas para encontrar el camino. Fijese. Si uno estudia el mapa del lugar donde vive, primero tiene que encontrar el sitio donde está al mirar el mapa. Aquí, por ejemplo, está mi casa. Ésta es la calle Puan, ésta es la avenida Rivadavia. Usted ahora está aquí. —Hizo una cruz—. Es éste. —Sonrió”. *Cfr.* Piglia, *Crítica y ficción*, p. 47.

36. Ricardo Piglia, *El último lector*, p. 57; *cfr.* p. 13.

37. *Cfr.* Piglia, *op. cit.*, p. 29: “al final el mundo es invadido por Tlön, la realidad se disuelve y se altera”.

38. Ricardo Piglia, *Crítica y ficción*, pp. 131 y 129. Claro que Piglia no negligencia la resistencia de lo real, o su opacidad, como diría Saer (Piglia, *Respiración artificial*, p. 33); sólo no es tan idealista como pensar que todo lo material agota la realidad.

39. Ricardo Piglia cita a Macedonio Fernández. A Macedonio, que dice: “Emancipémonos de los imposibles, de todo lo que buscamos y creemos a veces que no hay, y, peor aún, que no puede haber. Nada entonces debe detenernos en la busca de la solución plena, sin restricciones, ni resabios irreductibles” (citado en: Piglia, *Crítica y ficción*, p. 131; *cfr.* p. 102 y 145). Es sólo en este sentido que se justifica la referencia al fundamento utópico o revolucionario de la literatura: “La literatura se construye sobre las ruinas de la realidad” y de algún modo “todas las novelas transcurren en el futuro” (Piglia, *Crítica y ficción*, pp. 134 y 108).

40. Ricardo Piglia, *Crítica y ficción*, p. 14.

41. Ricardo Piglia, *El último lector*, p. 143; *cfr.* p. 148.

42. En efecto, si en los años 60 y 70 Vargas Llosa se reclama fundamentalmente de Sartre (uno de sus amigos lo apodaba “el *sartrecillo* valiente”), en la década del 80 conoce en Washington la ideología liberal de Friedrich Hayek, en un giro que difícil de explicar (al respecto, vale la pena leer su autobiografía, *El pez en el agua*, como el

intento (fallido) del propio Vargas Llosa en darle a su evolución política una cierta consistencia).

43. Mario Vargas Llosa, "La literatura es fuego", citado en: Raymond Williams, "Literatura y política: las coordenadas de la escritura de Vargas Llosa", en: Vargas Llosa, *Literatura y política*, Madrid, FCE-España, 2003.

44. Mario Vargas Llosa, *Literatura y política*, *op. cit.*, p. 46: "tenemos la obligación, a la hora que nos sentamos frente a la página en blanco y tomamos una pluma, de ser responsables, de saber que aquel acto que iniciamos [...] va a tener consecuencias y que éstas van a recaer sobre nosotros desde el punto de vista moral y social, y ya que es así, tenemos la obligación de comprometernos".

45. Mario Vargas Llosa, *Literatura y política*, pp. 47-48.

46. *Cfr.* Mario Vargas Llosa, *Literatura y política*, p. 50: "yo tengo el convencimiento de que, si la literatura sólo es eso y sólo propone eso, está condenada a empobrecerse e incluso a desaparecer [...]. Lo cual no tiene por qué ser ofensivo para la literatura que hacen muchos escritores: juegan, se divierten y pretenden entretener a los demás. A veces se puede hacer con inmenso talento, con brillo y originalidad y, desde luego, es perfectamente legítimo y respetable".

47. Mario Vargas Llosa, *Literatura y política*, pp. 62-63; *cfr.* pp. pp. 57 y 52: "La ficción que crea la novela tiene que ver con lo social, con la colectividad, no con el individuo sino con la ciudad [...] es indudable que una buena obra literaria [...] algún efecto debe tener en esa realidad tan dolorosa, tan lastimada, que es la realidad social prácticamente en todas las sociedades".

48. Mario Vargas Llosa, *Literatura y política*, p. 55; *cfr.* p. 54: "El mundo de la literatura y del arte es el mundo de la perfección, aquél donde la belleza, que es lo que en última instancia le da su independencia, su verdad, su autenticidad, nos enfrenta a lo acabado, a lo absolutamente abarcable con el conocimiento, con la conciencia y, además, lo hace con una visión esférica que nosotros jamás llegamos a tener".

49. *Cfr.* Mario Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras*, Buenos Aires, Alfaguara, 2002, p. 13. *Cfr.* Vargas Llosa, *Literatura y política*, p. 22: "La ficción es un sucedáneo transitorio de la vida. El regreso a la realidad es siempre un empobrecimiento brutal: la comprobación de que somos menos de lo que soñamos".

50. Mario Vargas Llosa, *Literatura y política*, p. 55. *Cfr.* Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras*, p. 393-395.

51. *Cfr.* Mario Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras*, p. 16: "En el embrión de toda novela bulle una inconformidad, late un deseo insatisfecho"; *cfr.* p. 387: "No se escriben novelas para contar la vida sino para transformarla, añadiéndole algo"; *cfr.* p. 17: "la ficción no existe para investigar en un área determinada de la experiencia, sino para enriquecer imaginariamente la vida, la de todos, aquella vida que no puede ser desmembrada, desarticulada, reducida a esquemas o fórmulas, sin desaparecer". *Cfr.* Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras*, p. 384 y 400: "estoy convencido de que una sociedad

sin literatura, o en la que la literatura ha sido relegada, como ciertos vicios inconfesables, a los márgenes de la vida social y convertida poco menos que en un culto sectario, está condenada a barbarizarse espiritualmente y a comprometer su libertad [...]. Incivil, bárbaro, huérfano de sensibilidad y torpe de habla, ignorante y ventral, negado para la pasión y el erotismo, el mundo sin literatura de esta pesadilla que trato de delinear tendría, como rasgo principal, el conformismo, el sometimiento generalizado de los seres humanos a lo establecido”. De esta potencia, darían cuenta, en efecto, y antes que nada, las prohibiciones que han recaído históricamente sobre la ficción. Ejemplo: “Los inquisidores españoles entendieron el peligro. Vivir las vidas que uno no vive es fuente de ansiedad, un desajuste con la existencia que puede tornarse rebeldía, actitud indócil frente a lo establecido. Es comprensible, por ello, que los regímenes que aspiran a controlar totalmente la vida, desconfíen de las ficciones y las sometan a censuras. Salir de sí mismo, ser otro, aunque sea ilusoriamente, es una manera de ser menos esclavo y de experimentar los riesgos de la libertad”. Los inquisidores españoles, por ejemplo, prohibieron que se publicaran o importaran novelas en las colonias hispanoamericanas con el argumento de que esos libros disparatados y absurdos —es decir, mentirosos— podían ser perjudiciales para la salud espiritual de los indios. Por esta razón, los hispanoamericanos sólo leyeron ficciones de contrabando durante trescientos años y la primera novela que, con tal nombre, se publicó en América española apareció sólo después de la independencia (en México, en 1816). Al prohibir no unas obras determinadas sino un género literario en abstracto, el Santo Oficio estableció algo que a sus ojos era una ley sin excepciones: que las novelas siempre mienten, que todas ellas ofrecen una visión falaz de la vida. Hace años escribí un trabajo ridiculizando a esos arbitrarios, capaces de una generalización semejante. Ahora pienso que los inquisidores españoles fueron acaso los primeros en entender —antes que los críticos y que los propios novelistas— la naturaleza de la ficción y sus propensiones sediciosas” (Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras*, pp. 15-16).

52. Mario Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras*, p. 147; *cfr.* p. 398: “Como las de Cervantes y Flaubert, las invenciones de todos los grandes creadores literarios, a la vez que nos arrebatan a nuestra cárcel realista y nos llevan y traen por mundos de fantasía, nos abren los ojos sobre aspectos desconocidos y secretos de nuestra condición, y nos equipan para explorar y entender mejor los abismos de lo humano”.

53. Mario Vargas Llosa, *Literatura y política*, p. 87.

54. La trabajada poética de Vargas Llosa, en todo caso, no dejará de matizar todas estas perspectivas abiertas, según un imperativo de prudencia crítica, que yendo contra los fantasmas del poder (Vargas Llosa es en esto un liberal) pone freno a las ilusiones de una resistencia puramente intelectual (izquierda ingenua): “llamar sediciosa a la literatura porque las bellas ficciones desarrollan en los lectores una conciencia alerta respecto de las imperfecciones del mundo real no significa, claro está, como creen las iglesias y los gobiernos que establecen censuras para atenuar o anular su carga subversiva, que los

textos literarios provoquen inmediatas conmociones sociales o aceleren las revoluciones [...] La política se mide primordialmente por sus resultados prácticos; la literatura no, porque aunque los que leemos y gozamos leyendo estamos seguros de que toda obra literaria tiene consecuencias concretas en nuestra existencia, no podemos demostrarlo; no hay manera de probar que *El Quijote* o *La comedia humana* o *La guerra y la paz* hayan contribuido de una manera mensurable, específica, a mejorar la vida de los seres humanos” (Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras*, pp. 394-395 y Vargas Llosa, *Literatura y política*, p. 43). En *La verdad de las mentiras*, Vargas Llosa agrega: “Entramos aquí en un terreno resbaladizo, subjetivo, en el que conviene moverse con prudencia. Los efectos socio-políticos de un poema, de un drama o de una novela son inverificables porque ellos no se dan casi nunca de manera colectiva, sino individual, lo que quiere decir que varían enormemente de una a otra persona” (p. 395).

55. Cfr. Georges Bataille, *La literatura y el mal*, traducción de José Vila Selma, Madrid, Taurus, 1959, p. 43: “La literatura no puede asumir la tarea de ordenar la necesidad colectiva. No le interesa concluir: “lo que yo he dicho nos compromete al respeto fundamental de las leyes de la ciudad”; o como hace el cristianismo: “lo que yo he dicho (la tragedia del Evangelio) nos compromete en el camino del Bien” (es decir, de hecho, en el de la razón). La literatura representa incluso, lo mismo que la transgresión de la ley moral, un peligro”.

56. Juan José Saer, *Trabajos*, op. cit., p. 187.

57. Cfr. Rafael Cipollini, *Manifiestos argentinos. Políticas de lo visual 1900-2000*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, p. 30: “El arte genera sus propias políticas en tanto indaga la novedad de otras necesidades. El arte no necesariamente es un producto social, sino que, no sólo posee un objeto autónomo, inspirado en la libertad esencial del individuo, en sus sueños, pensamientos, percepciones y emociones no legisladas de antemano por orden alguno, sino que también en muchas oportunidades ha sido el mismo arte el que se adelantó, en su red de visiones y procesos, a síntomas que disciplinas como la sociología, la antropología, incluso la filosofía y la historia leyeron en absoluto destiempo. He ahí su capacidad de vanguardia”.

58. Oscar Conde, “Poética”, en Oscar Conde, *Cáncer de conciencia*, Buenos Aires, Carpe noctem, 2007, p. 25.

Fecha de recepción del artículo: 21 de enero de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 4 de marzo de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 18 de marzo de 2009

ARTE Y UTOPIÍA EN *LA TOMA* *DE LA PALABRA*

María del Carmen Martínez Genis
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En mayo último, se tomó la palabra como se tomó la Bastilla en 1789. La plaza fuerte ocupada es un conocimiento conservado por los dispensadores de la cultura y destinado a mantener la integración o el encierro de los trabajadores, estudiantes y obreros, en un sistema que les fija el funcionamiento. De la toma de la Bastilla a la toma de la Sorbona, entre estos dos símbolos, una diferencia esencial caracteriza el acontecimiento del 13 de mayo de 1968: hoy es la palabra prisionera la que se ha liberado.

Michel de Certeau



Fotografía tomada de *La noche de Tlatelolco*.

En 1968, hace poco más de 40 años, el mundo fue testigo de grandes movilizaciones impulsadas principalmente por jóvenes que exigían ser tomados en cuenta como personas con la madurez y la capacidad suficientes para opinar acerca del futuro que querían para ellos y sus hijos, jóvenes llenos de utopía que vislumbraban la posibilidad de construir un mundo mejor y que decidieron salir a las calles a luchar por aquello que soñaban.

Los jóvenes participantes de las movilizaciones en 1968, tanto en México como en Francia y otros países, vislumbraban la posibilidad de un mundo mejor, más humano, más abierto, más democráti-

co, con mayores posibilidades de participación, con mayor libertad para ejercer sus potencialidades intelectuales, sociales y sexuales. Para Michel de Certeau, en 1968 se “tomó la palabra” que hasta entonces “había estado prisionera”.¹

Y fueron ellos, los jóvenes, quienes salieron a las calles a tomar la palabra, a decir “aquí estamos, no somos objetos, somos seres pensantes y actuantes que no estamos dispuestos a continuar viviendo en esta total ausencia de libertades”. Y hablaron, discutieron, se organizaron y dieron ejemplo de democracia en la toma de decisiones. Y llenaron las calles de entusiasmo, cartel, *performance*, teatro y poesía. Y tuvieron que vencer el miedo. Y tomaron el Zócalo cuando hacerlo era un acto prohibido y penado. Y se enfrentaron, incluso, cuando no les quedó otra salida, en condiciones completamente desiguales contra policías, granaderos y militares perfectamente armados.

La toma de la palabra. Hablar, discutir, convencer, reconocer. Un signo de madurez. El gran logro de los hechos de 1968, es que comenzamos a madurar como sociedad, comenzamos a hablar para reconocer nuestras similitudes y nuestras diferencias, comenzamos a tener conciencia de que independientemente de doctrinas e ideologías, somos un mundo plural, diverso, que debe su riqueza a esa gran diversidad.

La conciencia que se manifestó en las grandes movilizaciones sociales de 1968 en México y el mundo, tuvo su reflejo en diferentes ámbitos de la vida social, política y cultural. El arte no podía ser la excepción. La toma de la palabra se extendió a las formas específicas del arte para adoptar el modo de poesía, de canto, de mural, de manta, de graffiti, de *performance*, de cartel, de pintura, de escultura, de pinta, de gráfica colectiva. De Arte en Resistencia en toda la extensión de su significado.

La palabra hecha gráfica colectiva

Cinco imágenes anónimas de las muchas que circularon a partir de la segunda mitad del año 1968 en la Ciudad de México, nos dan cuenta de los acontecimientos que se suscitaban en esas fechas en nuestro país. En las cinco aparece la leyenda “México 68”, que formaba parte del logotipo empleado para anunciar los XIX Juegos Olímpicos que en ese año tendrían su sede en México.

En cada una de ellas, delante del logo aparecen pequeñas pero significativas representaciones de la violencia que el Estado estaba empleando para reprimir las movilizaciones que desde el mes de julio de ese año venían realizando los jóvenes estudiantes como protesta, entre otras cosas, por el autoritarismo y la falta de libertades que se padecían en todos los ámbitos de la vida.

Los personajes que aparecen en cada una de estas imágenes, además del logo ya mencionado son: En la primera, un granadero² con arma calada que atraviesa con su bayoneta a un joven con un cartel en la mano. En la segunda se ve la paloma de la paz —que también formaba parte de los carteles promocionales de los Juegos Olímpicos— sacrificada en nombre de ellos mediante un puñal que la atraviesa y que en su punta derrama sangre. En la tercera otro miembro de las fuerzas armadas con aspecto bestial. En la cuarta el perfil de un gorila con casco, con el que se identifica a los miembros del cuerpo de granaderos. En la última, el perfil del mismo gorila que deviene en el perfil de Gustavo Díaz Ordaz, presidente de la República en ese momento y por lo tanto, considerado el responsable intelectual de la represión. Imágenes todas cargadas de significado.

La importancia estética de estas obras que vemos en un pequeño formato horizontal, radica no solamente en su capacidad de transmitir un mensaje tan impactante con tan pocos elementos compositivos, sino en la capacidad que tuvieron sus creadores de retomar los símbolos de un evento de importancia mundial como son las Olimpiadas —cuyo significado principal es la unidad de los pueblos en la paz— para subvertir los códigos y denunciar la total falta de libertad de expresión, el autoritarismo, la cerrazón de las autoridades gubernamentales y la represión de que fueron objeto los jóvenes involucrados.

Pero ¿Qué estaba sucediendo en 1968 en México y el mundo? ¿Qué fue lo que dio lugar a la aparición de estas y otras obras gráficas igualmente significativas? Veamos.



Foto tomada de *La gráfica del 68*.

En la década de los sesenta, el mundo hegemónico se encontraba dividido en dos grandes bloques ideológicos: el bloque capitalista y el bloque socialista, enfrentados en una permanente “guerra fría” que involucraba a una gran cantidad de países en el mundo. En ambos bloques, el autoritarismo y la falta de libertades se manifestaban por igual en todos los ámbitos de la vida. En ambos casos, existía un absoluto control de la vida cotidiana por parte de las estructuras de poder, lo que generaba entre la población, sobre todo entre los jóvenes, una situación de descontento.

Por otro lado, lejos de las metrópolis, en las antiguas colonias europeas, algo estaba sucediendo. La pequeña isla de Cuba se había librado de la dictadura de Fulgencio Batista e iniciaba un camino independiente y prometedor; mientras que Vietnam estaba demostrando con su resistencia que era posible humillar y aún derrotar al poderoso ejército norteamericano. En ambos casos, se podía vislumbrar al pequeño David triunfando sobre Goliat. Hacia finales de la década, los ejemplos de estas dos pequeñas-grandes naciones, se habían extendido por el mundo gracias a los medios masivos de comunicación.

Esto sumado a la difusión de las ideas de los intelectuales críticos que tanto en los países del primer mundo como en los países subdesarrollados, se pronunciaban en contra del orden imperante y a favor de la creación de posibilidades diferentes de relación no sólo entre las naciones sino también entre los individuos.

En México por ejemplo, en el círculo de estudiantes progresistas, se leía a José Revueltas, intelectual, novelista, activista y teórico político marxista. Miembro crítico del Partido Comunista que fue varias veces encarcelado por sus ideas y su práctica políticas. Adolfo Sánchez Vázquez afirma “Para Revueltas el arte — unto con el partido— constituye la ‘conciencia organizada’, pero con esta particularidad: que la del artista es superior a la del político. Y ello es así porque el arte por el campo más extenso que abarca y el área más amplia que ocupa en la sociedad y la historia ‘logra un área de influencia y de desarrollo mucho más importante que la simple política, que la simple economía, que la simple sociedad’ [...] no se puede dejar de admitir con Revueltas el elevado papel del arte en el proceso de desenajenación del hombre tanto en el presente como en el futuro”.³

Revueltas no sólo libró una lucha constante contra la falta de libertades del sistema capitalista que él combatía, sino que en muchos momentos criticó los dogmas del Socialismo real y enfrentó a la dirigencia del Partido Comunista

Mexicano, expresando sus desacuerdos con él. En 1968 Revueltas fue recluido en la Penitenciaría por su decidida participación en el movimiento estudiantil. Otro personaje que ejerció gran influencia entre los jóvenes estudiantes fue Eli de Gortari (1918-1991), filósofo, profesor de filosofía en varias universidades del país. Rector de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, cargo del que fue destituido por sus ideas. Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Marxista, miembro también del Partido Comunista; cuya participación abierta en el movimiento estudiantil de 1968, lo llevó a ser encarcelado.

De igual forma, en Francia se recibía la influencia de importantes intelectuales como André Malraux, arqueólogo, novelista, teórico de arte, activista político y funcionario gubernamental que en su juventud se unió a la lucha de los indochinos contra la colonización francesa. O la del filósofo Jean Paul Sartre, importante figura del existencialismo, dramaturgo, novelista y periodista político cuyas ideas acerca de la elección como algo fundamental e ineludible en la existencia humana, fueron cardinales en el movimiento estudiantil de Francia. También las ideas de Simone de Beauvoir, intelectual y novelista, cuya vida y obra son tan importantes para el desarrollo del movimiento feminista mundial.

No hay que olvidar, además, la difusión de los ideales de luchadores sociales y revolucionarios que eran o habían sido en un pasado muy reciente, protagonistas de movimientos que acaparaban la atención mundial por su decisión de cambiar las condiciones de vida de las clases marginadas y de los pueblos del tercer mundo. En cuanto a los luchadores sociales, podemos hablar de Martin Luther King quien encabezó la lucha pacífica por los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos y que había sido asesinado el 4 de abril de 1968 en *Memphis, Tennessee*.

O las ideas y el ejemplo de revolucionarios como Ernesto *Ché* Guevara, figura importantísima de la Revolución cubana, asesinado el 8 de octubre de 1967 en Bolivia⁴, que se convirtió en un ícono y un ejemplo para los jóvenes en todo el mundo.



Foto: archivo del Grupo Mira.

O el ejemplo de Ho Chi-Minh máximo dirigente de la guerra anticolonialista que el pueblo de Vietnam había librado primero contra Francia y posteriormente contra Japón y que en esos momentos enfrentaba una guerra completamente desigual contra la intervención estadounidense.

Todas estas ideas y experiencias que mencionamos calaban muy profundamente en las conciencias, y eran principalmente los jóvenes con o sin filiación política los que más fuertemente recibían el mensaje. Aún era posible soñar. Aún era posible la utopía. “Seamos realistas, exijamos lo imposible”, fue uno de los memorables *graffitis* que por decenas aparecieron en los muros de la Universidad de La Sorbona y de la ciudad de París durante aquel también memorable mayo de 68.

Las movilizaciones estudiantiles de 1968 sacudieron a países de casi todos los continentes y participaron diversos sectores de la sociedad. Es ese el rasgo que hace tan peculiar este momento. Se trata de un movimiento mundial, un movimiento global cuando el término globalización no era aún nada común.

En el Continente Europeo, las movilizaciones de Alemania, son organizadas por la *Liga de Estudiantes Socialistas* (SDS), presidida por Rudi Dutchke; la que además tiene filiales en los países vecinos. En Francia, Daniel Conh-Bendit, una de las cabezas más visibles de la revolución de mayo, se formó con el SDS. En Italia, fueron los *Comités de Acción estudiantiles y obrero-estudiantiles* quienes encabezaron el movimiento en 1967, que inicia en la Universidad de Turín y se propaga a 27 Universidades más. De igual manera, la efervescencia política alcanza a Bélgica, Inglaterra y Checoslovaquia.

En el Continente Asiático, los jóvenes *zengakuren*, izquierda radical del Partido Socialista Japonés, confrontan a la policía y se enfrentan con garrotes a los soldados de las bases norteamericanas.

En el Continente Americano, la rebeldía llega hasta las propias entrañas del monstruo, el *Free Speech Movement* inicia tomando el campus de Berkeley, continúa con la ocupación y defensa de la Universidad de Columbia; y culmina en la conformación de la organización *Estudiantes por una Sociedad Democrática*, el SDS norteamericano. En Latinoamérica, las movilizaciones estudiantiles y populares llegan a Argentina, Brasil y Uruguay; además de México.

Si bien en cada país las movilizaciones adquirieron características propias y por ello también tuvieron desenlaces particulares, en todas ellas el denomina-

dor común fue el hecho de haber sido iniciadas e impulsadas por jóvenes, principalmente estudiantes de niveles medio y superior. Los jóvenes se rebelaban contra el *statu quo* imperante. Se rebelaban contra el autoritarismo en todas sus expresiones, como lo expresa Adolfo Sánchez Vázquez “[E]l cuestionamiento de la autoridad política se extiende a otras formas de autoridad que se dan no sólo en las relaciones entre el Estado y la sociedad, sino también en el seno de la sociedad misma: relaciones en la familia, entre los sexos, en la docencia, entre generaciones. En todas ellas, el poder, o micro poder autoritario es impugnado”.⁵

Es ese autoritarismo el que se ve cuestionado mediante las imágenes arriba descritas y muchas más que circularon durante esos escasos tres meses en los que los jóvenes protagonizaron un movimiento creciente para reclamar más espacios de participación. En uno de los carteles producidos se puede leer: “Incorporación del joven de 18 años a la vida política del país”. Una frase que en el contexto, relacionándola con la rabiosa represión de que eran objeto por parte de los granaderos sin importar su edad, resulta de una cruel ironía.

La utopía parte siempre de una crítica a la realidad para apuntar una propuesta de cambio que se proyecta al futuro, es en el futuro donde la utopía podrá tener concreción.

El movimiento estudiantil en México no fue un producto importado, ningún movimiento podría ser una réplica fiel de lo que acontece en lugares lejanos aún cuando se compartan experiencias. Así se refleja en un fragmento (citado por Elena Poniatowska) de la carta del Profr. M. Mayagoitia al diario *Le Monde*, del 7 de octubre de 1968:

Se trata de un conflicto muy distinto al de mayo en Francia, En México no hubo prácticamente reivindicaciones escolares o académicas; sólo peticiones políticas; liberación de presos políticos, disolución del cuerpo de granaderos, destitución del alcalde de la ciudad (sic), del jefe de la seguridad [...] ¿Puede hablarse de sólidas tradiciones democráticas cuando de hecho no hay más que un partido político? ¿Cuándo en las cámaras no se admiten candidatos de otro partido o sólo se aceptan algunos para dar la engañosa apariencia de una oposición?⁶



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

Estas reivindicaciones políticas que abarcaban las demandas no solamente del sector estudiantil sino del resto de la población, se ven reflejadas en los carteles que por decenas se distribuyeron por la ciudad. Imágenes y textos llenos de ironía que develan la incapacidad del gobierno para dialogar, como este realizado con plantilla en donde se reproduce la escena de un joven sometido por dos granaderos que lo golpean, en la parte baja se lee la frase: “Año de la lucha democrática.” La plantilla fue una técnica que por su facilidad de reproducción, fue muy utilizada en el Movimiento.



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

O este otro con la leyenda “¡Libertad a los presos políticos!”, que fue otra de las demandas del movimiento, en donde aparece el rostro de Demetrio Vallejo, líder ferrocarrilero que tenía 14 años encarcelado y que se convirtió en una figura emblemática.

En relación a esta misma demanda, podemos encontrar decenas de ejemplos de los que reproducimos algunos. En varios de ellos se entremezclan las imágenes con las frases que refuerzan el mensaje.

Aunque se puede suponer que los dirigentes y muchos de los activistas del movimiento estudiantil en México estaban bien informados de lo que estaba sucediendo en Francia y otros países, la dinámica que aquí adquirió la movilización, respondió a las condiciones sociales, económicas y políticas concretas que se vivían en el país.

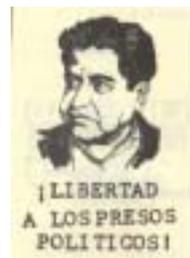


Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

Por otro lado, aunque aparentemente el movimiento se inicia con un hecho intrascendente (un viejo problema de rivalidad entre estudiantes de las Vocacionales 2 y 5 del Instituto Politécnico Nacional (IPN) con los estudiantes de la Preparatoria particular Isaac Ochotorena, quienes a consecuencia de un partido de fútbol, protagonizaron una pelea que fue fuertemente reprimida por los granaderos (que, incluso, irrumpieron en las instalaciones de las Vocacionales), la torpeza y sobre todo la fuerte represión gubernamental, aunada a su incapacidad por ofrecer una salida política al conflicto, hace que la

indignación vaya creciendo entre los jóvenes y el movimiento se vaya radicalizando.

La radicalización del movimiento como consecuencia de la represión de que fue objeto, se ve reflejada en el desarrollo de la gráfica que va haciendo eco de las demandas que se van sumando, como este grabado en el que se puede observar la exigencia de la desaparición del cuerpo de granaderos a los que los artistas anónimos identifican con el perfil de un gorila al que le colocan el casco característico de este cuerpo policial.

Y es que tanto entre los jóvenes como entre los trabajadores y en la población en general, existía ya un fuerte sentimiento de rechazo por las políticas sistemáticamente represivas ejercidas por el Estado, no sólo durante el gobierno de Díaz Ordaz sino desde mucho antes.

Por ejemplo, durante los sexenios de Adolfo Ruiz Cortines y de Adolfo López Mateos (cuando el propio Díaz Ordaz era Secretario de Gobernación), se había reprimido fuertemente a los movimientos de trabajadores y campesinos. Ejemplo de ello son: la represión al movimiento magisterial (1956-1960), al movimiento ferrocarrilero (1958-1959) y el asesinato de Rubén Jaramillo y su familia (1962). Con Díaz Ordaz ya en la presidencia se dio el aplastamiento del movimiento de los médicos (1965) y la ocupación militar de la Universidad nicolaita (1966) así como de la Universidad de Sonora (1967).⁷

Mediante un análisis cuidadoso de la gráfica que por centenas se produjo durante el tiempo que duraron las movilizaciones, se puede conocer el derrotero que fue siguiendo el movimiento pues en los talleres de artes plásticas se trabajaba para trasladar las demandas a la imagen visual, creando así un debate iconográfico para contrarrestar la propaganda oficial.

Así como afirmábamos que las tácticas empleadas por los jóvenes, fueron diferentes en México y en Francia; de igual manera, las empleadas por los



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

artistas en un país o en otro, tuvieron características propias. En México, en la efervescencia del movimiento estudiantil los profesores y estudiantes de arte, tanto de la Escuela Nacional de Artes Plásticas como de La Escuela Nacional de Pintura y Escultura La Esmeralda, continuando con su tradición de lucha y participación en movimientos sociales y recogiendo la herencia de Taller de Gráfica Popular (TGP) se

dieron a la tarea de participar de la nueva Utopía a través de su producción plástica.

La palabra tomó los talleres que permanecieron trabajando día y noche para que a la mañana siguiente los carteles producidos se distribuyeran en las paredes de calles, escuelas, fábricas, mercados y autobuses; llevando a la población sus mensajes de dignidad y resistencia. Se pueden ver imágenes de la gente en las calles portando los carteles producidos, como esta en la que un ciclista porta el cartel de Vallejo en alguna de las múltiples movilizaciones.

Aprovechando la posibilidad de reproducción múltiple que brindan las técnicas de grabado como la xilografía, la linoleografía, la litografía y la serigrafía; cientos de carteles de diverso tipo, tamaño, técnica y calidad; fueron distribuidos por la ciudad. Carteles dotados de significado, en este caso el mensaje político. En algunos casos, la producción gráfica, además de cumplir con el cometido de llevar el mensaje, también cubre con las expectativas de un público más crítico y exigente en el terreno estético.

Todos ellos recurren a la figuración de diversa índole, desde un marcado realismo, hasta la interpretación más libre y la caricaturización. Su impresión en blanco y negro les imprime mayor fuerza expresiva. El *Grupo Mira*, diseñó



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

y editó un libro titulado *La gráfica del 68*, en el que realiza una recopilación del material gráfico que pudo rescatar y en donde afirma que:

La importancia de la producción gráfica del movimiento radica en su carácter testimonial y en las particulares condiciones en que se realizó: sin otras intenciones que la de responder a las necesidades inmediatas de propagandización, romper el cerco de mentiras y deformaciones, en el que se envuelve a la sociedad por medio de vastos aparatos de ideologización masiva, de difundir con imágenes la decisión de lucha y llamar a la participación; las brigadas de producción gráfica establecieron un importante precedente de trabajo colectivo. Para una de las acciones más significativas del movimiento estudiantil-popular, *la marcha silenciosa*, el edificio de la vieja “Academia de San Carlos”, se convirtió en un gran taller en el que alumnos, profesores, activistas del I.P.N., U.N.A.M., Normal, Chapingo y otras escuelas, trabajadores de imprenta, manuales y administrativos, trabajaron sin cesar —día y noche— para organizar y producir material suficiente, cientos de mantas, miles de pancartas, carteles y grabados cubrieron el acontecimiento. Durante el movimiento, la Escuela Nacional de Artes Plásticas se convirtió en un organismo vivo que supo asumir su responsabilidad social.⁸

El esfuerzo del *Grupo Mira* por recopilar la mayor cantidad posible de los materiales de propaganda que se produjeron durante el Movimiento del 68, es muy valioso; de otra manera, al ser un material producido con carácter momentáneo, se habría perdido la posibilidad de conocerlo hoy en día.

La mayor parte de la gráfica producida en los talleres de la Academia de San Carlos en 1968 es de origen anónimo aunque en casos excepcionales se conoce el nombre de los autores. Dentro de la gran cantidad de carteles producidos, podemos distinguir varios tipos de propuestas: una de minuciosa elaboración, excelente dibujo y técnica precisa que es herencia directa del estilo desarrollado por el TGP, cuyo ejemplo más claro es el grabado en linóleo de Adolfo Mexiac titulado “¡Libertad de expresión!” en el que se puede apreciar un rostro de rasgos autóctonos, cuya boca se encuentra sellada por una gruesa cadena y un candado, en la parte baja se puede observar



¡LIBERTAD
DE EXPRESIÓN!

MEXIAC

Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

el logotipo de los XIX Juegos Olímpicos. Un mensaje fuerte y directo que aún hoy día es utilizado con frecuencia durante las movilizaciones sociales.

O el anónimo de excelente factura, una impactante xilografía, realizada como a la *maniera negra*, en la que se aprecia la escena de un hombre tirado en el piso rodeado por soldados que lo golpean. La composición desborda al marco en la parte inferior, acercando los pies de los militares hacia el espectador y dotando a la imagen de mayor profundidad. En la parte superior se puede leer el fragmento de un escrito de Thomas Mann. La semipenumbra en que se mueven todos los personajes hace que el mensaje sea más intenso y más directo.

Por otro lado se encuentran diseños menos complejos, que responden a la premura del tiempo pero no por ello carentes de valor estético, con características que apuntan más hacia el cartel. Caricaturizados pero con un fuerte significado, como el muy conocido y reproducido, en el que se aprecia la mutación del perfil de Gustavo Díaz Ordaz, presidente en ese momento de México, hacia el perfil de un gorila con casco, símbolo del granadero. En la parte superior el mensaje político.



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

Además de la gráfica, se realizaron *performances*, *happenings* o Teatro de la calle, como comenta la actriz Margarita Isabel:

Nosotros decidimos recurrir a lo único que sabemos hacer: actuar. Dijimos “Vamos a tratar de hacerle comprender a la gente qué es el Movimiento, qué quieren los estudiantes, cuáles son los seis puntos, vamos a demostrar que no son vándalos ni salvajes”. ¿Cómo? Actuando [...] comenzábamos a hablar en voz alta, de modo que la gente nos oyera. [...] Por ejemplo yo llegaba a un puesto de periódicos y pedía un periódico y al instante llegaba también una señora muy *nice*, muy burguesa con sus aretitos, su collarito de perlititas, de esas que hacen su mercado cada quince días, y que no era sino otra compañera actriz. Ella tomaba un perió-

dico del estante y decía en voz alta, como tanta gente que comenta algo al comprar un periódico: —Estos estudiantes toda la vida haciendo nada más borlotes, miren nada más, y una que vive tan tranquila y tan pacíficamente en México sin meterse con nadie. A ver ¿qué es lo que quieren?— [...] Se empezaba a juntar la gente [...] muchas veces los espontáneos que intervinieron estaban mucho más politizados que nosotros y hacían una labor mucho más eficaz. Casi siempre todo el mundo acababa a favor mío y a “la catrina” le iba de la patada.⁹

La música también reflejó la inconformidad por los acontecimientos. En Estados Unidos Bob Dylan, Joan Báez y Pete Seeger, elevaban sus cantos como forma de protesta contra la guerra de Vietnam. En España el catalán Joan Manuel Serrat se negó a cantar en castellano su pieza *La la la* en el festival Eurovisión 68, Serrat junto con el cantautor valenciano Raimon, formaron en 1968 el movimiento artístico llamado *Els Setze Judges* (Los siete jueces), integrado por cantautores como el también catalán Luis Llac, traductor e intérprete del anarquista francés Georges Brassens. En México, la música de rock se volvió más crítica a partir de la masacre de Tlatelolco. La cantante Judith Reyes dedicó su talento a la difusión del Movimiento a través de su música .

La revista *Proceso* documenta un dato interesante del que hasta antes no se tenía noticia y es el de que a finales de septiembre de 1968, se formó el *Comité de Artistas e Intelectuales*, convocado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, cuyo director sería el escritor José Revueltas. El Comité se proponía tomar en sus manos la tarea de difundir las causas que originaron el movimiento y denunciar la política represiva del gobierno. *Proceso* Señala que se tiene información de algunos de los escritores participantes (Carlos Monsiváis y Juan García Ponce, quienes en esas fechas fueron entrevistados por la BBC de Londres), pero no de los artistas plásticos que se integraron al Comité en su momento.¹⁰ Es necesario señalar que dicho Comité nunca pudo entrar en función pues el 2 de octubre, el Estado decidió poner un sangriento fin a cualquier intento de organización independiente. José Revueltas fue encarcelado.

No es la intención de este trabajo realizar un recuento de los acontecimientos que sacudieron al mundo durante el año de 1968. Hechos que por lo



Foto: archivo Comité 68.

demás, ya han sido suficientemente estudiados desde diferentes campos y desde diferentes ángulos políticos a lo largo de estos más de 40 años.¹¹

Nos interesa, sin embargo, destacar varios aspectos de esta experiencia: a) fue un movimiento de jóvenes, con toda la energía, vitalidad, frescura e imaginación que la juventud puede aportar; b) su carácter mundial, en el sentido de que aunque con sus particularidades en cada caso, el movimiento abarcó tres continentes; c) la composición plural de los participantes, pues aunque en México no se pudo lograr el apoyo de la clase obrera debido en parte al gran control que el Estado ejercía sobre los trabajadores a través de las corporaciones oficiales como la Confederación de Trabajadores de México (CTM); en Francia por el contrario, los trabajadores apoyaron incluso mediante una huelga general que llegó a abarcar a cerca de nueve millones de trabajadores en diversas industrias de ese país; d) la clara rebelión contra todo tipo de autoritarismo: estatal, religioso, laboral, académico, familiar; e) la reivindicación de la moral y la ética como valores necesarios en las relaciones de todo tipo entre los individuos y; f) la decisión de romper el silencio, de salir a la calle venciendo los temores para exigir ser tomado en cuenta. Un deseo de dialogar con el otro, de hablar pero también de escuchar. Un deseo de transformar al mundo, con la certeza, que recalca Sánchez Vázquez, de que esto es algo no sólo posible sino deseable.

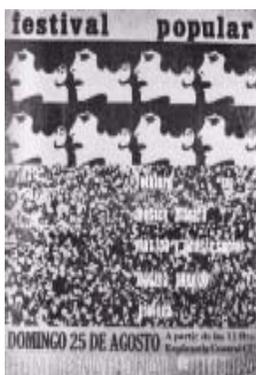


Foto: archivo Comité
68.

Para Michel de Certeau (1925-1986), la Revolución de mayo fue “una especie de fiesta ¿cual liberación no es una fiesta?”. La fiesta de la palabra, la celebración de quien por fin decide salir a la calle para expresarse, para decir existo, no soy un objeto. Afirma que en este sentido, la palabra tiene la forma de un rechazo, es en sí misma una protesta y al mismo tiempo una negación de las normas en nombre de las cuales se pretendiera censurarlo. Es finalmente un acto de autonomía, que precede a la propia inscripción de la autonomía en el programa de una reivindicación universitaria o sindicalista. Esa fiesta de la palabra, representa una opción de cambio no en la concepción de la cultura, sino en la experiencia mis-

ma de decidirse a hablar, a tomar la palabra. Una experiencia que, comenta, no se debe perder, que no se debe poner entre paréntesis.

No podemos permitir que se limite a ciertas mejoras en las estructuras docentes o en los salarios de los trabajadores (resultados ciertamente apreciables), mientras que al sumergirse de nuevo una experiencia más fundamental solo dejaría el rastro de una inmensa decepción. No, no podemos dejarnos distraer así de lo esencial. Para nosotros, es una tarea reconocer su alcance verdadero, explicar su sentido, descubrir sus efectos prácticos y teóricos.¹²

Después de aquel 2 de octubre, se desencadenó el caos dejando como saldo a cientos de muertos, cientos de desaparecidos y decenas de detenidos. La persecución que se desató en contra de cualquier persona sospechosa de “subversión”, alcanzó también a un buen número de intelectuales de izquierda, en una cacería de brujas interminable que provocó la frustración, el miedo y la inmovilidad durante varios años.

La toma de la palabra: México 1968

A continuación, resaltaremos algunos de los hechos más trascendentes ocurridos a lo largo de este movimiento, en donde se da cuenta de la decisión de los jóvenes estudiantes de hablar, de escuchar, de ser escuchados, de organizarse, de luchar contra el autoritarismo y falta de libertad, no sólo en el ámbito académico; de ejercer la democracia al interior de sus órganos de lucha; de su entrega a una causa que no sólo era de ellos sino que incluía a gran parte de la sociedad que sobrevivía bajo el mismo autoritarismo. Y por otro lado, el contraste. La cerrazón del Estado, el autoritarismo de sus funcionarios, el uso de la fuerza como único lenguaje, la estupidez llevada al extremo de utilizar al ejército para aniquilar lo más valioso de toda sociedad, sus jóvenes.



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

La toma de la palabra. En la ciudad de México, el viernes 26 de julio, miles de jóvenes marchan de la Ciudadela a la Plaza del Carillón, en el Casco de Santo Tomás; en protesta por las agresiones de los granaderos que el día 23, habían irrumpido en las instalaciones de las Vocacionales 2 y 5, golpeando no sólo a estudiantes, sino también a maestros y empleados con el pretexto de controlar los enfrentamientos entre estudiantes de estas dos vocacionales y alumnos de la escuela preparatoria particular Isaac Ochoterena.

La toma de la palabra. En Ciudad Universitaria, el 30 de julio, El Doctor Javier Barros Sierra, Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, izó la bandera a media asta, en señal de luto por la toma de las instalaciones Universitarias por parte de efectivos del ejército, en su breve discurso mencionó: “Hoy es un día de luto para la Universidad; la autonomía está amenazada gravemente. Quiero expresar que la Institución, a través de sus autoridades, maestros y estudiantes; manifiesta profunda pena por lo acontecido...”¹³.



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

La toma de la palabra. Miércoles 1^o de agosto. La Explanada de la Rectoría de la UNAM, comenzó a poblarse poco a poco de maestros y estudiantes. Para las doce del día, la multitud había cubierto las escalinatas y ocupaba el parque central conocido como Las Islas. Más de 20 mil asistentes al mitin de protesta por la presencia de las tropas en los planteles Universitarios ocupados apenas 36 horas antes. El primer orador fue el profesor Eduardo Blanquel, de la Facultad de Filosofía y Letras, quien dijo: “Hemos venido a pugnar porque en nuestro país se viva un auténtico régimen de Derecho. No se puede enseñar en las aulas esos principios si no se defiende como ahora, un derecho establecido”. Después habló el Director de la Facultad de Ciencias Políticas, Enrique González Pedrero, quien afirmó: “La autonomía universitaria no es un elemento aislado, porque está íntimamente ligado con las garantías que otorga nuestra Constitución. Por tanto, una violación a la autonomía, es una violación a la Constitución; y por ambas violaciones protestamos en este momento. En la Universidad se hace ciencia nacional, pero también, y de modo especial, se hace conciencia nacional”. Siguió el turno al Representante de la Unión de Profesores de la Escuela

Nacional Preparatoria, Hugo Fernández de Castro, quien dijo que: “Los maestros hemos decidido renunciar en masa, si el ejército continúa su ocupación de los edificios universitarios”. El momento más importante del mitin, fue cuando tocó el turno al Rector Barros Sierra, quien expresó lo siguiente: “Varios planteles de la UNAM han sido ocupados por el ejército. Durante casi 40 años, la autonomía de nuestra Institución, no se había visto tan seriamente amenazada como ahora. En ningún caso es admisible la intervención de gentes exteriores. Y por otra parte, el cabal ejercicio de la autonomía, requiere el respeto a los recintos universitarios. La educación requiere de la libertad, la libertad requiere de la educación”. Por su parte, el profesor Alberto Trueba Urbina, participante de la lucha por la Autonomía Universitaria, en 1929; afirmó: “La autonomía universitaria, no es solo gozar de la libertad en las aulas, sino la libertad de discutir este principio fuera de esas aulas; sobre todo, ayudar al hombre de la calle en un diálogo abierto. Nos oponemos ante los ultrajes del poder público, por ser éste el encargado de hacer respetar los principios que señalan nuestras leyes. Y cuando no lo hace, aquí está la juventud, para obligarlo a que cumpla”.¹⁴

La toma de la palabra: El Rector Barros Sierra encabezando la marcha del miércoles 1º de agosto que reunió por primera vez en la historia, a estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), del Instituto Politécnico Nacional (IPN), de la Universidad Autónoma de Chapingo y de la Normal Superior. Más de cien mil personas marchando, más de cien mil voces elevadas en protesta contra la represión... Y desde las ventanas de los edificios, la expresión de simpatía de los vecinos hacia los manifestantes, a quienes saludaban con confeti, como en un día de fiesta. Y los estudiantes dando un ejemplo de cordura al decidir regresar a C. U. para evadir el encuentro con elementos del ejército que se encontraban apostados en las calles aledañas, muchos de ellos con bayoneta calada, y con decenas de vehículos militares y tanques con ametralladoras.

La toma de la palabra: El 2 de agosto, los estudiantes constituyen el Consejo Nacional de Huelga (CNH), órgano colegiado de dirección del movimiento; formado por delegados electos en asamblea de cada una de las escuelas en huelga. Cada escuela tenía derecho a un voto y las decisiones en el seno del consejo se tomaban por mayoría simple de votos.



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

Los profesores de la UNAM y del IPN, comienzan a organizarse en Comités de Huelga que más tarde se constituirían en la Coalición de Maestros de Enseñanza Media y Superior del País Pro-Libertades Democráticas.

La toma de la palabra: El Pliego Petitorio, presentado por el CNH el 4 de agosto, muestra la madurez que para entonces, tenía el movimiento.

Sus demandas son profundamente políticas y rebasan en mucho, el ámbito académico:

- 1.- Libertad a los presos políticos.
- 2.- Destitución de los generales Luis Cueto Ramírez y Raúl Mendiola, así como también el teniente coronel Armando Frías.
- 3.- Extinción del Cuerpo de Granaderos, instrumento directo en la represión y no creación de cuerpos semejantes.
- 4.- Derogación del artículo 145 y 145 bis, del Código penal federal (delito de Disolución Social) instrumentos jurídicos de la agresión.
- 5.- Indemnización a las familias de los muertos y los heridos que fueron víctimas de la agresión desde el viernes 26 de julio en adelante.
- 6.- Deslindamiento de responsabilidades de los actos de represión y vandalismo por parte de las autoridades a través de policía, granaderos y ejército. (El día, 4 de agosto de 1968).

La toma de la palabra Miles de estudiantes acompañados por profesores, inundan los barrios, las calles, los cines, los cafés, los mercados, los autobuses, las oficinas públicas; para llevar su palabra y su verdad, para explicar a la sociedad las razones de su movimiento. En este diálogo con la sociedad, se da el aprendizaje mutuo, el conocimiento del otro, de sus motivaciones, deseos, preocupaciones y luchas.

La respuesta. De nuevo la violencia de los granaderos, que además de golpear a estudiantes y cuantas personas estuvieran en las calles; desató la persecución en contra de los militantes de izquierda, generando nuevas protestas y movilizaciones que se



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

prolongaron por varios días. El 29 de julio, incapaz de dialogar, el gobierno, tomó la determinación de que los planteles de las Preparatorias y Vocacionales del Centro de la ciudad, fueran tomados por efectivos del ejército, quienes con bazookas, derribaron las puertas de las Preparatorias 1 y 3. ¿El saldo? Más de mil detenidos y 400 heridos hospitalizados. “La enfermería del plantel, estaba tinta en sangre. Paredes, pisos, techo, mobiliario, puertas y ventanas fueron mudos testigos de los sangrientos hechos que culminaron con la intervención del instituto armado.”¹⁵ El Secretario de la Defensa Marcelino García Barragán, declaró que en las acciones militares intervinieron 3 batallones de la Brigada de Infantería, 1 batallón de Transmisiones, 2 batallones de la Guarnición de la Plaza, 1 batallón de Guardias Presidenciales, y uno más de paracaidistas. ¡Ocho Batallones! ¿Unos 2,500 soldados perfectamente armados, además de la policía y agentes secretos; fueron necesarios para detener a mil preparatorianos?

La respuesta: El Secretario de Gobernación, Luis Echeverría Álvarez; el Regente capitalino, Alfonso Corona del Rosal, y los Procuradores Generales de la República y del Distrito Federal; Julio Sánchez Vargas y Gilberto Suárez Torres respectivamente, en Conferencia de Prensa el día 30, justificaron las acciones del ejército, diciendo que “Las medidas adoptadas son para preservar la autonomía universitaria de los intereses mezquinos e ingenuos que pretenden desviar el camino ascendente de la Revolución Mexicana” (Echeverría), “Fueron en respuesta a un plan de agitación y subversión perfectamente planeado por elementos del Partido Comunista”. (Corona del Rosal), “La decisión fue profunda y responsablemente medida por los funcionarios. No es el deseo del gobierno llenar las cárceles, pero no nos detendremos en obrar con toda energía, aunque siempre dentro de la Ley” (Suárez Torres). Los cuatro funcionarios se atribuyeron la responsabilidad de haber llamado al ejército.¹⁶

La respuesta: El día 31 de julio, soldados y policías irrumpieron en la Unidad Artística y Cultural del Bosque de Chapultepec, para disolver una reunión que celebraban los alumnos de la Escuela de Arte dramático del INBA. Detuvieron a 73 estudiantes, según periódico El Universal; e incluso al Director teatral José Soler, según dijo El Día. La explicación oficial fue que “la policía y el ejército realizaron un cateo en la escuela en busca de propaganda comunista. Se encontraron algunos libros de teatro que se consideraron ten-



Foto: tomada de *La gráfica del 68*.

denciosos por ser de autores soviéticos”. Jesús Soler reveló que a él y a los demás detenidos se les estuvo interrogando dos horas para luego liberarlos, con las consabidas disculpas.

La respuesta: El 18 de septiembre, el secretario de Gobernación envía una carta a la Facultad de Ciencias de la UNAM, dirigida al CNH; en la que afirma que, dada la proximidad del inicio de los juegos Olímpicos, el gobierno mexicano está interesado en resolver el conflicto a la brevedad posible; por lo que solicita que el CNH nombre a sus representantes para dar inicio al diálogo. A las diez de la noche, cuando el CNH se encuentra reunido

en asamblea, el ejército toma Ciudad Universitaria en una clara maniobra encaminada a detener a las cabezas del movimiento. ¿El saldo? Más de 600 estudiantes, profesores y padres de familia detenidos. Solamente uno de los detenidos era líder del CNH.¹⁷

La respuesta: La conocida masacre perpetrada el 2 de octubre en la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco; en donde se manifestaban pacíficamente unas 10 mil personas. La periodista italiana Oriana Fallaci, quien había asistido al mitin para cubrir la información, describe el horror que se vivió: “Llegué a las 4.45 y la plaza estaba casi llena. Subí a la terraza del tercer piso del edificio en que se hallaban los líderes sorprendiéndome al ver sólo a unos cuantos. Uno de ellos, que se notaba muy nervioso, dijo que se había demorado porque carros blindados y camiones llenos de soldados estaban desalojando a gente de la plaza.

Los líderes tenían planeado anunciar una huelga de hambre, para luego marchar a las instalaciones escolares ocupadas por el ejército. Pero entonces, dijeron: “compañeros, vamos a cambiar de programa. Nadie irá a la escuela, porque nos están esperando para matarnos. Cuando este mitin concluya nos iremos a nuestras casas”.

Después del anuncio, una chica de unos 17 ó 18 años, con voz como de pajarito, dijo: “queremos enseñarle al gobierno que sabemos otras formas de lucha. El lunes, iniciaremos una huelga de hambre.”

En ese momento, un helicóptero apareció sobre la plaza, bajando... bajando... Unos segundos después, lanzó dos luces verdes sobre la multitud. Yo grité: “muchachos, algo malo va a pasar. Ellos han lanzado luces”. Me contestaron: “¡vamos, usted no está en Vietnam!” Pero yo repliqué: “en Vietnam, cuando un helicóptero arroja luces, es porque desean ubicar el sitio a bombardear”.

No más de tres segundos después, escuchamos el fuerte ruido de carros militares acercándose y estacionándose alrededor de los lados de la plaza.

Los soldados saltaron con sus ametralladoras y abrieron fuego inmediatamente. No al aire, como para amedrentar, sino contra la gente...”¹⁸

¿El saldo de la barbarie? Centenares de ciudadanos muertos (hasta hoy no se sabe con exactitud cuántos fueron), cientos de heridos, millares de detenidos, decenas de desaparecidos, y el Consejo Nacional de Huelga aprehendido casi en bloque.

Notas

1 Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995. p. 39.

2 Integrante del Cuerpo de Granaderos, policía antimotines que nació oficialmente en 1958, con la creación de la Primera Compañía de Granaderos. En 1968, los granaderos, junto con el Ejército, tuvieron un papel principal en la represión.

3 Adolfo Sánchez Vázquez, “La estética terrenal de José Revueltas”, en *Ensayos sobre arte y marxismo*, México, Grijalbo, 1984, p. 188.

4 En 1961, El Che Guevara escribió *Relatos de la guerra revolucionaria en Cuba*, que tuvo amplia difusión y aceptación entre la izquierda y sobre todo entre los jóvenes.

5 Adolfo Sánchez Vázquez, “El movimiento del 68”, en *Entre la realidad y la utopía Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, UNAM/FCE, 1999 p. 91.

6 Citado por Elena Poniatowska en, *La noche de Tlatelolco*, México, Ed. Era, 1971 (2ª. Ed., 1998) p. 20.

7 Para ampliar la información sobre este tema, se puede leer el artículo de Raúl Jardón, “La represión en México: 1950-1971”, en *Rebeldía* num. 2, diciembre de 2002, pp. 57-65.

8 Grupo Mira, *La gráfica del 68. Homenaje al movimiento estudiantil*, México, UNAM/Zurda, 1982 (3ª. Ed., 1993), p. 15.

9 Citado por Elena Poniatowska, *op. cit.*, p. 30.

10 Ana Cecilia Terrazas, “De un archivo olvidado de la BBC: Hace 30 años documentó el surgimiento del Comité de Artistas e Intelectuales”, *Proceso* 1143, 27 de septiembre de 1998, p. 56.

11 Para conocer más acerca del movimiento estudiantil de 1968 en México, recomendamos la lectura del libro *México 68: Juventud y Revolución*, de José Revueltas, México, Era (Décima reimpresión: 2008), 352 pp., así como *Movimiento Estudiantil de 1968*, que se puede consultar en <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB209/informe/tema03.pdf>. Para comprender las repercusiones de este movimiento, sugerimos la lectura de la conferencia “El movimiento del 68”, que presentó Adolfo Sánchez Vázquez durante la celebración de los 25 años de ese movimiento y que se encuentra reproducida en su libro *Entre la realidad y la Utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, citado en este artículo. De igual forma, para entender el movimiento en Francia, recomendamos la lectura completa del libro *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, de Michel de Certeau.

12 Michel de Certeau, *op cit*, p. 42.

13 Periódico *El Día*, 31 de julio de 1968.

14 Emilio Evergengy, *México 1968*. Programa radial producido por Radio Educación, 1998.

15 Diario *El Universal*, 30 de julio de 1968.

16 Emilio Evergengy, *op. cit*.

17 Salvador Martínez Della Roca, *Estado y Universidad en México 1920-1968: historia de los movimientos estudiantiles en la UNAM*, México, Joan Boldó I Climent, 1986. p. 133.

18 Citado por Salvador Martínez Della Roca, *op cit.*, p. 142.

Fecha de recepción del artículo: 4 de marzo de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 4 de marzo de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 18 de mayo de 2009

LA MÍSTICA EN VILLORO

Emmanuel Ferreira

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. El sentido y lo sagrado

Para esclarecer el concepto de “mística” en Luis Villoro es necesario responder a la pregunta ¿qué es lo “sagrado”?, a partir de sus teorías sobre filosofía de la religión y sus concepciones de “lo otro”; además, es importante analizar el concepto de “lo místico” situándonos desde una mirada epistemológica para determinar en qué consiste el proceso de conocimiento de una creencia religiosa, y “ver” que en el fondo originario ésta se fundamenta en una experiencia mística. El concepto de mística en Villoro está muy relacionado con el concepto de “lo sagrado”, con el de “el sentido” y con el de “lo otro”; lo característico de la experiencia mística es un encuentro con lo sagrado y la característica de lo sagrado es ser lo que da sentido; estos elementos quedan circunscritos en una filosofía de la religión o una epistemología de las creencias religiosas, así como en una filosofía del lenguaje.

Para Villoro lo místico tiene que ver con la experiencia existencial en la que se descubre la verdad del ser y por añadidura se revela el sentido de la existencia. Es una experiencia no ordinaria que se da dentro del mundo ordinario. Es decir, se da en el “mundo de lo vivido”, en el mundo de la relación entre la corriente de vivencias de un sujeto y el todo de entes y de hechos del mundo real mediatizado por el intelecto del hombre; sólo que se necesita una modificación en la actitud y en la atención del ser del hombre para vivir dicha experiencia. A lo que nos acercamos con esa experiencia es al encuentro con lo sagrado; pero “eso”¹ (lo sagrado) no es del matiz de algún hecho particular, sino que tiene que ver con la captación del “todo de entes”; es una experiencia holística, es decir, una experiencia del “todo”, que pone en contacto con lo

“sagrado”, con el fundamento de la existencia misma, con el resplandor de la verdad, de la sabiduría, del sentido de la vida; pero también de la muerte y con el sentido del ser en general. Esta experiencia pone en presencia con el sentido de la existencia del universo mismo. Surge del estupor de la existencia misma, es decir, del sentimiento que provoca estar arrojado², pro-yectado, en el mundo.

La experiencia mística para Villoro se da en el plano de una experiencia existencial donde resplandecen los rayos encantadores de la vida; la verdad, la belleza y el sentimiento de seguridad y de pertenencia al todo de los entes y, a lo “Uno” que engendra lo plural. Tal experiencia revela el sentido del ser en general y, por ende, el sentido de la vida, de la existencia, de la historia, etc. Por ello, ese tipo de experiencia es la que está de base en las creencias de las diferentes religiones y es el fundamento, según Villoro, de toda “religión auténtica”.³ La religión es una de las manifestaciones culturales del hombre que más se ha preocupado por formular una respuesta a la pregunta por el sentido. La respuesta que ha dado a tal pregunta, es precisamente, lo “sagrado”, puesto que es la característica más esencial de la divinidad. Para la religión “Dios” es el sentido del mundo. Pero ¿qué es el sentido?, ¿qué significa que algo tenga sentido?, ¿qué es “Dios”?, y ¿si “Dios” es lo que “da” sentido, quién o qué le da sentido a “él”?

Algunas ideas de Villoro acerca del problema del sentido las podemos encontrar en “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”⁴ y en “El hombre y el sentido”.⁵ En este último artículo realiza una reflexión acerca de lo que significa “tener sentido”. Comienza haciendo referencia al sin-sentido que experimenta el hombre en su condición existencial cuando se enfrenta a la desazón que siente por aparecer de repente en el mundo sin saber su propósito, y al ver que los objetos se le resisten a la disposición de su voluntad y, sobre todo, ante las injusticias en las relaciones intersubjetivas. Cabe recordar la analogía de Pascal, acerca de la condición de arrojado del hombre en la existencia, donde el escenario es como el de aquel hombre que ha sido llevado dormido a una isla desierta, sin saber donde está y sin tener los medios para salir de ella.⁶ Esta situación orilla a pensar, positivamente, que a pesar de todo ese desconcierto, el mundo existencial tiene sentido o bien, negativamente, que todo es absurdo.

El hombre ha intentado dar respuesta a su “acaecimiento”⁷ en el mundo desde diferentes esferas de sus despliegues culturales. Pero como la pregunta ¿qué sentido tiene la vida? es muy compleja, los teóricos la han descompuesto en preguntas más simples como la de ¿qué significa “tener sentido”? Para los lógicos sólo tiene sentido aquello que podemos determinar nominalmente. Tiene sentido algo que muestra otra cosa, es decir, lo que provee de sentido es el signo. La función de los signos es indicar o señalar los objetos reales o ideales. Los signos compuestos que dan sentido, los lógicos los denominan “referentes”. Los signos pueden formar proposiciones que dan cuenta de los hechos y de los objetos del mundo. Estas proposiciones pueden formularse en diferentes sentidos. Villoro clasifica el sentido que se le puede dar al uso de las “expresiones”⁸: 1) La expresión como conjunto de signos y sonidos, 2) La significación o sentido como el señalar mismo, 3) Cuando se hace referencia al objeto señalado.

La primera proposición se refiere al sentido de las “expresiones” como un mero conjunto de signos fonéticos. La segunda reza sobre las oraciones que tienen como función el señalar, ser iconos que abren la ventana hacia nuevos paisajes. La última remite a la acción del referir de las oraciones hacia objetos del mundo.

En la esfera del lenguaje si una palabra no hace referencia a un objeto, ésta no tiene sentido. Algo sin sentido es algo que no guarda referencia con ninguna cosa. En el plano existencial lo que da sentido al hombre es algo que no es él mismo; éste cobra sentido únicamente en relación a otra cosa. Comúnmente el hombre ha construido diferentes modos de afirmación del sentido, tales como la fe, la esperanza, el anhelo y diferentes categorías conceptuales que orientan su existencia como son: Dios, el amor, la naturaleza, la idea de un superhombre en el sentido del término, el ser, etc.; siempre remitiéndose a algo que no es él mismo, como en el caso de las categorías conceptuales, y siempre con la “necesariedad”⁹ de modificar su actitud y su atención frente al mundo.

En el artículo citado, Villoro reconoce que el hombre es un ser que otorga sentido y por ello construye su mundo. El hombre puede no tener la comprensión del sentido de la existencia pero sigue viviendo. De ahí que la vida, en sí, no tiene sentido; el hombre puede perder la fe en Dios o en el amor y la

vida sigue, o también, puede morir sin haber encontrado sentido a su existencia. El hombre le da sentido a la vida construyendo un mundo de significaciones semióticas.

En el plano de la lingüística el sentido del significante (la expresión) se funda en el significado¹⁰ —el ser de la cosa al cual se hace referencia. En la esfera de lo existencial, en la que la comprensión de lo existente está mediada por el intelecto humano, cuando un objeto particular o “figura del mundo” sirve para dar cuenta de una cosa del mundo se convierte en “huella” o “vestigio” de otro fenómeno; es entonces, cuando funciona con sentido, de lo contrario carece de él. En eso consiste el dar sentido el hombre a su mundo, ¿pero qué es lo que da sentido? Lo que da sentido, cuando del lenguaje se trata, es la razonabilidad causal y situacional; un signo es algo que da cuenta de otra cosa que no es él.

Ahora bien, para Villoro el sin-sentido, en un plano ontológico, no es la nada, es sólo el ser de lo irreferente, es decir, el no referirse a algo más que a sí mismo. El sin-sentido nos enfrenta con el ser-ahí del ente, en cambio, el sentido nos revela el ser del fundamento; lo paradójico es que ambos son en el ser. Tanto el sentido como el sin-sentido se encuentran en el ser, no se excluyen ni se implican, tan sólo son. De ahí podemos colegir, que tanto el sin-sentido como el sentido, visto desde el plano ontológico, no se encuentra en ningún ente, pero tampoco fuera de él. Es decir, no pertenecen al plano de lo ente, sino a la dimensión del ser. Se dan en el nivel de la totalidad de lo ente, sólo que mientras el sentido abre hacia el ser de lo posible, el sin-sentido ahoga en un aturdimiento y nefasto anonadamiento; ahí al deseo del hombre le aparece la idea del no-ser o el no-seguir-siendo. Así, a través del sentido y del sin-sentido el ser acaece en el hombre. El sentido revela en qué consisten los entes, el ser de las cosas, y su fundamento, el ser de lo posible y lo imposible. El sin-sentido muestra las cosas en su existencia sin más. Desde el sin-sentido, según Villoro, no hay mundo, sólo suma de existencias repetidas; el sin-sentido hace creer al hombre que el ser no le pertenece. De tal modo que del hombre depende “abrir” o “cerrar” mundo; depende de él construir o destruir mundo. Ahora bien, ¿cómo es que el hombre da sentido, siendo él un ser sin sentido en sí mismo?

El hombre se vale de los signos para “darle” sentido a su mundo. Pero ¿qué es lo que posibilita a la misma acción de dar sentido?, ¿cómo es que existe la posibilidad de dar sentido? El hombre es un ser que no posee sentido en sí mismo; no tiene en sí mismo una explicación del por qué y para qué de su existencia en el mundo; a veces piensa que si el mundo tiene sentido, hay que encontrarlo como si ya estuviera establecido como una ley, pero oculto entre alguna configuración del universo; pero es cansada esa búsqueda y luego piensa que todo esto es absurdo y que no puede tener sentido todo lo que acontece ante su carne y sus huesos. Villoro sostiene que el hombre es un ser que no tiene sentido en sí mismo, por ello, siempre está aludiendo a objetos y hechos del mundo; y que lo único que puede darle sentido al hombre es el ser. El hombre da sentido, pero necesita aludir al ser para encontrar ese sentido fundamental. Es decir, el ser del hombre no es un ser para sí, pero tiene el poder de revelarse a sí mismo a través de su referencia al ser. El ser es “aquello” de donde surge la posibilidad prístina de “tener sentido”.

El “tener sentido” en la esfera del lenguaje se da en el proceso de la significación. El proceso de la significación consiste en que un significante hace referencia a otro significante siempre con la intención de referirse a objetos del mundo real; aunque esos objetos no puedan acotarse o reducirse a un término, es decir, el significante no puede encapsular a la cosa en sí. Ahora bien, existen diferentes tipos de objetos en el mundo, pero todos ellos, los conocidos y que circulan en el mundo de la publicidad, son “objetos-artificiales-fijos”, objetos determinados por el intelecto cuantificable del hombre, estos tienen su posibilidad en otra clase de objetos, los “objetos-origen-flujos”, que se encuentran libres de toda determinación y categorización. Y más aún, existen ya no sólo objetos, sino fenómenos, los cuales son muy difíciles de encapsular y determinar, ni siquiera por sus cualidades pueden ser definidos. Éstos contienen y se constituyen de cualidades todavía no clasificadas. De estos “objetos y fenómenos-origen-flujos” únicamente se puede hablar negativamente o poéticamente, porque las palabras no pueden expresar con precisión lo que son en su “naturaleza” propia; pero son los referentes esenciales de donde surge cualquier significación y simbolización. Estos “objetos-origen-flujos” no tienen sentido, en un plano lingüístico, porque un término tiene sentido sólo si se refiere a un objeto determinado y esta clase de objetos son indetermi-

nados. Pero tienen un sentido que sólo lo puede expresar el silencio, concebido como el lenguaje del mundo de lo vivido, no como un elemento dentro del lenguaje gramatical o del lenguaje simbólico en general.

Es a raíz del mundo sensible como el hombre construye una constelación de significaciones y, de esta manera construye su mundo; un mundo de sentido, la cultura, debido a la ansiedad que experimenta ante el devenir, el sinsentido. La cultura es un sistema de significaciones que dan sentido a la vida del hombre. El manifestarse de las cosas “devinientes”¹¹, es el modo en que el hombre convierte a los entes en mundo a través de un proceso de aprehensión. El hombre arrojado, desnudo (en todos los sentidos) en la existencia necesita arrojarse, construir una morada, y es a través de dar sentido a las cosas existentes como construye una fortaleza para calmar su desesperación por existir. Villoro sostiene que el hombre construye su morada con “sentido”. Ante la desesperación fundamental, teorizada por Kierkegaard, la desesperación por existir, le queda el poder de dar sentido. De ahí podemos inferir que el sentido es lo que le proporciona la construcción de certezas y así la construcción de creencias.

Para Villoro, “tener sentido” significa: 1) no estar referido a sí mismo sino a otro, consistir en un mero índice, en un rasgo de referencia. Su ser es referir. 2) en la medida en que un ente tiene sentido no importa su propia existencia, interesa sólo su ser en función de otro ente. 3) El sujeto de sentido es un ser para otro en tanto que sirve sólo de referencia a remisiones a otro.¹² De estas tres proposiciones acerca de lo que significa “tener sentido” podemos hablar metonímicamente a raíz de la primera frase de la primera aseveración, “no estar referido a sí mismo sino a otro”, en la que se menciona que en el mundo un objeto no tiene sentido por sí mismo, sino únicamente en relación con otro objeto del mundo; asimismo, un signo lingüístico no tiene sentido por sí, sino sólo en relación a otro significante que lo venga a significar, o bien, no tiene sentido si no está referido a algún objeto del mundo. Algo tiene sentido, si y sólo si, muestra su ser para otro. Ahora bien, podemos poner el término “otro” con mayúscula para decir de alguna manera a “eso” que proporciona un sentido fundamental. Así, el todo de entes sólo tiene sentido en relación con “lo Otro”¹³, con “eso Otro” que no es ningún ente pero que fundamenta a todos los entes, de este modo descansamos la responsabilidad del sentido del todo de entes. Para Villoro una cosa cobra sentido en relación a una totalidad, por

ejemplo, un viaje adquiere sentido en relación a una vida. De ahí se puede decir que una vida cobra sentido en relación con la totalidad de lo existente; el sentido de la vida no reside en el hombre, se adquiere al integrarse al todo. Un acto cobra sentido en relación a un todo de hechos, “un mundo”. Pero si la totalidad es la que da sentido, ¿qué da sentido a la totalidad? Villoro sostiene que la totalidad no tiene, en sí, ningún sentido, sino que simplemente *es*. El fundamento es el “objeto”¹⁴ de referencia, que ya no alude a otra cosa. Es la meta deseada que ya no desea otra cosa. El fundamento es “en-sí” y “para-sí”. Ese fundamento es lo que en la tradición metafísica se conoce como el ser, y que según Heidegger se ha sido reducido a un ente por haberlo categorizado hasta el cansancio.

Parece haber una paradoja al decir que el ser no tiene sentido pero que “da” sentido. ¿Cómo es que algo que no tiene sentido tenga en sus posibilidades dar sentido? Como habíamos dicho anteriormente, siguiendo la argumentación de Villoro, algo tiene sentido sí y sólo sí está referido a otra cosa; el ser no está referido a ninguna otra cosa, es un ser para sí y en sí, por ello, no tiene sentido, simplemente *es*.

En la tercera aseveración, tener sentido, para Villoro, es ser para otro, ser “referencia”, ser “revelante”; algo que tiene sentido no se muestra a sí mismo, sino que muestra a aquello a lo cual señala. Esto aplica también para el hombre que es, según nuestro filósofo, un sujeto de sentido; pero que no tiene sentido en sí mismo, es un ser revelante y no un ser revelado. El ser del sujeto de sentido, carece de sentido él mismo, es un “ser- para-otro”, es un “ser-para”, es un ser carente que necesita un sostén, un fundamento. En la composición filosófica de Villoro ese fundamento es el ser; y este fundamento está íntimamente relacionado con “lo sagrado”.

La aprehensión de lo sagrado es posible, desde la argumentación de Villoro, ya que sitúa al ser del hombre como un ser de apertura, un ser en el mundo que tiene la posibilidad de ser y en el estar-siendo encontrar sentido.

De aquí podemos colegir que el hombre descubre su sentido en relación con los hechos y los objetos del mundo, o bien, con “lo Otro”, con “lo sagrado”. Aquí podemos formular dos modos en que el hombre encuentra sentido: 1) El “modo objetivo” que se refiere a encontrar sentido en los hechos y objetos de nuestro vivir cotidianos, en el mundo cuantitativo y de cálculo y 2) El

“modo de flujo viviente” que supera a lo objetivo, puesto que no se sitúa en la captación de sentido a partir de los objetos del mundo cuantitativo, sino en el fluido energético que vive el hombre en relación con el brillo del Ser que alumbra su presencia en el mundo de la facticidad, pero que no es del mismo matiz de ningún objeto ni hecho del “mundo”.¹⁵ El primer modo mienta un sentido inmediato, en el sentido de la construcción de éste, a partir de los entes circundantes. El segundo dice acerca de un sentido originario, en aquel matiz en que se construye el sentido en relación con un fundamento más esencial en una relación mutua entre la apertura poética¹⁶ del núcleo del ser del hombre y “lo sagrado”.

Cuando algo tiene sentido, según Villoro, parece decir: “Escucha. No te fijas en mí, nada importo; fijate allá en lo otro. Es su ser lo que importa; él me justifica. Allá estoy yo y no aquí, pendiente de mi fundamento. Mi ser es apertura; soy, más no soy en mí”.¹⁷ El sentido señala en qué consiste el fundamento, el sentido muestra lo que es el fundamento, muestra sus notas esenciales a través de la revelación a un sujeto de sentido. Villoro sostiene que el ser se revela a través del sentido, pero a la vez, que en cuanto algo es revelado deja de tener sentido. Sostiene que un ente es plenamente en la medida en que no tiene sentido y que simplemente es, pero ¿cómo puede algo no tener sentido y existir plenamente? Ante esto se puede pensar que en el hombre deseante y carente no aplica, por el mismo hecho de ser deseante y en falta. Para nuestro filósofo, el precio que tiene que pagar un ente para tener sentido es entregarse o remitirse a otro. Vivir con sentido es dejar de existir para sí y en sí y abrirse a “lo otro”. “Vivir con sentido quiere decir estar abierto, tendido a lo otro, ser una reiterada revelación de lo otro”.¹⁸ Villoro pone el ejemplo del enamorado que no vive para sí, él está vacío de sí, pero tiende incondicionalmente hacia el otro. A su vez, la persona amada no tiene ningún sentido, se justifica por sí misma, por su simple ser. Ahora bien, ¿será que el hombre puede vivir plenamente sin tener sentido o será que necesita del encuentro con lo sagrado para dar sentido a su “estar-viviendo, vivido”?

Villoro culmina su artículo señalando que “(t)al parece que el destino del hombre, la más pequeña de las criaturas, haya sido leer en el libro sellado, tocar el mudo instrumento; de modo que por él toda esencia se pusiera de manifiesto y bajo todo caos llegara a esplender un mundo con sentido”.¹⁹ Es

verdad pareciera que el hombre ha sido destinado a “leer en el libro sellado”²⁰, para que a través de su lectura dé sentido al mundo. Tal proposición —“leer en el libro sellado”— aquí la interpretamos como leer “aquello” que escapa a la comprensión racional, es decir, “aquello” misterioso que causa azoro y a partir de “eso” dar sentido como ser revelante, como aquel ser que puede lograr la transparencia de “eso” misterioso a lo que le damos el nombre calificativo de lo “sagrado”. “Leer el libro sellado” es leer la existencia escueta de las cosas (el sinsentido) que es el límite de la comprensión del hombre. Ante esto nos queda decir que el hombre a través de la razón da sentido mediante las significaciones, pero el sentido en un nivel más fundamental se dona a raíz del propio sinsentido, en la tesitura de lo ontológico, a raíz de lo misterioso, de lo sublime, de lo siniestro, de lo ominoso.²¹

Ahora bien, ¿cómo se explica la relación íntima entre lo sagrado y el sentido? Como habíamos dicho lo característico de la experiencia mística es un encuentro con lo sagrado y la característica de lo sagrado es ser lo que da sentido. El acercamiento a lo sagrado por parte del pensamiento racional y lógico es a través de un análisis del lenguaje, a partir de una reflexión sobre el sentido; pero me parece importante revisar qué tratamiento se le da a este concepto desde un ámbito más común y familiar en el ámbito de la cultura, es decir, en la esfera propia de lo sagrado, la religión. Villoro define a la religión como un complejo sistema de creencias, valoraciones, normas, ritos; son instituciones que remiten a un fundamento último de ciertas experiencias que suscitan una adhesión personal y son transmitidas, compartidas e interpretadas. Donde el fundamento mencionado proviene de una experiencia inicial directa o también de la predicación de tal fundamento por un personaje privilegiado que ha tenido experiencia de lo sagrado. Lo sagrado ha sido para las religiones primitivas lo insólito, lo raro, lo singular, lo incomprensible, lo monstruoso, lo demasiado perfecto, lo otro; ha sido cualquier objeto, hombre o animal que destaque de lo habitual, ciertos seres extraordinarios que parecen tener un poder sobrenatural, se les han considerado sagrados ya sea por sus dones o bien por sus lacras y deformidades. Sagrado ha sido todo aquello que no sea comprensible por conceptos en uso y que sorprende; ha sido lo otro del mundo cotidiano; cualquier cosa que produce un sentimiento de misterio y extrañeza y provoca un sentimiento de insignificancia frente a ello. Se consi-

deran sagrados también los lugares del espacio y los momentos del tiempo (los instantes) en que se produce algo extraordinario. Lo sagrado contiene y denota algo inconmensurable, se presenta como una potencia extraña e indefinida de la naturaleza, como un poder infinito y oculto; es por estas características que provoca sentimientos de atracción, temor, espasmo, estupor, etc. Lo sagrado se expresa en sustantivos (se dice algo es sagrado), en verbos (crear, dar fuerza, dar muerte, etc.), en adjetivos (cualidades de lo sagrado: lo sublime, lo bello, lo perfecto; el concepto mismo de lo sagrado se usa para expresar “aquello” a lo que se está haciendo referencia). También se usan términos específicos como “Mana”, que para los melanesios significa algo indeterminado que se manifiesta en todo lo determinado. Los hebreos han usado el término “Elohim” (El) que significa “fuerza extraordinaria”; en los Vedas la voz “Brahm” que proviene de la raíz “Brh” significa “fuerza operante” o “rito eficaz”. Entre los griegos Anaximandro le denominaba “apeiron” (oscuridad onírica sin límites). Lo sagrado manifiesta un poder irresistible, inquietante, impredecible, que no tiene control, capaz de todo bien y de todo mal; causa horror y a la vez atracción. Lo sagrado es fuente de creación, vida y plenitud. Para Villoro lo sagrado es lo que se nos notifica a través de una experiencia mística. La experiencia de lo sagrado es algo que se asume con terror y en silencio como en el caso de Job. En el *Bhagavadgita* lo sagrado es el portento del universo que manifiesta un poder inaudito del principio, origen y fin de todo, que acalla las dudas de Arjuna. De igual forma, es la experiencia de Séneca narrada en una de sus cartas donde expresa que se presenta como algo extraordinario dentro de lo ordinario. Lo sagrado también ha sido metonimizado en un astro o algún elemento natural. Por ejemplo, el sol para los incas y mayas; así también, los sumerios reverenciaban la aparición de los astros y se guiaban por sus movimientos. También tenemos referencia de lo sagrado a través de personajes misteriosos a los que se les revela. Tal es el caso de Buda, Moisés y Jesucristo, entre otros.

La remisión a lo sagrado la encontramos también en la ciencia. Es el caso de Galileo y de Pascal. El referente lo tenemos en las siguientes proposiciones citadas por Villoro. Galileo: “El mundo es un libro y está escrito en lenguaje matemático”, y Pascal: “El silencio de los espacios infinitos me aterra”. En la ciencia existe de fondo el misterio, del cual se quiere dar cuenta a través de la

explicación de fenómenos particulares. Villoro nos hace cerciorarnos de que la ciencia auténtica y la religión auténtica no se contraponen. El lenguaje de la razón de Galileo no se opone a la percepción del misterio de Pascal. Nos pone ante una afirmación profunda y contundente: “La percepción de lo sagrado en la naturaleza, en la vida y en la muerte, en el hombre, no se contradice con la posibilidad de conocer racionalmente los hechos del mundo”.²² La explicación de los fenómenos y la comprensión de las percepciones no se oponen, sino más bien se complementan y provienen del intento por resolver el mayor enigma: el misterio de lo sagrado al que se enfrenta el hombre por el simple hecho de existir. Lo misterioso para el hombre es su existencia y la existencia del mundo. Se puede explicar el cómo de los hechos del universo, pero no se puede explicar el que el mundo sea. “Lo místico no es cómo sea el mundo, sino que el mundo sea”.²³ El misterio está en el simple hecho de la existencia del mundo y del hombre. Ya San Agustín lo decía: “Milagros hay muchos, pero el milagro mayor es la existencia misma del mundo”.²⁴ La ciencia explica la causa de los fenómenos pero no el que estos sean. El pensamiento religioso trata de dar cuenta de esto describiendo las experiencias en donde se asoma este misterio. La religión alaba ese misterio y lo pregona con devoción. Las religiones se fundamentan en la “revelación de lo sagrado” que se inscribe en un libro al que por ende se le considera sagrado. Tenemos el ejemplo de la *Biblia*, los *Vedas*, el *Corán*; en todos ellos se narran experiencias de “lo Otro”.

Pero aunque también desde el pensamiento religioso se considere a lo sagrado como aquello que da sentido, en esta esfera se involucran otros elementos muy distintos al del plano racional, tales como, la creencia, la fe, el culto, cosa que viene a darle otra tonalidad a la sinfonía de lo sagrado. La fe es el elemento necesario para acceder a lo sagrado. La religión se dedica a la divulgación de lo sagrado valiéndose de la fe y de la predicación; acción por la cual banaliza a lo sagrado, además de reducir ese misterio inefable a un ente, “Dios”. El acercamiento a lo sagrado, desde la religión, se da a través de una creencia que se origina en la necesidad de no admitir que el mundo y la vida no tienen sentido. La religión establece como dogma que el mundo tiene sentido y ese sentido debe ser Dios.

En el artículo “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido” Villoro hace algunos comentarios a la proposición “El sentido de la vida, *it est*, el

sentido del mundo podemos llamarlo Dios”, que escribió Wittgenstein en su *Cuaderno de notas*, frase que contiene elementos esenciales acerca de la relación entre lo sagrado y el sentido. En general, trata sobre lo que es lo sagrado para las religiones y la idea de Dios como el sentido del mundo. El concepto que oscila y vincula las frases de “El concepto de Dios” y de “la pregunta por el sentido” es “lo sagrado”. El concepto de lo sagrado funciona en el artículo de Villoro como un concepto neutro que pretende no profanar, “eso” que se asoma a través de ese concepto, sino sólo ensalzarlo y doblegarse ante “eso” misterioso, sublime, indeterminado, ante “eso” que no se puede nombrar, sino que sólo se puede hacer referencia a “ello” con un “señalar”, con un balbucear; ante “eso” que se puede aludir con un adjetivo calificativo a sabiendas que no se le está definiendo en su totalidad; ante “eso” que las religiones han llamado “Dios” o “Divinidad”. Para la religión el sentido del mundo lo da lo sagrado, el problema es que lo sagrado se rebaja, se profana, se reduce a un ente, a un concepto determinado que a su vez se vuelve determinante, “Dios”.

Villoro está entendiendo a “Dios” por lo menos de dos maneras. La primera, desde una posición crítica ante la religión, entiende a “Dios” como “ese ser” coagulado, determinado, acotado, cosificado, se reduce a un ente. La segunda puede situarse desde la comprensión de “Dios” como el símbolo que abre hacia “eso” que también llaman “lo sagrado”, que da el sentido al mundo y provoca la sensación de certeza viva.

Pero ¿será que Dios, entendido desde la segunda concepción, es de verdad lo que da sentido al mundo? Y si es así, ¿cómo se justifica tal creencia? Las diferentes religiones han considerado que “Dios” es lo que orienta y debe orientar las acciones de los hombres en este mundo. La concepción de “Dios” o de la “Divinidad” varía en las diferentes religiones. Por ejemplo, para el budismo lo que proporciona el sentido es “lo otro” y eso no tiene nombre sólo lo designan, con un adjetivo, como lo “vacío”. Para el cristianismo “Dios” está hecho a imagen y semejanza del hombre pero tiene las características de un ente trascendente; y así en cada religión se le proporcionan diferentes figuras y características pero en el fondo todas hacen referencia a “lo sagrado” y el sentido. Villoro sostiene que “(l)o sagrado es, en toda religión el ‘misterio tremendo y fascinante’, como acertó a describirlo Rudolf Otto”.²⁵ En las religiones primitivas lo sagrado es un principio de energía vital, impersonal que se ma-

nifiesta en todas las cosas, las une y les da vida. En algunas culturas antiguas es el alma, es el soplo divino que está impregnado en todas las cosas sin identificarse con ninguna. En pensamientos más complejos es una fuerza cósmica que lo recorre todo; es el sustento y el impulso a la multiplicación de todos los entes, es el Brahama en los *Upanishads*: uno en todo y manifiesto en la infinidad de formas del universo. En el pensamiento griego es la unidad que otorga orden, armonía, diseño y orientación a los hechos del mundo; es el “*logos*”, el “*nous*”, etc. En el pensamiento oriental es el camino que toda cosa sigue; es el “*Tao*”.

También en el pensamiento religioso y mitológico lo sagrado es lo que da sentido pero se profana al igual que en la religión, dándole una imagen y figura así como una función en las causas del movimiento del mundo. De esta manera se confunde el sentido con las causas. Tal es el caso de Zeus en los griegos como causa de los rayos, Tláloc como causa de la lluvia en las culturas prehispánicas y Yahvé para los judíos como el ser que influye en el destino de los pueblos.

En la filosofía a lo sagrado se le ha intentado definir desde dos vías distintas una positiva y otra negativa. En la primera a lo sagrado se le ha rebajado a la concepción de una entidad trascendente, más allá de los entes físicos pero que es parte de la totalidad de ellos, como ejemplo tenemos el “motor inmóvil” de Aristóteles, la “causa incausada” de Santo Tomás, etc. En la segunda, se le ha tratado de definir por lo que no es, es decir, como no se puede nombrar lo que es, se le define sólo por aquello que no es. Para la teología negativa la divinidad no puede concebirse como un ente más del todo de entes, o como un ente singular entre otros; por ello, renuncia a describirlo con palabras, puesto que no se trata de un objeto más del mundo. El silencio es, pues, la condición de posibilidad por la cual se muestra lo sagrado en la forma de captación de una experiencia mística. Las concepciones desde esta perspectiva pueden variar pero tienen el sentido de que lo sagrado no es un ente más de toda la totalidad de entes y es lo que no puede capturarse en un concepto pero que a su vez fundamenta al todo de entes. Tenemos la idea de la divinidad como un abismo insondable, sin concepto y sin nombre, en el Maestro Eckhart; la idea de la divinidad como algo carente de nombre y de forma en Shankarakarya, el filósofo mayor del hinduismo, quien nombra a lo sagrado con el término “eso”, con lo cual quiere referirse a “aquello” que no puede significarse con ningún concepto, del que sólo podemos decir lo que no es. “Eso” es el “no-no ser”

(doble negación del ser o la negación del no-ser); “eso” no es ni siquiera la nada, ni la no-nada. También tenemos que la idea de la divinidad es lo que queda al extinguirse la diversidad de los entes, es el “nirvana”, en el Budismo. Puede pensarse que debido a las concepciones de la tradición filosófica, mística y teológica Wittgenstein sostenga que Dios es el sentido del mundo y de la vida. Como hemos visto, esta frase puede encerrar muchísimo misterio y puede decir un poco más de aquello de lo que no se puede hablar. Es en este tenor es que se ha considerado a Dios como lo que da sentido al mundo y la vida. Pero ¿caso Villoro acepta como verdadera la proposición de Wittgenstein mencionada arriba? Para contestar, podemos indagar en la justificación racional y motivacional que Villoro realiza acerca de las creencias en lo sagrado.

Para nuestro filósofo la verdadera justificación de esto sólo es posible por medio de motivos, para ilustrar esto alude a un diálogo de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski donde el abate Zózima está predicando el amor a Dios y un discípulo lo interrumpe preguntándole que cómo puede amar a Dios si no cree en él y Zózima le contesta: “Ama a Dios y creerás en Él”.²⁶ En este diálogo se está afirmando al amor como la única forma de creer en Dios. Pueden ser posibles muchos argumentos lógicos que comprueben la existencia de Dios para poder creer en Él, ya sea acudiendo a razones de conocimiento personal de valores objetivos que se manifiestan en el cosmos perceptible tales como la belleza, el orden, o manifestando la infinitud, diversidad, riqueza, etc., pero esas razones son inciertas, son controvertibles y puede construirse otras razones que comprueben su falsedad, mientras no surja ese nuevo argumento se toma por verdadero. También pueden construirse argumentos que demuestren que Dios es el sentido del mundo, o bien, testimonios de experiencias personales que expresen razones personales de una creencia. Pero según Villoro, la verdadera justificación se da en el plano de la voluntad y del sentimiento. En la esfera de la voluntad se presenta como la condición necesaria de darle orden y sentido al caos; es imposible aceptar que todo esto es absurdo, es una idea que paraliza la acción del hombre y le provoca una sensación de anonadamiento. En el plano de la sensación la justificación se da desde el sentimiento de unión holística; sólo el amor —que para Villoro es “la capacidad de desprendernos del apego a nuestro yo y de sentir que nuestra verdadera realización está en la afirmación de lo otro, del otro”—, puede hacer “ver”

que Dios es el sentido del mundo y de la vida. Sólo amando a Dios es la forma en la que se puede tener una experiencia mística; sólo a través del amor a Dios se puede creer en Él. Pero ¿en qué consiste el amor como desapego del yo y el sentimiento de verdadera realización en la acción de la afirmación de “lo otro”, que menciona Villoro? Responder a esta pregunta puede ser una de las ventanas que nos dejen ver el paisaje misterioso de lo sagrado, pero por ahora dejémosla en el horizonte de nuestra investigación.

Villoro parece aceptar que Dios es lo que da sentido a la vida y al mundo, a sabiendas de que el término Dios lo entiende como un icono que abre hacia lo insondable, lo indeterminado, lo informe, lo innombrable todo aquello misterioso que se entiende con el concepto de lo sagrado. Para Villoro lo sagrado es algo que está más allá de las ideas claras y distintas que remiten a objetos y relaciones entre objetos. Es aquello por lo que todo ente tiene sentido y valor. Es lo trascendente —en el sentido de un trascender sin trascendencia, es decir, algo que no es como cualquier objeto o hecho del mundo pero que está ahí dentro del mundo dándole sustento—, algo que no es el mismo matiz de todos los objetos y hechos del mundo pero sin el cual aquel mundo no puede ser. Lo sagrado es para Villoro, como ya habíamos dicho, el misterio tremendo y fascinante que se nos entrega en los relámpagos de una experiencia místico-existencial y que sentimos por el simple hecho de existir; es lo que da sentido al mundo y a la vida; en esto consiste la íntima relación entre lo sagrado y el sentido.

2. La justificación de la creencia en lo sagrado

Ahora bien, Villoro da por verdadera la proposición de Wittgenstein “El sentido de la vida, *it est*, el sentido del mundo podemos llamarlo Dios”, pero no de forma gratuita, ni por autoridad. Para aceptar una creencia por verdadera, la filosofía siempre ha sometido cualquier proposición al tribunal de la razón, y con Villoro no tenemos la excepción. En el ensayo “Vías de la razón ante lo sagrado”, que forma parte del texto *Vislumbres de lo otro*, Villoro aborda con más fervor la relación entre la adhesión personal a una creencia y la justifica-

ción racional de tal creencia, es decir, la relación entre una experiencia subjetiva y su justificación objetiva; la relación entre fe y razón. Para poder acercarse a la respuesta de la pregunta por la justificación de la adhesión personal a una creencia, considera necesario analizar los lenguajes religiosos que tienen una función cognoscitiva, es decir, aquellos lenguajes que predicen la existencia de una realidad; en este tenor distingue las que expresan una intención motivacional o que influyen para suscitar emociones o estimular acciones, de las que contienen una actitud personal y a su vez describen algo real.

Uno de los casos como se justifica la adhesión a una creencia, según Villoro, es la aceptación por tradición heredada, es común de los fieles de cualquier religión aceptar una creencia que se perpetúa en la educación recibida y se consolida en las reglas de convivencia de una sociedad determinada. En este caso la justificación se da por la necesidad de mantener la cohesión social, y por el deseo de pertenencia y de reconocimiento de una comunidad; o bien, por el cumplimiento de las reglas morales de una tradición por comunión y solidaridad.

Ya en el apartado “La razón ante lo sagrado” Villoro descompone en dos la pregunta ¿Cuál es la relación entre la experiencia personal de lo sagrado y su posible justificación racional?: 1) ¿Es real la experiencia de lo sagrado?, ¿nos da a conocer algo que no sea ilusión subjetiva?, ¿en qué medida podemos confiar razonablemente en las experiencias personales de lo sagrado? 2) Si aceptamos la validez de la experiencia de lo sagrado (la experiencia mística), ¿qué es lo que realmente nos muestra? Y ¿cómo podemos conocer y comunicar lo que esa experiencia manifiesta? Respecto de las dos primeras interrogantes Villoro sostiene que, si son reales, “(e)sas experiencias —las experiencias de lo sagrado— se dan en el ámbito de un mundo vivido. Forman parte de la *Lebenswelt*, en la terminología de la fenomenología. Es decir, son parte del mundo tal como se da directamente a un sujeto. El mundo vivido se muestra con cualidades valorativas, lleno de belleza o de fealdad, con datos repulsivos o seductores; es el término de las actitudes personales que comprenden sentimientos y emociones. No se restringe al mundo material, objeto del saber físico, en el que se han desechado todos los datos condicionados por actitudes subjetivas y se consideran solamente los datos sensoriales en el marco de conceptos intersubjetivos”.²⁷ Me parece importante citar este fragmento debido a

que aclara sobre qué plataforma se presenta la experiencia de lo sagrado; es la del mundo vivido, lo que en la corriente fenomenológica se le llama la *Lebenswelt*. El mundo es objeto del conocimiento personal al que corresponden percepciones y valoraciones. De las experiencias místicas o de lo sagrado no podemos dar cuenta a través de objetos o nominaciones correlativas porque no corresponden al plano de lo que comúnmente se conoce como plano físico, los “fenómenos” que acontecen en el “mundo vivido” no son de la calaña de los hechos físicos, empíricos, contables, cuantificables, sino que son datos de la experiencia de valores ante los cuales lo más razonable es atenerse a lo que se muestra en los límites de lo que aparece. Aceptar como real lo que acontece en la experiencia mística, según Villoro, puede ser razonable más no racional. Lo racional es lo incontrovertible; lo razonable tiene la posibilidad de ser rechazado por otras razones más o menos bien fundamentadas. La experiencia de lo sagrado da lugar a creencias fundadas en razones, es decir, razonables que no pueden determinar rotundamente certezas, pero si constituye un paradigma cognoscitivo. Es aquí donde es oportuno preguntar ¿qué tipo de conocimiento nos arroja la experiencia de lo sagrado o experiencia mística? Para Villoro las formas de conocimiento en las que se expresa lo más objetivo de los datos que refleja una experiencia mística son las “creencias razonables”. Estas formas corresponden al tipo de conocimiento personal y, éste a su vez, pertenece a uno de los grandes grupos en la clasificación general de Villoro acerca del conocimiento: la sabiduría.

En el apartado “Tipos de conocimiento”, de *Creer, saber, conocer*, el filósofo mexicano organiza en dos grandes modelos al conocimiento en general: la ciencia y la sabiduría. Al primero le corresponde la forma de conocimiento “saber” y al segundo le corresponde la de conocer. Es decir, mientras que la ciencia consiste principalmente en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada, la sabiduría se caracteriza por la observación personal, es decir, por la acción de “conocer” personalmente.

En relación a la segunda interrogante Villoro sostiene que si aceptamos la creencia en lo sagrado como válida, es decir, si pasa el filtro de la crítica objetiva, esto quiere decir que tales creencias están fundadas en creencias razonables. No se tomarán como válidas aquellas creencias que tomen como justificación las convenciones sociales, las tradiciones o la autoridad ajena. Ahora

bien, si atendemos por “fe” a una creencia, ésta puede ser: razonable o irracional. Por razonable se entiende, como decíamos anteriormente, una experiencia personal de lo sagrado. Lo irracional es aceptarla por convención social, por lo que los demás aceptan, cosa que Villoro juzga además como enajenante. En el caso en que una creencia sea razonable, es decir, provenga de una experiencia personal de lo sagrado, cabe preguntar ¿qué es lo que realmente se nos muestra en esa experiencia vivida?, y además ¿cómo podemos expresar en proposiciones y conceptos racionales aquello que se muestra?

3. Lo místico desde Wittgenstein

Villoro considera que el lenguaje positivo no alcanza a expresar ni todas las variables ni todas las constantes del mundo “constelacional”²⁸ del hombre; hay “algo” que escapa al lenguaje que designa sólo hechos, los objetos y la relación entre ellos, a ese “algo” que no puede decir todo a través del lenguaje convencional, en el ensayo “Lo indecible en el *Tractatus*” Villoro sostiene que Wittgenstein le denomina lo “místico”. Lo místico, para Wittgenstein, es que el mundo exista pudiendo sencillamente no existir; que esté ahí como un milagro que brota de la nada; el que el mundo sea, ya no el cómo sea el mundo, sino su simple existencia; es “lo otro”, la presencia misma del mundo. El misterio para el filósofo austriaco no es ver las relaciones entre hechos y los conjuntos de cosas, sino que el puro “todo”, el mundo en su existencia fáctica, es lo que fascina y encanta. Lo místico es “ver” el mundo como un todo limitado. “‘El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico’ (6.45).”²⁹ El ver el mundo como un todo limitado es ver el mundo en forma holística, no como un hecho aislado o las relaciones entre hechos, sino como una visión circunstancial en la que se abrazan todos los conjuntos de hechos, esto es lo místico para Wittgenstein. Lo místico en Wittgenstein lo interpreta Villoro como una visión (*Anschauung*) y un sentimiento (*Gefühl*) que no caen dentro de la esfera de lo representable por el lenguaje positivo. El sentimiento y la visión del mundo en su totalidad no pueden expresarse con el lenguaje que nombra únicamente hechos y relaciones entre objetos, puesto que esa visión no es un hecho más del mundo, es más bien una circunstancia en la que

todos los hechos se abrazan y se disuelven en uno sólo, el “todo”. Podemos colegir que lo místico para Villoro, siguiendo a Wittgenstein es una cuasi-experiencia, es decir, no es una experiencia más entre otras experiencias que tienen como contenido tan sólo relaciones entre objetos y hechos del mundo, sino que es una “experiencia” de algo fuera del mundo, pero que sin embargo está en él y necesita de él para mostrarse. Es experiencia en tanto que pasa por los sentidos, pero a la vez los trasciende involucrando todo el ser del hombre en la comunión con la “carne del mundo”.³⁰ Es la vivencia de esa “causi-experiencia” la que no puede expresarse mediante el lenguaje convencional puesto que habla de lo trascendente sin trascendencia; habla de algo más que de aspectos cuantitativos y cualitativos; habla con el lenguaje del “mundo vivo”, habla sin palabras, habla con silencio.

En el artículo “Lo indecible en el *Tractatus*” Villoro hace algunas consideraciones sobre el *Tractatus* de Wittgenstein donde resalta la problemática de cómo expresar aquello que no puede decirse con palabras convencionales; analiza algunos puntos nucleares en lo referente a la expresión de “aquello” que no hace referencia a objetos, hechos o cosas “tangibles-fijas” del mundo, de “eso” que no indica “objetos-ficticios”³¹, de aquello que es incomprendible por un pensamiento representativo, aquello que al coagularse en conceptos pierde su continuidad fluida y vívida; es decir, reflexiona sobre lo místico. Según Villoro, el *Tractatus* comienza y termina con la intención de hablar de lo inefable; intenta hablar de lo indecible, es decir, del mundo cuando se concibe, cuando se “ve”, como un “todo limitado”, a saber, del mundo en la totalidad de su existencia fáctica, en su sustancia; intenta hablar del “mundo ahí”, o bien, de “la existencia allí del mundo”.³² En el artículo mencionado, Villoro se propone destacar que Wittgenstein es un filósofo analítico que, en su radicalidad, su objetivo filosófico era hablar de lo indecible, presentando correctamente lo decible; indicar o inducir a lo indecible al delimitar aquello de lo que sí se puede hablar. A pesar de que se considera un pensador analítico, no elimina ni la ética, ni la estética, ni la mística de su marco teórico, antes bien las despoja de la ilusión, de la falsa idea de creer que podemos encontrarlas en el mundo “figurable”.³³ El objeto de estudio de estas tres ciencias, por llamarles de alguna manera, es “lo otro”, aquello que no es del orden de los objetos figurables del mundo que se pueden acotar en un “término”. Tener

experiencia del fundamento de estas ciencias —de “lo otro”— es lo que Wittgenstein llama “lo místico”. Lo místico no es precisamente eso “otro”, sino el asombro insondable e inefable que provoca encontrarse con ello.

Nuestro filósofo abre un espacio para reflexionar acerca de lo que otros lectores de Wittgenstein han descuidado: la parte mística del *Tractatus*. A diferencia de sus anteriores lectores más sobresalientes como Russell y Ramsey, que lo tomaron como estrictamente lógico, o como May Black quien le hace un comentario muy extenso a la parte lógica y sólo uno muy pequeño de la parte mística, nuestro filósofo advierte que el objetivo fundamental de la obra de Wittgenstein es conducir a los límites indescriptibles del mundo, pero para ello trata primeramente de establecer los límites del lenguaje con sentido. De lo que se trata es de superar las proposiciones lógicas hasta llegar a lograr “la visión del mundo tal cual es”. Para Villoro la parte de lo indecible, es decir, de la mística, de la ética y de la estética es lo más importante del *Tractatus*.

Lo más importante del *Tractatus*, según nuestro autor, es que pretende acercarnos a una visión “correcta del mundo”, a la visión de la totalidad de los hechos, no como suma repetida de entes, sino como aquello que ni es suma ni es ente, aquello que está más allá de los entes pero que a la vez los fundamenta y los sostiene; aquella visión del mundo visto a través de conceptos desnudos; a la experiencia mística. Para ello es necesario superar las oraciones lógico-positivas y ubicarnos en los límites del lenguaje y de la razón; es menester que las oraciones que se consideran sinsentido nos guíen o nos “induzcan” a tal visión.

Villoro sostiene que la vía que se sigue en el *Tractatus* para llevarnos hacia la “visión correcta del mundo”, es abordando primeramente las proposiciones de lo que es posible hablar de una forma analítica; a saber, las proposiciones que remiten a la forma y a los componentes del lenguaje “figurativo”, es decir, el lenguaje representativo que hace referencia a los hechos y objetos del mundo. En segundo lugar, analizando las proposiciones que nos remiten a lo que está más allá del lenguaje, a lo que está fuera del mundo, entendiendo por mundo el conjunto de aquellos objetos tangibles- físicos que podemos nombrar. Para Wittgenstein sólo se puede hablar mediante figuras que hagan referencia a los objetos del mundo, no se puede hablar de ellos en sí, no pueden ser expresados ellos mismos. “Una proposición sólo puede decir *cómo* es una

cosa, no *lo que es*".³⁴ Sólo es decible lo representable en figuras, sólo se puede expresar lo que tiene un referente en el mundo "tangible- fijo-figurable"; para hablar de lo demás, de lo "intangibile-flujo-no representable", sólo se puede crear proposiciones negativas o metafóricas, oraciones "sinsentido", en tanto que el significante no refiere directamente a las cosas representables; estas proposiciones no tienen un referente objetivo, por lo tanto, no tienen sentido. La visión del mundo como un "todo limitado" o bien la "totalidad del mundo en sí" no tienen sentido, simplemente son. Dicha "visión" carece de sentido puesto que no tiene un referente simple, no es ni un hecho, ni un único objeto del mundo; ni tampoco el conjunto de hechos en su contenido holístico, es la "totalidad en sí"; como en el caso del círculo y la circunferencia, la circunferencia no está en el círculo, la circunferencia es la circularidad del círculo. La existencia del mundo como un todo limitado es la existencia del mundo "ahí", tal como es en sí y por sí mismo sin la mediación del pensamiento representacional del hombre. La visión del mundo como un todo limitado no es un hecho, es una circunstancia, es "captarlo" sin pensarlo, dejarlo ser ante nuestra atención como un algo infinito y portentoso. Esa visión no corresponde al pensamiento representacional ni cae dentro del ámbito de lo "figurable"; para entenderlo hay que dejar que el "mundo de carne y hueso" se nos ofrezca a nuestra "cabeza desnuda", es decir, que el mundo *como es* se nos ofrezca ante la pura atención limpia de representaciones y conceptualizaciones previas. El "hecho" de que el mundo sea, no tiene sentido, porque no es un hecho, es una circunstancia.³⁵

Respecto del problema de cómo hablar de lo indecible, Villoro hace una síntesis de las proposiciones que en el *Tractatus* se refieren a lo indecible; las agrupa en tres tipos principales y uno secundario que podría considerarse como un cuarto tipo:

1) Oraciones negativas. Dicen que algo no está en el mundo, dicen lo que algo es, expresando todo lo que no es. Las oraciones negativas no describen nada sobre lo inexplicable, únicamente dicen lo que no es eso inexplicable, todo lo que no es un objeto o un hecho del mundo figurable. Por lo tanto, las proposiciones negativas no figuran ninguna realidad; no forman parte del lenguaje con sentido, son proposiciones del lenguaje sinsentido y, sin embargo, dan indicios de algo en cuanto algo.

2) Las oraciones sobre el todo o sobre los límites del mundo o del lenguaje. Villoro pone el ejemplo de una oración del *Tractatus*: “El sujeto... es el límite del mundo”. Estas oraciones hablan de lo que puede vislumbrarse desde los límites del lenguaje. Estos enunciados demarcan o figuran los peñascos desde los cuales se siente el abismo oscuro de lo impensado, de lo salvaje, de lo indomable, del puro devenir sinsentido. En Wittgenstein hablan de lo trascendental, de aquello que no pertenece al ámbito de lo ordinario pero que tampoco se deslizan a la esfera de lo trascendente, de aquello fuera del mundo, en el sentido de lo “transmundano”; podríamos decir que se sitúan en lo trascendental sin transcendencia; dichas oraciones se sitúan entre lo que se puede decir y lo que no, podría decirse que son proposiciones del límite. Precisando, el “límite” en la teoría de Wittgenstein es apertura hacia lo que está en ninguna parte; hacia aquello que no está en ninguna parte, pero es el todo en cuanto todo. El límite no sería una frontera que separaría a la totalidad de los hechos de “el fuera” del mundo, el límite sería, utilizando un poco la palabra heideggeriana, por cierto palabra que posibilita hablar de lo indecible, el “habitar” en el que se vive-viviéndose-con-el-mundo, así, con el mundo en la “comunidad” sin codificaciones preestablecidas; el límite es aquello a partir de lo que es posible toda ciencia.

Tenemos, pues, que este segundo tipo de proposiciones hablan de lo que podríamos llamar “escenas vivientes”³⁶ que inspiran. Dos elementos que corresponderían a esa dimensión serían el valor y el sentido. Dentro de lo inexplicable, de aquello intangible que aquí entendemos como “vivencias del mundo de lo vivido”, se encuentran estos dos elementos el “valor” y el “sentido” puesto que no son representables, pertenecen a lo que Wittgenstein llama “la visión del mundo como un todo limitado”. Por ejemplo, el sentido de la vida no puede explicarse ni expresarse con oraciones como cuando hablamos de un hecho particular, puesto que el sentido de la vida se refiere a un todo, si nos referimos a la vida de un sujeto, a toda una vida. Cuando nos preguntamos por el sentido de la vida, nos preguntamos por el para qué en general del estar vivo; es decir, acerca de un todo. Aún cuando la pregunta sea en relación a la vida de un único sujeto, se trata de una pregunta por el todo, por el todo de una vida subjetiva. Asimismo, el valor tampoco puede ser expresado de manera convencional puesto que pertenece al ámbito de lo intangible, de lo cuali-

tativo-sensible, al orden de lo que no puede comprenderse de manera completa si se le encapsula en un concepto a manera del pensamiento representativo; sólo se comprende cuando se “vive” en el límite el pensamiento representativo, en la dimensión del mundo en su frescura sustancial, en la dimensión del mundo como un todo potencial y portentoso. De esta manera tanto el valor como el sentido son dos elementos que pueden comprenderse cuando se capta al mundo con “la cabeza desnuda”, es decir, sin codificaciones conceptuales; cuando se llega a la visión del mundo como un “todo limitado”.

Con el propósito de tener una comprensión más clara de lo que significa “el mundo como un todo limitado” veamos una afirmación que Villoro construye al respecto: “Sentir al mundo como un todo limitado es captarlo, sin pensamiento, como algo finito —fuera de lo cual no hay nada— que está ahí sin explicación”.³⁷ A lo que se refiere Villoro con captar al mundo sin pensamiento no es a enfocarlo con la mente en blanco o con la mente que despierta en un nivel de conciencia superior. Se refiere a captar al mundo pensando de otro modo, no a la manera del pensamiento representativo; captar el mundo sin pensamiento es dejarlo fluir en su propio ser, respirarlo con el pensamiento y sudarlo con toda la potencialidad del ser del hombre. Por tanto, las proposiciones que se refieren al “todo” presentan la dificultad de expresar lo irrepresentable.

3) Las oraciones sobre el método correcto de plantear ciertas preguntas y respuestas. Un ejemplo que pone Villoro es la proposición (6.521) del *Tractatus*: “La solución al problema de la vida se hace notar en la desaparición de ese problema”.³⁸ La solución a los problemas reside en la forma de plantearlos. La pregunta por el sentido de la vida deja de ser un problema cuando desaparece ese problema y se vive sin más. La forma de plantear problemas ha sido uno de los talones de Aquiles de la filosofía. Por ejemplo, la filosofía metafísica ha planteado bastantes preguntas a las cuales no puede dar respuesta; es precisamente debido a que los planteamientos se han formulado desde un ángulo incorrecto; puede decirse que la metafísica es la araña que se ha enredado en su propia telaraña. Las preguntas tales como ¿qué es el ser?, ¿qué es la metafísica? no han tendido una respuesta clara y precisa debido a que no se han planteado de manera correcta. Estas preguntas se han construido desde la dimensión del pensamiento representativo; es preciso pensar de otra manera, para entonces

plantear los problemas de tal forma que nos orienten a lo que Wittgenstein llama “la visión correcta del mundo”. Y finalmente, 4) las oraciones que predicán algo que no está en el mundo, a saber, las oraciones que hablan sobre la eternidad, sobre la muerte; sobre el premio y el castigo éticos.

En base a estos cuatro tipos de proposiciones que hablan acerca de lo indecible en el *Tractatus*, Villoro sostiene que Wittgenstein se refiere fundamentalmente a oraciones que dicen lo que no es lo indecible y que lo indecible no es una parte del todo sino el todo simplemente ahí; no tratan de hablar de lo indecible mediante oraciones que predicán objetos del mundo. Lo que podemos notar en las proposiciones anteriores es que no señalan un objeto en el mundo o un hecho particular y, en tanto que no son índice de un objeto del mundo pueden considerarse como oraciones sinsentido, pero es precisamente en su sinsentido que abren una pista para entender como podemos comunicar “lo indecible”. Según Villoro, la función de las oraciones sinsentido es “referir”. “Referir” es indicarle a otro sujeto lo que sólo puede ver por sí mismo; evitan la falacia de pretender decir lo que no se puede decir. Las oraciones negativas, las que hablan del todo y las que predicán algo que no está en el mundo únicamente “inducen” a “ver” con ojos propios aquello de lo que no se puede hablar. A partir de la lectura de Wittgenstein, Villoro señala que existe una triple operación en el modo de referirse a lo indecible: 1) Se cancela la referencia “vaga” a los hechos del mundo, 2) Se transfiere esa referencia a los límites del mundo y del lenguaje, 3) se dirige la atención hacia aquello que puede mostrarse únicamente en la vida y en el mundo; se “refiere” hacia lo que no puede mostrarse en nuestro “mundo representacional”³⁹; se hacen señas que inducen hacia el “escenario salvaje”, el mundo visto sin la mediación de los conceptos; precisamente se remite a la “visión correcta del mundo”. El resultado de esta triple operación en la construcción de proposiciones acerca de lo indecible nos arroja oraciones sinsentido, oraciones que no tienen un referente del mundo representacional, pero que abren ventanas hacia el “paisaje salvaje”, hacia el mundo de la “continuidad viviente” que existe independiente de la voluntad del hombre.

Por lo anterior, consideramos que la famosa proposición de Wittgenstein “de lo que no se puede hablar es mejor callar” no significa que debamos encerrar en el cofre del olvido todo lo que se refiere al misterio de la mística. Más

bien, en este estudio interpretamos la última frase “es mejor callar” como un guardar silencio, pero no un silencio como mutismo, sino como un silencio en la sinfonía de significantes, un eslabón abierto en la cadena de significaciones, un significante que se desliza en la cadena y abre hacia el espacio del habla silenciosa del mundo; un silencio que abre la atención ante el mundo de lo vivido, ante la captación de los sentidos y sentimientos del mundo, ante el latir de la vida, ante el atestiguamiento de la energía del mundo a través de la percepción con todo “el ser del núcleo de energía humano”⁴⁰, nos referimos a un silencio que modifica la operación de la razón y desvela el ser del mundo; también nos referimos a guardar silencio no en el sentido de dejar de pensar en lo irrepresentable, sino de comenzar a pensar de otra manera distinta al pensamiento representacional, nos referimos a comenzar a “pensar de manera poética”. Por el momento detengámonos en concretizar el concepto de mística en Luis Villoro, recapitulando su postura en relación con la de Wittgenstein.

4. Conclusiones

Como ya venimos viendo, el concepto de “lo místico” para Villoro está íntimamente relacionado con el concepto de “lo sagrado” y con el de “el sentido”, y es que lo que caracteriza a la experiencia mística es precisamente un encuentro con lo sagrado, y la característica de lo sagrado es ser lo que da sentido. Para Villoro, lo místico tiene que ver con la experiencia existencial en la que se descubre la verdad del ser y por añadidura se revela el sentido de la existencia. Es una experiencia no ordinaria que se da dentro del mundo ordinario donde se revela “lo sagrado”. Lo sagrado no es del matiz de algún hecho particular, sino que tiene que ver con la captación del “todo de entes”; es una experiencia holística, es decir, una experiencia del “todo”, que pone en contacto con el fundamento de la existencia misma y con el sentido del ser en general. Es en este sesgo en que coinciden Villoro y Wittgenstein. Para el último, no se trata de ver las relaciones entre hechos y los conjuntos de cosas, sino que el puro “todo”, el mundo como un “todo limitado”. El ver el mundo como un todo limitado es ver el mundo en forma holística, no como un hecho aislado o las

relaciones entre hechos, sino como una visión circunstancial en la que se abrazan todos los conjuntos de hechos, esto es lo místico para Wittgenstein.

Por tanto, podemos inferir, como ya habíamos dicho, que lo místico para Villoro, siguiendo a Wittgenstein es una cuasi-experiencia, es decir, no es una experiencia más entre otras experiencias que tienen como contenido tan sólo relaciones entre objetos y hechos del mundo, sino que es una “experiencia” de algo fuera del mundo, pero que sin embargo está en él y necesita de él para mostrarse. Es una “experiencia”, por dos, el hombre y lo completamente extraño al hombre “lo otro”. Sintetizando podemos decir que lo místico es el asombro insondable e inefable que provoca encontrarse con “lo otro”. Y que los conceptos de: lo sagrado, lo otro, el ser y también el de lo místico son sólo formas para dar indicios de aquello que no puede ser señalado mediante signos.

Sin descartar, por ello, el poder del vínculo entre pensamiento y lenguaje a través del cual se revelan palabras y sentidos aún no conocidos para dar cuenta de lo sagrado. Así como la posibilidad del pensamiento de acceder a éste cuando de vez en vez se alinea con el engranaje cósmico, de tal forma que la configuración queda abierta y el ser se hace signo.

Bibliografía

- Derrida J., Vattimo G. (Com), *La religión*, Buenos Aires, La Flor, 1999.
- Heidegger M., *De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1987.
- Heidegger M., “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, México, F. C. E., 1958.
- Heidegger, *Ser y tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid, Trotta, 2003.
- Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E. 1949.
- Villoro Luis, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad de Veracruz, 1962.
- Villoro Luis, *El pensamiento moderno, Filosofía del Renacimiento*, México, F. C. E., 1992.
- Villoro Luis, *El poder y el valor*, México, F. C. E., 1997.
- Villoro Luis, *En México entre libros, Pensadores del siglo XX*, México, F. C. E. 1995.
- Villoro Luis, “La mezquita azul”, en la revista *Vuelta*, año IX, Septiembre, 1985.
- Villoro Luis, *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión*, México, Verdehalago: El colegio nacional, 2006.
- Villoro Luis, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, F. C. E., Primera edición, 2007.

- Ramírez Teodoro, "Luis Villoro y la filosofía mexicana del siglo XX", en *Luis Villoro DOCTOR HONORIS CAUSA*, Morelia, UMSNH, 2002.
- Ramírez Teodoro, "Estadios de la otredad" en *Diánoia*, México, F. C. E. Vol. LII, Número 58, Mayo, 2007. pp. 143-175.
- Romain Rolland, *El evangelio universal*, Buenos Aires, Schapire, 1929.
- Salvador Pániker, *Filosofía y Mística*, Barcelona, Anagrama, 1992.

Notas

¹ Con el término "eso" se pretende dar señas de "aquello", el "ser-real" que no está codificado por el intelecto y que no se puede nombrar, y además, que al nombrarlo lo ocultamos en lugar de revelarlo. Heidegger lo llamó primeramente "Ser" y denunció su olvido, por parte de la tradición metafísica que al categorizarlo lo ocultó hasta olvidarlo, o lo guardó tan bien que luego no se dio cuenta donde lo dejó; pero posteriormente tachó el término "Ser", para dar cuenta de "eso" que llamamos Ser.

² Hacemos referencia al concepto heideggeriano que significa la condición del Dasein (ser -ahí): estar fuera del ser, existiendo-en-el-mundo.

³ Lo auténtico para Villoro, en la religión, es el ser consistente entre las creencias que se profesan y el fundamento del cual surgen dichas creencias.

⁴ Cfr. Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago. 2006.

⁵ Cfr. Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

⁶ Cfr. Luis Villoro, "El hombre y el sentido", en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006.

⁷ Concepto que Martin Heidegger acuñó para nombrar el alumbramiento del ser en su forma fáctica.

⁸ Conjunto de términos enlazados sintácticamente que contienen una carga intencional de la conciencia del sujeto.

⁹ Necesidad ineludible.

¹⁰ Entiéndase significado y significante en sentido saussuriano.

¹¹ Es decir, las cosas que fluyen en el devenir y que se toman facticidad en su aparecer.

¹² Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 15-16.

¹³ Lo "Otro" no es un ente, por ello se le da esa nominación, es lo no-ente, es el fundamento que da sentido a los entes del mundo. Lo "Otro" es "aquello" que no puede ser determinado mediante un concepto y se asocia con lo misterioso, con lo sagrado, con lo que escapa a la comprensión racional de primer orden, con el pensamiento lógico racional cotidiano y también al pensamiento lógico racional científico. Villoro sostiene que "lo otro" es el fundamento que no tiene sentido, pero al ser revelado da sentido. ¡Qué paradoja!

¹⁴ Es necesario reconocer que el fundamento no es un objeto, pero utilizamos este término para designar hacia lo que tiende el sujeto de sentido.

¹⁵ Se entiende por mundo la constelación que configura el hombre a partir de su percepción e intelecto en relación con el devenir del ser. Es decir, mundo es lo que el hombre coagula o encapsula de fluido del devenir del ser.

¹⁶ Es a lo que me refiero en el ensayo “El pensar poético”. El pensar poético es parecido al buscar- las- huellas- en- la arena a la orilla del mar. Eso sólo es posible en el “instante”, es decir, en el tiempo, en que el tiempo se desgarran irrumpiendo en el presente, pasado y futuro. El pensar sólo es poético si se piensa en el sentido del Ser. La apertura poética es lo que posibilita al pensar poético.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁰ *Idem.*

²¹ El ser de lo que quiero decir se encuentra en esa paradoja.

²² Luis Villoro, “Vías de la razón ante lo sagrado”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 103.

²³ Citado por Villoro en *op. cit.*

²⁴ Citado por Villoro en *op. cit.*

²⁵ Luis Villoro, “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, pp. 88-89.

²⁶ Citado por Villoro, en *op. cit.*, p. 96.

²⁷ Luis Villoro, “Vías de la razón ante lo sagrado”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, pp. 103- 104.

²⁸ Lo que abarca un todo de elementos relacionados entre sí.

²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, en Luis Villoro, “Lo indecible en el Tractatus” en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p.121.

³⁰ La realidad sensible, lo completamente “otro”, pero que se da a percibir ante el ser humano.

³¹ Objetos que son representaciones mentales de los objetos reales del mundo vivo.

³² Del mundo que se presenta ante los ojos desnudos, ante la percepción atenta y limpia de consideraciones anteriores acerca del mundo.

³³ Es aquello que se conoce a través del pensamiento representacional; es lo representable; aquello que se hace figura en la mente, la idea y forma de las cosas.

³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus, Logico Philosophicus*, (3.221), citado en Luis Villoro, en “Lo indecible en el Tractatus”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 118.

³⁵ El mundo mismo acaece en la nada; he ahí lo místico.

³⁶ Vivencias que no corresponden al plano de la representación mental, sino a la dimensión del darse-siendo-sido (comunidad espacio-temporal entre todo el ser del

hombre y el ser en su forma fáctica) a la dimensión de lo “sensible a flor de piel”, de real erótico.

³⁷ Luis Villoro, “Lo indecible en el Tractatus”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 123.

³⁸ Citado por Villoro, “Lo indecible en el Tractatus”, en *Vislumbres de lo otro*, México, Verdehalago, 2006, p. 130.

³⁹ Constelación de creencias acerca del mundo; configuración conceptual acerca de la realidad y cadena de significaciones en relación a los significados.

⁴⁰ Con todo el ser del hombre.

Fecha de recepción del artículo: 25 de junio de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 25 de junio de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 6 de julio de 2009

Dossier

**Filosofía de la historia
e Historia conceptual II**

SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA CUARTA IDEA KANTIANA

Ricardo Gutiérrez Aguilar
Instituto de Filosofía, CSIC

Nada resulta más claro que el hecho de que todo argumento que merezca el nombre de tal, debe ser planeado desde el comienzo hasta su desenlace, antes de que nada sea sometido a la pluma. Sólo cuando no perdemos de vista el desenlace, podemos dar al argumento la semblanza indispensable de consecuencia o causalidad, haciendo que los incidentes, y especialmente el tono, contribuyan en todo momento al desarrollo de la intención.

Edgar Allan Poe, *La filosofía de la composición*¹

Introducción. Un plan estratégico para las landas de la provincia del Conocimiento

*T*odo argumento que merezca el nombre de tal debe albergar en cada uno de los avances que conducen a la conclusión —pues éste y no otro es el sentido de un argumento, el de tomar la forma de conclusión— una orientación decidida hacia la forma final de ésta. Esto es lo mismo que decir que debe ser prefigurada, sin ser representada propiamente, debe apuntar a ella para secundarla o completarla, y, sostenerla en su esbozo, la ha de hacer consistente, en definitiva. La conclusión al argumento no es sino la voz final para la reunión en un sentido de los coros secundarios, si por el símil lírico nos decantamos.

Que los idealistas alemanes y, en concreto y por mejor acotar el término, los llamados *postkantianos* por filiación y orden en el tiempo, trataron de asimilar la tarea de completar y la de aplicar el germen de sistema que creyeron encontrar en Kant, es algo por pocos discutido y asimilado generalmente a

pesar de tratarse en muchos casos de hacer afirmaciones sobre meras intenciones. Que en Kant se encuentra ya ese intento, es penetrar no sólo ya en intenciones, sino en interpretaciones acerca de qué sea eso de *sistema* en el *corpus* de sus mismos textos. A este respecto, dadas las muchas definiciones del mismo que se hallan localizadas en los primeros —pues quizás la primera exigencia de las muchas que tiene un sistema sea la de reivindicarlo bajo afirmación como tal— éste no suele ser su problema propio. Dos modos de hacer sistema —no obstante— son sostenibles, y se puede sentar ya que, el modo kantiano no presenta la posibilidad de arrogarse el calificativo que coronaba el ‘Sistema’ idealista alemán: la Crítica no es *Ciencia*, o lo que es lo mismo a este caso, *deductibilidad* desde primeros principios. Y con eso, se salva de ser dogmática.

En las siguientes páginas se pretenderá, entre otras cosas, partir del mínimo escenario en el que el sentido de sistema en Kant tiene cabida. Es un territorio angosto formado por unas 600 páginas reunidas bajo la promesa de una *Crítica de la Razón Pura*, pero que, al servir como tesis inicial de aquél sistema buscado, presenta la enorme ventaja de ser firme para posteriores proyecciones. Este punto ya ha sido explotado por Kant, y en el haber de las primeras exploraciones es éste con justicia el pionero. Tiene el nombre de *Kritik der praktischen Vernunft*. Para nosotros, será por igual determinante regresar a la primera Crítica y, en concreto, a su segunda parte, la Dialéctica, para desde ella encontrar un lugar a la posibilidad de una *Historia filosófica* donde el propio Kant lo encontrara ya para una *Teoría filosófica de la Moral*.

El modo de llevar a cabo esto consistirá en primer lugar en (i) mostrar la idea de *coherencia* que se presenta en los textos kantianos —en concreto, en el primero de sus ejercicios críticos— como signo de sistema para, en segundo término, (ii) encontrar bajo este supuesto un posible hueco significativo en el mismo. Esto es, un espacio de sentido apuntado pero que no ha sido colmado. En un tercer momento, (iii) se habrá de precisar cuáles son las características —manteniendo nuestra tesis de sistema— que debería representar el elemento falto, y en último lugar, (iv) se querrá proponer un candidato no ajeno al trabajo crítico —uno que pertenezca al sistema— que pueda ocupar ese lugar sin menoscabo ni añadidura a los intereses del propio Kant y, en ausencia de una plaza adecuada para ese determinado elemento.

El punto álgido de la presentación consistirá en aproximar la factura de lo que es una Idea con el concepto de lo que es *Historia* para Kant.

Por bien comenzar, existe desde el principio y, desde luego, una enmienda a la totalidad para este argumento, enmienda que es bien clara tomada nuestra tesis de sistema: Kant no identifica a la Historia *nunca* con una Idea. No hay desde luego, apunte afirmativo a este respecto, pero es que, aún se puede decir más. Hay de hecho apuntes disuasorios al mismo, a la vista en el propio texto. Sobre esto se levanta nuestra precisión cautelosa de ejercicio en el título... vamos a hablar sólo de una posibilidad *razonable*. Habrá que convertir ésta en *muy razonable* desde otras afirmaciones kantianas distintas.

I. *Sistema y arquitectura. Concepciones, implicaturas*

De igual manera que se somete la regla de totalidad a la de sentido, logrando del *conjunto* una *comunidad*, la idea de sistema que una filosofía con característica propia, y, no como corolario de otra (lo que sería lo mismo que decir, como subsidiaria), viene a encarnar, se basa en la capacidad de ésta de lograrse una independencia —*un sentido nuevo*— capaz de lidiar a la vez con su necesidad de la colección de sus elementos. Estos mismos, por sí solos, no precisan de novedad propia respecto de otros sistemas. Un sistema tal, uno, además, formado por pensamientos, “tiene que tener *una cohesión arquitectónica*, o sea, una conexión en la que una parte sostenga siempre a la otra, pero sin que ésta se apoye también sobre aquella, de manera que la piedra angular sostenga finalmente todas esas partes sin verse sostenida por ellas y el pináculo sea sostenido sin sostener nada [...] Entre tanto, un libro ha de tener una primera y una última línea, y en esa medida siempre será muy diferente...”² Quien así habla no es otro sino Schopenhauer, apuntando ya en 1818, cuando los sistemas idealistas afloran, a la enorme distancia que hay de interpretación entre éstos y el esfuerzo kantiano. *Wissenschaft* [Ciencia], es el nombre del nuevo dogmatismo generativo que describe la última mitad del texto.

Eso es *Deutscher Idealismus*.

Frente a la idea de independencia que entrañaría una sencilla *colección* de elementos, tenemos la curiosa exigencia de una serie que, constituyendo

individualidades, se definen sin embargo por su unidad. Allí, en el Idealismo de casta, ‘la piedra angular sostiene sin sostener nada’. Aquí, cada uno de los elementos es, a la vez, *uno y parte de una unidad mayor* que le permite definirse, pero que, precisa de aquél para ser definida. Por supuesto que, como dice Schopenhauer, la necesidad de narrar esto, en tanto extensa progresivamente, ha de comenzar por algún sitio —por ejemplo, por la primera línea— y terminar en algún otro —por ejemplo, en la última línea—. Si el experimento de narrar linealmente la historia de estos elementos, que pueden tan sólo ser entendidos en comunidad, se ha llevado a cabo felizmente, al final debe haber quedado encerrado su sentido, incluso sus sentidos, en el círculo trazado entre las dos líneas del discurso.

Éste será el discurso que lo haya dicho *todo*. Mejor aún y siendo más humildes en nuestros propósitos: éste será el discurso que haya *aludido* a todo. “Y es que la *razón pura* constituye una unidad tan perfecta que, si su principio resultara insuficiente frente a una sola de las cuestiones que ella se plantea a sí misma, habría que rechazar tal principio, puesto que tampoco sería capaz de solucionar con plena seguridad ninguna de las restantes cuestiones”.³

Dejemos por un momento aparte qué sea ese principio para recuperarlo con posterioridad y quedémonos únicamente con la afirmación de que es una unidad extensible a problemáticas nuevas, “actos simples” de la Razón que pueden ser “entera y sistemáticamente ordenados”⁴ cuando se presentan y aparecen, *asimilados al sistema* y explicados por éste.

Y, sin embargo, amén de lo dicho y, por mucho que nos pese, hay que reconocer bajo el amparo del mismo texto, espacio para la interpretación idealista de esa unidad leyendo el programa kantiano anticipado en el primero de los prólogos a la Crítica. Si la idea de sistema no puede prescindir de la de *cohesión* y la de *referencia mútua*, no es menos cierto que éstas características son desviadas por Kant hacia un sentido formal ya en aquellas primeras páginas del 81: allí serán *completud* y *exhaustividad*, dos características “típicas de los sistemas de lógica ordinarios”,⁵ y, cómo no, si a la idea de *Ciencia* se le presupone la de deductibilidad desde un primer principio fundamental —una suerte de *Urprinzip*— no ha de extrañar que el término *Lógica* sea primitivo en el desarrollo del programa idealista. Pero... la manera de tomar de ejemplo al proceder lógico es muy diferente en Kant. La Lógica es una ciencia que se

presenta a sí misma con las credenciales inmaculadas de una disciplina concluida⁶ —no obstante la ceguera no culpable kantiana hacia los desarrollos que ésta habría de sufrir en breve tiempo— por la feliz circunstancia de que contaba con el objeto de su estudio justo a su mano: el mismo proceder del *entendimiento*. Con ello, el *entendimiento* se enfrasca en sí mismo y se observa en sus funciones espontáneas, siendo a la vez analista y analizado. Nada mejor, por tanto, que utilizarlo como ejemplo y guía modelo para descubrir de sus ventajas.⁷ Pero el programa que el *entendimiento* aplicará, sigue al de la Lógica únicamente por mor de su *claridad discursiva*, dónde a cada conclusión puede filiársela con la que la precede al igual que al efecto con su causa, pero, sin ser esto nada más que condiciones de lo que es presentado en el discurso, cómo los elementos se van a ir desarrollando en él, mas no cuáles van a incluirse.

No nos es posible olvidar que, la exposición crítica es *sintética* aún en los casos en que es *a priori*. Crea novedad.

La crítica [tan sólo] es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa que, como *ciencia*, tiene que desarrollarse necesariamente de forma dogmática y, de acuerdo con el más estricto requisito, *sistemática*, es decir, conforme a la escuela (no popular) [...] mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor de las demostraciones y la evitación de *saltos* atrevidos en las deducciones.⁸

Éste es el proceder. De la *dogmática* sólo se toma el proceder. Los materiales de mampostería no determinan en una única factura el diseño a seguir en la construcción del edificio. Otra metáfora de los constructores de sistemas tanto como de los críticos, con lo que no es privativa y, con ello, no es determinantemente descriptiva. La filosofía de Kant “no tiene ninguna analogía con la arquitectura griega, cuya simple grandiosidad muestra de un vistazo relaciones manifiestas; más bien recuerda al estilo gótico. Pues una peculiaridad del genio de Kant es su especial gusto por la *simetría*, que ama la variopinta pluralidad para ordenarla y repetir sin cesar el ordenamiento en subordinaciones, como en las iglesias góticas...”⁹ La *simetría* sólo es criterio ordenador de la ‘pluralidad variopinta’ con que quiere trabajar Kant y que, asumida la crítica precedente en su medida, sólo afecta a sus subordinaciones, no a que deba haber una pluralidad.

¿Y cuál es esta pluralidad?

Que contamos con hechos irrenunciables (*facta*) como los del *conocimiento*, la *libertad*, y el *arte*... éstos, al menos en principio, puede que haya que añadir hacia el final de esta exposición uno nuevo, y que, la crítica, deberá aclararnos el camino a la justificación de cada uno de ellos.

Parte de esa justificación consiste en que el *faktum*,¹⁰ en tanto es “cuestión” que la *razón pura* “se presenta a sí misma”, debe poder ser *entera y sistemáticamente ordenado*.¹¹ “La filosofía trascendental tiene la ventaja —y también la obligación— [pues se presenta a sí misma estos problemas de manera ineludible] de buscar sus conceptos de acuerdo con un principio, [de ligarlos] ya que salen puros y sin mezcla del entendimiento en cuanto unidad absoluta [...] Semejante interrelación suministra una regla de acuerdo con la cuál podemos señalar *a priori* el lugar de cada concepto puro del entendimiento y la completad del conjunto de todos ellos”.¹²

Este método no ha sido en modo alguno ajeno al proceder sistemático del científico.

Si Kant critica la elección de Aristóteles del conjunto de elementos mínimo (*conceptos, categorías*) que han de ser máximamente expresivos (de los *hechos*, de los *juicios*), la critica tildándola de *rapsódica*,¹³ en contraposición a la suya propia, que funciona desde un único criterio ordenador que, como motivo de selección, instaura un único estado de la cuestión que, además, puede dar razones de sí mismo. “Todos los conceptos son *funciones de unidad* entre nuestras representaciones”,¹⁴ y éstas, son plurales [*Mannigfaltigkeit*]. El científico —y estoy pensando ni más ni menos que en la última década del siglo XIX, casi un siglo después de Kant— emplea el mismo método de coimplicación de los elementos que exige el uso de un único criterio. Es igualmente la idea de *simetría*, y nada más gráfico que el ejercicio ejemplo de las tríadas químicas y la tabla periódica de Mendeleev para ilustrar cómo un sistema simétrico anticipa incluso la posibilidad de existencia de nuevos elementos para el mismo... Si bien no los construye, sí los predice.¹⁵ Si hay un punto ciego, los elementos reunidos lo delatan y predicen qué ha de ocuparlo.

II. El elemento que se hurta

Hay que distinguir en primer lugar, qué corresponde a un elemento que queda evitado y qué a uno que, sencillamente, no puede dejar de evitarse.

En un sistema, hay determinados presupuestos que no pueden sino presentarse, no explicarse. En este caso, el problema del *Ich denke*⁶ kantiano no tiene tanta importancia por cómo se introduce según la precisa expresión cuánto en lo que en esta se incluye que no tiene relación de objeto con nada, y esto, puesto que no funciona como objeto, sino como condición. El *yo* se supone. No puede dejar de presuponerse para dar sentido a la noción de una experiencia.

En nuestro caso, de lo que debemos hablar es de un elemento que debiera estar pero que no se encuentra presente, o que bien, se halla mal colocado en otro lugar del sistema diferente al que le corresponde. A veces, incluso deslizado, salvo por la autoría de una misma pluma. Para esto, me propongo rastrear brevemente y a vista de pájaro, además de con un sencillo motivo metodológico de observación (una *coda* kantiana), el aparato de la Lógica Trascendental hasta llegar a su ensamblaje con la Dialéctica. Es en ese tránsito dónde preveo encontrar el lugar no ocupado debidamente.

La *coda* kantiana que funcionará como metodología es presentada como la estructura de análisis que precede a la labor del pensamiento. Éste, trabaja mediante *juicios*, y éstos, se simplifican en la composición *sujeto-predicado*. La relación entre sujeto y atributo es de *inhesión*. El predicado *es* parte del sujeto (en el análisis) y *se hace* parte del mismo, en la *síntesis*. Esta clave sirve para cada unidad mayor del sistema, hasta alcanzar el punto ciego que es la *apercepción trascendental*, el *yo* que da sentido a toda la experiencia. Esto, ha sido explicitado por Kant con una expresión que ya ha venido a estas páginas: *son funciones de unidad*. El sujeto así inextenso en su significación, actúa como foco de los predicables. La función básica de pensar es la de *inclusión*, y así se ve en tanto es la operación común al *entendimiento* y a la *razón*. Retener esta pequeña clave nos ha de servir en lo que sigue.

Por otro lado, una segunda evidencia es retratada en la Crítica. Hay una *pluralidad* de actos de la razón que permiten ser clasificados en cuatro grandes grupos, estos actos caben en los de las *clases de juicio*. De éstos, podemos extraer doce tipos de conceptos con los que el entendimiento produce unidad de

experiencias. Son, por supuesto, las conocidas *categorías*. Si, con Aristóteles, y a pesar de las precauciones en la deducción de las mismas, Kant no ve problemas en aceptar los cuatro tipos de juicio, bien es cierto que, en lo que para él es auténticamente definitorio, la *deducción trascendental* de las doce categorías, suponiendo las ideas de *coordinación* y *reciprocidad* entre éstas, se vuelve difícil el establecimiento de la carta de legitimidad de cuatro de ellas. En concreto, son las que surgen de la combinación de las dos principales. Con aquellas dos de las que ésta se obtiene no se necesitaría quizás “un acto especial del entendimiento”.¹⁷ La cosa puede agravarse incluso si entendemos que hay cuatro conceptos *negativos*, y que, aunque una negación es una determinación, es una determinación derivada y que, bajo conceptos de amplio margen —con un dominio de objetos a los que se aplica muy extenso—, se precisa de una exhaustividad a la hora de pasar revista a la “determinación negativa” de cada uno que no siempre se consigue.¹⁸ Cabría en este caso, adelantar una hipótesis mediante la cual se plantee si se conserva, con tan sólo “actos no especiales del entendimiento” para jugar con la combinación y mixtura entre varias categorías, la necesaria capacidad explicativa del sistema kantiano.

En ese uso y aplicación, en el momento concreto del *juicio de inclusión* ya en el terreno de los *principios del entendimiento*, es justamente donde aparece más concretamente la ‘especialidad’ de la regla, donde se define como no reductible: “La ilusión lógica, consistente en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas), se debe exclusivamente a la falta de atención a la regla lógica”.¹⁹ Con esto, lejos de fijarnos en el error, lo que debe atenderse es a la regla, pues ésta se halla presente de manera trivial tanto en las buenas como en las malas aplicaciones de la misma. Tanto mejor puesto que tenemos dos oportunidades de encontrarnos con ella. La importancia de estas reglas va a ser muy significativa para nuestro propósito, pues son las reglas que permiten tanto el juicio del entendimiento como el que nos lleva a la *ilusión trascendental*. Es decir, que permite el juego en los conceptos así como la vulneración del mismo por jugar a “otro” juego, el que se juega con las *Ideas de la Razón*: “En toda inferencia de la razón pienso primero una *regla (major)* por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla (*minor*) por medio del *Juicio*. Finalmente, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*) y, consiguientemente, *a priori* por

medio de la *razón*. Así, pues, la relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos. Estos, al igual que todos los juicios, son precisamente tres, si tenemos en cuenta que se distinguen por el modo según el cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento: *categoricos, hipotéticos y disyuntivos*".²⁰

En primer lugar hay que decir que, para Kant, *silogismo* y *silogístico* tiene el mismo sentido que decir *inferencial*. Es una operación exclusiva del entendimiento, una que se basa en la extracción de conclusiones dadas unas condiciones o premisas.

En segundo lugar surge una cuestión respecto del número: ¿Tres? La elección de "tres" como número de las reglas no llamaría la atención a primera vista si no viniera seguida de una acotación comparativa algo peligrosa. Desde luego que no son tres "al igual que todos los juicios". Uno puede seguir leyendo a la espera de que Kant aclare el contenido de dicha apreciación, pero se encuentra con que añade además otro dato: que esa es la relación, ilustrada por tres tipos de silogismo, que mantienen los distintos conocimientos en el entendimiento. La solución kantiana radica en determinar en otro lugar, con más concreción, que se va a referir a *juicios y categorías de relación*, de los cuáles hará nacer las tres Ideas. No obstante, la componenda anterior es muy descriptiva de cuál es el estado de la cuestión, uno por lo pronto algo incierto, y, ha de ser punto de referencia a continuación para mostrar una pequeña fisura de sistema producida precisamente por un excedente, por una *redundancia* parecida a la que podíamos hallar en algunas categorías, obtenida quizás por ese gusto gótico por la subordinación de la subordinación... y es que 'la relación del conocimiento que representan en el entendimiento' no es expresada *precisamente* sólo por las *síntesis (categorías, juicios) de relación*.

¿Es esto en realidad así? Comprobémoslo.

El punto fuerte del argumento es, una vez más, hacer más plausible otra simetría antes que la que Kant presenta dado que se ha decidido por esta idea. Si él extrae la necesidad de tres reglas dados los tres juicios de relación, en primer lugar, mostremos cómo éstas son representadas perfectamente por, no uno, sino por tres grupos de categorías, y, después, apuntemos a un cuarto grupo con el fin de preguntar *en buena lógica: ¿qué función cumple?*

Partiendo del tipo de relación que establecen los tres tipos de silogismo que nos presenta Kant —la cual presentación es el auténtico motivo de su exposición— se puede decir que:

(a) el *silogismo categórico* es la idea clave y directriz de todo el sistema en la medida en que encarna la función de inclusión, inherencia o inhesión de que tanto hemos hablado ya. Incluso el problema de lo *a priori* y *a posteriori* como contenidos informativos o no, abunda en este punto. Por recapitular: así funcionan los *juicios*, así funcionan las *categorías* también entre sí —por *autoimplicación*, por seguir a Kant en este punto— y, esto, merced a la misma regla de la *razón*. Esta es la primera ‘técnica’ que emplea el pensamiento en su *mentefactura*, además de la más básica.

(b) El *silogismo hipotético* hilvana acontecimientos distintos. Funciona según la idea de la condición y la circunstancia, pero refiere a la unión de dos sucesos en principio independientes para romper esta supuesta relación ajena. La *ley de la causalidad* trabaja gracias a éste ‘si... entonces’. No se viene a apartar mucho de la regla anterior, toda vez que la idea que ronda es que el *efecto* es absorbido por su causa.

(c) El *silogismo disyuntivo* presenta la situación de la elección. La relación de conocimiento es capaz de seguir casi simultáneamente dos alternativas y tenerlas presentes a la vez. Así decide sobre el acontecimiento entero, contando con sus variables. Funciona en ese caso como un *concepto de conceptos*, y, en tanto regla —es decir, en el terreno de la premisa *major*—, es la menos inferencial de todas las reglas.

Pues bien, la *categoricidad* ya está implicada en los juicios de *cantidad*, fundamentales además puesto que de ellos depende la primera organización trascendental del espacio y el tiempo. Por lo que se refiere a la regla *disyuntiva*, ya que su manera de conectar variables trabaja con las condiciones *posibles* del juicio, podemos encontrarla también en las categorías de *modalidad*, las más complejas de todas en cuanto a justificación como se sabe, pero que, en referencia a la regla, es una justificación clarificadora de que ya Kant piensa en esto en algún pasaje: “hay una única categoría, la de *comunidad*, que se halla en el tercer título, en la que no es tan evidente como en las demás la coincidencia con la forma de un juicio disyuntivo, forma *que le corresponde* en la tabla de las funciones lógicas. Para asegurarse de tal coincidencia hay que observar que en

todos los juicios disyuntivos la esfera (la pluralidad de todo cuanto el juicio incluye) se representa como un todo dividido en partes (los conceptos subordinados) y, dado que ninguno puede hallarse contenido en el otro, son pensados como *coordinados* entre sí, no como *subordinados* unos a otros, de forma que se determinan, no *unilateralmente*, como ocurre en una *serie*, sino *recíprocamente*, como en un *agregado* (si se pone un miembro de la división, quedan excluidos los demás, y a la inversa)".²¹

Esto, no obstante, añade una dificultad más, y es que sólo nos viene a representar un tipo concreto de disyunción, la que los lógicos llaman *disyunción exclusiva*: $(A \vee B) \wedge \neg(A \wedge B)$.

¿Cuál es el problema? Que Kant no puede representar esta función del entendimiento hasta que incluya una explicación para una regla lógica básica a la que sin embargo no ha prestado atención alguna: la *conjunción*. Lleguemos a esta necesidad por otro camino, pues, al final, habremos encontrado la fisura que ya se anuncia y, con ella, la descripción de lo que necesitamos para completarla.

Dice Schopenhauer, recuperando un intertexto que hemos omitido a propósito en el comienzo, que: "un único pensamiento, por extenso que pueda ser, tiene que conservar la unidad más perfecta. Si al efecto de su transmisión se deja descomponer en partes, la cohesión de las partes tiene que ser a su vez orgánica, es decir, una conexión donde cada parte sostenga el conjunto tal como ella se ve sostenida por éste, sin que ninguna parte sea la primera o la última, de suerte que aquél pensamiento global vaya clarificándose a través de cada parte".²² Para esto se precisa de la independencia de cada parte, pero Kant, bajo lo supuesto, no puede servirse de esto en absoluto. La razón es hasta cierto punto sencilla y ya ha sido presentada: la *pluralidad* debe mantenerse, pero para eso debe incluirse una regla que permita la diferencia sin la exclusión.

Las categorías inclusivas dan todas las facilidades a los sistemas idealistas potkantianos, a los *hipercríticos*, pero Kant pretende otra cosa.

Por ejercer la *simetría kantiana*, podría decirse que para las funciones de la razón su representación al uso se parece a lo siguiente: de *categoricidad*, *cantidad*; para *inferencia*, *relación*; con la *disyunción*, se añade algo a través de la *modalidad*. . . uno ya puede aventurar qué ha pasado y va a pasar ante la alter-

nativa. Pero, añadiendo aún algo se verá ya el camino expedito a la argumentación final. Quedará luego únicamente una justificación de la misma (¿una *trascendental* quizás?).

Lo añadido es algo tal que así: la labor de la *razón*, llevada por su impulso de inclusión, busca la reiteración de la regla, y, a la postre, acaba buscando lo *incondicionado*. Da lugar con esto a las grandes unidades conceptuales ‘completas’, *per-fectas*, de *Dios* —por medio del silogismo disyuntivo, conjunto de todas las posibilidades en tanto perfecciones—, del *Mundo* —usando del silogismo hipotético, a saber, el conjunto de todos los sucesos en un Gran Suceso—, y del *Alma* —por el silogismo categórico, el conjunto de todos los pensamientos—. Ésta es la doctrina kantiana. También es doctrina el problema y la solución a su imposibilidad fáctica: “Si yo pudiese ver por anticipado que una idea [...] —independiente de cuál sea el incondicionado de la síntesis regresiva de los fenómenos por el que ella ha tomado partido— era, o bien *demasiado grande*, o bien *demasiado pequeña*, en relación con cualquier concepto del entendimiento, entonces comprendería que, al no referirse [...] más que a un objeto [...] que necesita adecuarse a un posible concepto del entendimiento, tal idea *tiene que ser* completamente vacía y carente de significado, ya que el objeto no concuerda con ella, y no concuerda por mucho que yo haga por acomodarlo a la misma”.²³

Y el objeto más sencillo es una *intuición*.

A lo que se refiere Kant en el texto citado es a la necesidad de una guía orientativa para las categorías ordenadoras y, dicha guía, apunta a formas en el único grupo de categorías que no se presenta bajo una regla de organización —al menos no como las demás— porque precisa la función de *determinar algo*: éstas son las categorías de *cualidad*.

Hay, de hecho, una operación básica del entendimiento que trabaja con ellas pero que lleva una dirección distinta a la de las reglas hasta el momento aquí presentadas, pues, con todo derecho, ha de velar porque se mantenga, dentro de la necesaria unidad de la experiencia, la necesaria *variedad* del fenómeno —y es que tenemos más de una categoría como poco—. A esta operación la encontramos en la idea de *conjunto de elementos* y, lógicamente hablando, Kant debía conocerla: es, como hemos anotado, el functor de *conjunción*, y su silogismo, uno *conjuntivo* por tanto.

III. *Conjunción, memoria, biografía, Historia*

Dentro de las operaciones afines a un sistema lógico, hay un expediente que cae bajo la denominación de “potencia expresiva de conjuntos de conectivas”, y que se hace eco de qué combinaciones de funtores lógicos son suficientes para dar cabida a todas las tareas del sistema, en concreto, las *funciones de verdad* necesarias. Éstas son tautologías en la estructura sintáctica propia y entre ellas se encuentran lo que Kant ha denominado *silogismos*.

Falta, no obstante, una inferencia elemental. Que $A \wedge B$ se descompone en A y B es una regla primitiva a sistemas $(A \wedge B \rightarrow A; A \wedge B \rightarrow B)$. Es una tan elemental que, con tan sólo ella y la negación se consigue expresar —a través de una transformación engorrosa, eso sí— todo el sistema de la lógica clásica. Kant parece que va a incluirlo cuando menciona que “hay que observar que en todos los juicios disyuntivos la esfera —la pluralidad de todo cuanto el juicio incluye— se representa como un todo dividido en partes (los conceptos subordinados) y, dado que ninguno puede hallarse contenido en el otro, son pensados como *coordinados* entre sí, no como *subordinados* unos a otros, de forma que se determinan, no *unilateralmente*, como ocurre en una *serie*, sino *recíprocamente*, como en un *agregado*”.²⁴ Sin embargo, un paso más allá añade la apostilla a la regla disyuntiva que cierra el camino a la ‘coordinación’ no subordinada y no lineal: “(si se pone un miembro de la división, quedan *excluidos* los demás, y a la inversa)”.²⁵

¿Pero, qué consecuencias cognoscitivas tiene esto?

Quizás la solución parcial a un problema sólo esbozado en la Crítica y que es jalón necesario en nuestra andadura.

Tenemos ya reglas de inclusión, de exclusión y de conjunción, donde se mantienen las diferencias dentro de un conjunto. También tenemos —eso parece al menos— dos grupos de categorías diferenciados en función de su labor de *organización* —cual son las de *cantidad, relación y modalidad*— en el espacio y el tiempo de los elementos de la intuición para su experiencia, de *colocarlos* respectivamente y otra que se diferencia fundamentalmente, la de *cualidad*, en la que sus elementos actúan más bien *en lugar de* la misma intuición. Las categorías, en conjunto, permiten que “la conciencia de sí mismo de acuerdo con las determinaciones de nuestro estado en la percepción interna

[sea][...] meramente empírica y siempre cambiante [...] [De manera que] No puede presentarse ningún yo fijo y permanente en este flujo de los fenómenos internos”,²⁶ y, con los tres silogismos podemos avanzar únicamente un poco más en la caracterización funcional de lo que el *entendimiento* puede y no puede hacer con los elementos de que lo hemos dotado, esto es, su *potencia expresiva*. La relación de las diferentes representaciones con la identidad del sujeto surge “sólo en la medida en que yo puedo conectar una representación con otra y soy *consciente de la síntesis* de ellas”.²⁷ O bien que “el pensamiento de que las representaciones dadas en la intuición me pertenecen todas y cada una es [...] equivalente al pensamiento de que las uno en una autoconciencia o *puedo al menos* unir las así”.²⁸ Tengamos sólo en cuenta el siguiente punto. Que ya van apareciendo elementos determinantes de cara a la descripción de qué sea eso de *Historia*. Precisamos de una *identidad*, de una *consciencia de sentido* —no entramos en el tema de *qué sentido*— y una *interconexión* fundada en cierta *pertenencia* —garante de un cierto sentido, una vez más.

Los fragmentos no dicen, sin embargo, ni mucho menos lo mismo.

En efecto, la formación cognoscitiva del sujeto se construye desde la actividad de su pensar relacional y, éste es capaz de construir objetos y de “autoadscribírselos”,²⁹ *posiblemente*, al menos (AvB). Pero hay una afirmación más que hace Kant, con las herramientas de que se ha provisto, que, en justicia no puede hacer y, a pesar de esto, hace: “la mente no podría nunca pensar su identidad en la diversidad de sus representaciones [...] si no *tuviera ante sus ojos la identidad de su acto* por la que subordina toda síntesis de la aprehensión [...] a una unidad trascendental”.³⁰ Y es que, la mente descrita por ahora *no puede* tener ante sus ojos la identidad de acto alguno si no puede tener ante aquellos el fruto de cada acto conscientemente —y esto es lo más importante— y *a la vez*.

El silogismo conjuntivo nos lleva a la noción de *memoria*.

Se trata de una noción pobremente recogida por Kant, aunque, hasta cierto punto, reflejada en muchos de sus planteamientos. Este concepto nos lleva, haciendo de puente, a una nueva macroestructura, la de *biografía*,³¹ y, finalmente, no cuesta mucho transitar a la *biografía de biografías*, la *Historia* tomada en un sentido *filosófico*, como unidad regulativa mayor. Acabamos de llegar a las postrimerías de nuestro argumento, hemos descrito la estructura operacio-

nal —microscópica, trascendental— y queda tan sólo recoger el hilo extendido: el fenómeno macroscópico, el añadido de sentido.

IV. Idea de una Historia filosófica y trascendental

“La *Historia* no es una categoría necesaria para la observación de los sucesos particulares, sino más bien una ‘inferencia’ a partir de la experiencia que la razón no puede evitar hacer y que mueve naturalmente a sintetizar todas las experiencias individuales en un todo absoluto”.³² Su carácter de *Idea*, lo que aquí pretendemos sostener, viene a estar reforzado como negatividad en la medida en que “de acuerdo con Kant, esta inferencia no puede nunca producir *certeza*; la proposición que surge de esto no es ‘constitutiva’ —una premisa universal que puede ser empleada de manera silogística para derivar propiedades de instancias individuales—, sino, antes bien ‘regulativa’ —una guía heurística de cara a la investigación de lo particular y un recordatorio de la lejanía más profunda o la meta de la razón”.³³

Resumamos: la *Historia* se tipifica como “inferencia que la razón no puede evitar hacer”. Un impulso que a ésta se le presenta. Parte de la Dialéctica trascendental, amén de alguna cita recogida al principio del presente ensayo redundan en esto. Además, es una que parte de la experiencia particular y se coloca más allá de ella (pues no puede dar un paso atrás y ofrecer juicios sobre particulares), para, sin embargo, ni siquiera producir *certeza*, sino un remedo de ésta, *esperanza*, *creencia* y que es, no obstante y gracias a ello *regulativa*. Mediante ella, la razón se mide consigo misma y su fin, que es inconmensurable. Dice Kant en la *Kritik der reinen Vernunft* que “el silogismo no se refiere a intuiciones con objeto de someterlas a reglas (como hace el entendimiento con sus categorías), sino a conceptos y a juicios. Consiguientemente, aunque la razón pura se refiere también a objetos, no se refiere a éstos ni a su intuición de modo inmediato, sino sólo al entendimiento y a sus juicios...”.³⁴ La unidad de la experiencia posible refiere al entendimiento, y, de modo derivado, a la razón, así ésta puede tomarla bajo la forma de la generalidad, abstracta, e ir más allá. La *razón* usa de la forma general para una experiencia posible: usa de *juicios* y *conceptos* en sus reglas. Obviamente es *regulativa* porque trabaja bajo

formas generales y según el canon de las reglas, y, a la vez, carece de todo tipo de certeza, pues no trabaja con intuición alguna. Lamentablemente, el *principio de la razón* de que hablábamos al comienzo de este texto consiste en reglas de subsunción, con lo que, la razón no puede obtener de la experiencia sino lo que en ella ha incluido previamente el entendimiento. Que la razón no pueda ‘extrapolar’ desde la serie de las condiciones de la experiencia conocidas a lo *incondicionado* de toda la experiencia, es paralelo a que la idea de *Historia filosófica*, sea incapaz de ser “constitutiva”, de ser sustancial y, en el *análisis*, producir conocimiento *a priori* (como pretenderá Fichte posteriormente, muestra de que el intento era hasta cierto punto razonable tomadas las premisas idealistas), esto es, repetimos, “una premisa universal que puede ser empleada de manera silogística para derivar propiedades de instancias individuales”.³⁵ Y es esto exactamente una *Idea*.

De la idea de arquitectura, a su falla. Hace falta colocar todos los elementos uno al lado del otro para, efectivamente, descubrir un hueco funcional. No sólo se nota la falta, sino que la falta es muy concreta. La de una *Idea*. La configuración de esto parte casi de una descripción de la función que debe cumplir el elemento que falla. La *característica essentialis* de éstas no es tanto su ‘exceso’ o ‘defecto’ cuanto su función regulativa. Esta es ya una función *práctica*. La diferencia entre la función de las Ideas en la primera Crítica y en la filosofía kantiana posterior se fundamenta justo en el distinto papel que encarnan. Aún más, ese papel diferente va a seleccionar a las Ideas de una manera muy concreta, según su dimensión en y para la *agencia*. En la práctica, las Ideas consiguen, al redondear la asíntota infinita de la repetición de su regla de manera prospectiva, convertir lo *potencial* en *actual* y hacerlo *motivo*, *acontecimiento*. Consiguen obtener la forma de lo *incondicionado*. Por eso, aquí, en lo práctico, son *postulados*, un “hilo conductor”³⁶ o guía, es decir, son ‘constitutivas’ para la parte práctica de la filosofía de Kant, ofrecen contenido, mientras allí, en la filosofía teórica, son sólo *reglas*. Para ser más precisos: son *metarreglas*. Un hecho sólo adquiere el sentido de regla cuando es capaz de *influir* retroactivamente sobre el seguimiento de otras, esto es, cuando es regulativo, y, por ende, actúa como *metarregla*.

La estructura gramatical del *als ob*³⁷ [como si], ya nos da algunas pistas. Sólo recoge el testigo de la función regulativa de las Ideas. Pone al final un

hecho “*velut daretur*”, “como si se diera”, pone un *acontecimiento*, y, en este caso de la práctica, un *hecho con sentido*, no un *suceso*. Esto es postular.

Que esta era la intención y que, por ello, coincidían en cometido —y eran simétricas— con el de la primera Crítica nos lo revela Kant en una carta de 1781 a Herz, donde al hablar de la actividad crítica le atribuye sin ambages el nombre de ‘la metafísica de la metafísica’ y, añade que, su decisión final en cuanto al desarrollo por escrito de la misma dependió de evitar o favorecer el *efectismo* en el público al presentar el mismo contenido bajo otros ropajes: el de las *antinomias*. Esta idea fue la primera en su primer proyecto —según relata a Herz—. ³⁸ Y restos hay de esta decisión en determinado pasaje de la *Kritik* de que tratamos, unos restos que vienen muy al caso. Tras ligar el término Idea a la filosofía clásica y matizar su carácter eminentemente virtuoso para la razón, Kant dice que “en lugar de estas consideraciones, cuyo pertinente desarrollo constituye, de hecho, la genuina dignidad de la filosofía, nos ocuparemos ahora de una tarea menos brillante, pero no carente de mérito, a saber, allanar y consolidar los cimientos de estos majestuosos edificios morales en los cuales se encuentran toda clase de pasillos subterráneos excavados por una razón que, con firme confianza, aunque en vano, busca tesoros escondidos”. ³⁹

Fue la decisión entre la presentación *trascendental* y *sistemática* del contenido y una más generosa que desarrollará más tarde.

Ésta es también la idea que ronda este trabajo. No nos compete tanto, en principio, las dignidades morales posteriores cuanto las fundamentaciones anteriores. De ellas surge la posibilidad de las primeras.

Así, el concepto de unidad regulativa no sólo tiene sentido en Ciencia. En ésta, lo tiene en tanto criterio limitativo para lo que es *conocimiento*, *experiencia objetiva*; en el terreno de lo práctico, abre el camino a la libertad, a la moral, a la política, a la Historia... En cada una de las Críticas, lo que confiere sentido a los conceptos son los *facta*, pero eso es lo que hace de lo abstracto de la idea de regulación algo concreto. La razón no precisa, sin embargo, sino la variable abstracta de una ‘experiencia posible’, a saber, una *empiría abstracta*, lo que no deja de ser una contradicción en los términos, pero que es el postulado que precisa la razón en su actividad. Este concepto es clave, incluso para su aplicación en el ámbito que nos compete en este ensayo. En *De un hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano*, en 1798, se nos dice

que “de una causa dada podemos predecir un hecho como efecto suyo si concurren las circunstancias que coadyuvan a él. Que estas últimas tienen que concurrir alguna vez se puede predecir en general, como ocurre con el cálculo de probabilidades en juegos de azar, pero no se puede determinar que ello acontecerá durante mi vida y que yo tendré la experiencia que confirmará la predicción. Hay, por lo tanto, que buscar *un hecho* que nos refiera de manera indeterminada, *por respecto al tiempo*, a la existencia de una tal causa y también al acto de su causalidad en el género humano”.⁴⁰

La necesidad de la forma general de la experiencia (abstracta) para estos terrenos se repite de dos maneras adicionales en el mismo texto: “es necesario que la historia profética del género humano ancle en *alguna clase de experiencia*”,⁴¹ y “sólo por una representación *quasi a priori* de quien hiciera la predicción poniendo él mismo las determinaciones pertinentes de la realidad”⁴² puede saberse de esa tendencia común. Este es uno de los puntos en los que las Críticas se ‘coadyuvan’. La forma general de esa experiencia contiene los elementos mínimos de empiria, en este caso, *un hecho en el tiempo*, para ofrecer un resultado en la maquinaria kantiana trascendental. La Idea de Historia sólo precisa de la forma general del *acontecimiento*, y así, retorna y revierte en la posibilidad de nuevos juicios. Hay una influencia activa de esta forma abstracta, la del acontecimiento *que tiene lugar* una vez se pone para su ejecución la forma más sencilla de entre las *determinaciones concretas de la realidad*. No obstante, no nos equivoquemos. El concepto de acontecimiento separa aquí ya dos formas distintas de hecho y, en rigor, el tal acontecimiento —que Kant llama *hecho*— de que hablamos, es uno de naturaleza muy diferente a la idea de *Tatsache*.⁴³ Éste, debe ser incluido entre los hechos “humanos”, con sentido, y, no hace falta recalcar más la apostilla del *sentido* porque es inherente al juicio del sujeto como agente: se apropia para sí de ese hecho (ahora sí, *Tatsache*) y lo hace experiencia.

La constante de la *trascendencia* sigue imperando en la Idea de Historia: es también la regla de la *universalidad* junto a la de *totalidad*. Aparte de ésta, los demás galones del concepto de Idea se hallan presentes: *su imposibilidad fáctica*, *su ausencia de certeza* —y, por lo tanto, su apoyatura en la fuerza de hipótesis—, la función *regulativa* y *retroactiva*. . . En este caso, trabaja también la Historia con algo básico, con el *tiempo* y su consecución. Así ancla en lo trascendental. Se

refiere, a través de los hechos “de manera indeterminada, por respecto al tiempo...”.⁴⁴ Pero ésta, aún así, no puede apuntar sino a un panorama que queda reo de valoración por parte de otros aparatos críticos. Es necesario recalcar este punto. Las sanciones de aprobación o disgusto no corresponden al marco de la teoría aunque ya la supongan. Las estructuras de *futuro* y la de *pasado* ya son trascendentales referidas a su filiación con el tiempo en la medida en que nociones como la de *coexistencia*, *causa/efecto*, *persistencia* de la sustancia, o, incluso, las *modalidades*, la implican como noción primitiva. Se necesitan como relaciones básicas del conocimiento en el pensamiento, y, de este tronco común nace también la Idea de Mundo.

Las relaciones entre estas dos Ideas (una de ellas aún como posibilidad a razonar) y, las relaciones a su vez con las dos restantes, es asunto a discutir en este momento del desarrollo de este escrito. Recordemos que, si la Idea de Historia ha de tener algún fuste, ésta no sólo ha de demostrar sus características propias, sino además, mostrarse como *no redundante*. Con esto se quiere apuntar a la misma guía que nos ha conducido hasta aquí: su función debe ser mostrada, y para ello, ninguna de las otras Ideas debe suplirla con creces. Por especificar, la Idea de *Mundo* —que acabamos de señalar como perteneciente a lo que parece un tronco común— como la de *Alma*, presentan ciertas filiaciones con la exposición hasta aquí llevada. Queda entonces deslindarlas y mostrar su *independencia en la dependencia*.

El conjunto de las tres Ideas kantianas en la *KrV* es recuperado un paso más allá en la andadura de la actividad crítica y toma la forma de postulado. Esto se lleva a cabo con una “gran” modificación del sentido de las mismas y con “pequeñas” modificaciones de su formulación. El sentido global, como se sabe, se vuelve justamente hacia el dominio anejo que se ha limitado al limitar el del *conocimiento*. Es el recinto al que Kant ha querido reservar “espacio” [*Platz*], el de la moral, la ética, la estética, la política, la Historia filosóficas... Las Ideas son tomadas como *motivaciones* en el sentido de que funcionan como motores de la acción, con lo que adquieren un sentido específico, añadiéndole un plus que no puede contener el concepto limitado de sentido que tienen los *sucesos* naturales o las cadenas causales: la línea de acción de los *hechos* [*Tatsache*]. La *inmortalidad del alma*, la *libertad* y el *ideal de la razón pura*, a saber, *Dios*, son modificaciones de las Ideas originales en el nuevo sentido necesitado. Unas

implican a las otras, pero añaden algo original. No es extraño pues, que la Historia parezca implicarlas, para añadir, no obstante, su propia carta de legitimidad: la correlación de los hechos con sentido.

El Mundo, desde luego, no puede representar eso.

Éste se pone en el lugar de la estructura de totalidad correspondiente al culmen del desarrollo científico. Una enorme cadena causal *presente* que funciona como el mayor hecho general. La cadena va de causa a efecto, justamente, pero, retorna de nuevo. El círculo descrito es infinito y todos los hechos se acabarían implicando de alguna manera en tanto forman parte de la misma experiencia. Pero, estos hechos, son los hechos *mudos* de que hablábamos, los que carecen de sentido humano en sí y sólo lo logran en la *posibilidad* de su inclusión en la experiencia del sujeto. Esto, también es insuficiente, “que las uno en una autoconciencia o *puedo al menos* unir las así”,⁴⁵ no era sino la condición necesaria a la que debía asistir otra, “*a la vez*”, poner la experiencia “*ante los ojos, a la vez*”. Por eso tampoco nos sirve del todo la Idea del *Alma* como unidad psicológica mayor. Aún así, en la Idea de Mundo, una vez incluidos los hechos, aparecen sólo como *objetos*, “*Sache*”, una vez han sido ‘puestos’ como hecho [*tat*] ahí delante [*Gegenstand*]. Así se determinan como *agregado*. Pero este camino conduce, cuanto menos, a dos consecuencias que Kant no toleraría: al *positivismo*, que con Comte pronuncia la palabra precisa en el instante perfecto con la voz ‘Gran Fetiche’ para designar al Mundo en su última filosofía; y, al *panteísmo*, mucho más cercano como consecuencia al mismo Kant.

Ni el *Alma*, ni el Mundo, logran expresarnos una totalidad de hechos humanos... La Historia las completa en forma de *serie*, incluyendo *pasado* y *futuro*, *predicción* y *retrodicción*, es más, es además la única que, como seña de identidad de logra ir concretándose de entre las cuatro, logra hacerse *real*. Con respecto a las otras, no nos podemos ya plantear si tienen algún modo de concretarse más allá de su influencia sobre juicios aunque se vayan llenando poco a poco sin alcanzarse jamás (pienso para ello en la Idea de Mundo), pero *Historia* es, en este punto, un tanto diferente. Cada hito la llena. Cada acción humana la completa, la redondea y la convierte en realidad porque ya ha ganado sus derechos nada más comenzar.⁴⁶ *cada nuevo acto la valida en tanto sumando*. Es una Idea que muestra la ventaja que le otorgaría su vinculación posible a aquél grupo de categorías —las de *cualidad*— y al silogismo que la

puede fomentar. Cada nuevo acontecimiento en la esfera de lo humano añade mediante su conjunción un cómputo.

La *autoconciencia* es condición para la *memoria*, ésta, para la *biografía*, y la biografía, se precisa para la *Historia*. Para así poder “demostrar la tendencia del género humano en su *totalidad*, es decir, *no considerado según los individuos* (pues esto nos proporcionaría una enumeración y cálculo interminables), sino tal y como se encuentra repartido en pueblos y Estados por toda la tierra”.⁴⁷

Este es el sumatorio ‘infinito’ que se completa en la Idea de Historia.

La función global está recuperada como distintivo típico de las metacategorías que son las Ideas. Éstas, actuarían de modo análogo a los conceptos, salvo porque se completan con una intuición inexistente por su complejidad. Podría aventurarse que la Historia, tomada como condición de futuribles, así como de apunte del pasado, condiciona retroactivamente la cadena experiencial del individuo. Influye como directriz que es sobre las configuraciones de la experiencia que tratan con estructuras de relación: en *juicios* y en *conceptos*. De aquí que tengan algo que decir en el terreno de la *acción*, en la *práctica*. Así es como se explica que, ante la vivencia como *acontecimiento* (no un simple *hecho* a pesar de la formulación kantiana) de la Revolución Francesa del 89, Kant recapacite, casi diez años después y, pasado el Terror jacobino, acerca de como “esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que, un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso...”.⁴⁸ Hay una nueva conciencia del acontecimiento, una duda ante las consecuencias y, una visión ampliada de sus repercusiones tanto en el futuro como en el pasado. Una cadena causal no puede dar cuenta de esto, por la sencilla razón de que ahora hablamos de *teleología*. Son los *finés* los que repercuten en las *causas* (la *acción* futura) y no, como en la estructura *causa-efecto*, la primera sobre el segundo. La valoración del hecho en sí, de ese ‘hecho de su tiempo’, no es en Kant propósito que deba cumplir una Crítica que se centre en la explicación tal y como la hemos entendido hasta el momento (un efecto es la consecuencia de *la cadena de sus causas*, de la misma manera que una conclusión lo es de sus premisas). Aquí entran ya consideraciones pertenecientes a la segunda y —cómo no—, a la tercera Crítica. *Valor*

es un concepto que sólo entra en el terreno de la explicación cuando ésta se toma desde el suelo de los ejercicios posteriores a la *KrV*. En el terreno de ésta, *explicación* es un expediente retenido en los sucesos incluidos en una *cadena causal* y en las *condiciones trascendentales* de la objetividad. Estos son los dos tipos de “objeto” del conocimiento. Una regla explicada —mediante otra regla o, mediante un suceso— pasa a tomar la forma de objeto del conocimiento y puede a su vez volver a ser utilizada en un nuevo hilo explicativo. Aún así, la cuestión del *progreso del género humano*, la cuestión de la *Historia*, aunque anclada en una estructura trascendental, la del tiempo, y, a partir de ésta, en estructuras cada vez más complejas, “no es posible resolver[la] directamente por la experiencia”.⁴⁹

Se muestra así una extraña y no esperada marcha de los asuntos humanos; pero si la contemplamos en la amplitud de su trayectoria, todo es en ella paradójico.⁵⁰

No es extraña esta cercanía puesto que —y casi para apuntalar más la posibilidad de hallarnos ante una de estas unidades regulativas mayores—, al igual que en la Idea de Mundo, y, con un sesgo muy parecido, la Idea de Historia reclame su propio problema antinómico. Y que, curiosamente, también será apuntalado en un solo sentido —discutiendo su *progreso* de manera decididamente positiva—. No obstante, tenemos, respecto a esto, tres posibilidades excluyentes y que, en este caso, Kant prueba como falsas: (i) Hay un *estilo terrorista* de imaginarse la historia humana, que es aquél que la entiende siempre como una travesía hacia lo peor. (ii) Hay un *estilo eudemonista* de imaginarse la historia humana, esto es, que vamos siempre a mejor. (iii) Hay un *estilo absterista* de imaginarse la historia humana, en el cuál ni avanzamos ni retrocedemos.⁵¹ Si esto fuera así, en el primer caso acabaríamos destruyéndonos —dice Kant—; en el segundo, nos cabría la duda escéptica e irredenta acerca de si se puede llegar a eliminar completamente el mal; y, en el tercero, Kant responde con un sorprendente “no sería humana”. En estas tres variantes se muestra un eje común, sin embargo. Para la Historia, podríamos pensar en llamarlo *dilema*, ya que involucra como experiencia la acción con sentido —uno con uno tan colosal que puede considerarse global, total, o llamárselo *Providencia*, *Absoluto*, *Espíritu*...—, o bien podemos inclinarnos por el término *aporía*, en tanto que impide o facilita superar en el futuro o, *con el futuro*, la línea de nuestro caminar

común. Lo encontramos, igualmente, en la Historia de la Filosofía, de la misma manera que hallamos los paralogismos, las antinomias y el ideal, es decir, repetido desde la Antigüedad clásica. Es el problema acerca de *si la Historia se repite o no*. De si hay una *Historia escatológica* o más bien una *Historia cíclica*. La cuestión de la *repetición* o de la *espontaneidad* que se halla presente de algún modo en Kant una vez tomada su posición: “La *Idea de Historia* que nace, es la idea misma de nacimiento —y de ningún modo de renacimiento—, es la Idea de lo posible o de experiencia que surge...”.⁵²

Notas

1. Edga Allan Poe, “La filosofía de la composición” en *La filosofía de la composición. El cuervo*. México D.F. Editorial Fontamara, 2007. pp.9-10.

2. Arthur Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación*. Vol. I. Prólogo a la primera edición. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid, FCE, 2003. p.65 (Arthur Schopenhauer. *Sämtliche Werke-Nach der resten*, von Julius Frauenstadt besorgten Gesamtausgabe, neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher-vol. I y II. Brockhaus. Wiesbaden, 1966. p.VIII) El subrayado es mío. En adelante emplearé la presente traducción del texto de Schopenhauer anotándola además mediante abreviatura (MVR), seguida de las páginas correspondientes en la versión castellana, así como de la edición crítica de la obra citada bajo la abreviatura SW, seguida a su vez por las páginas correspondientes a dicha edición.

3. Immanuel Kant, *KrV*. Prólogo a la primera edición. AXIII. En adelante emplearé la traducción hecha por Pedro Ribas en Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índice de Pedro Ribas. Editorial Alfaguara. Madrid, 2004. Las citas correspondientes a la *Kritik der reinen Vernunft* se anotarán por lo demás siguiendo la canónica: una abreviatura (*KrV*), seguida del fragmento referido en la primera, segunda edición o ambas ediciones del texto.

4. *KrV*. AXIV. Cfr. con A474/ B502.

5. Así además son ratificadas por él mismo (*Ibid.*) La *completud* garantiza al sistema el material sintáctico y semántico necesario para formular y expresar las unidades de sentido que precisa, para la que ha sido formado. En este caso, Kant parece además confundirla en parte con la segunda característica, la *exhaustividad*, que cuenta con los elementos precisos para agotar una explicación del campo de fenómenos elegido para el estudio. La *consistencia* (esto es, que no encontraremos dos formulaciones que se contradigan internamente al propio sistema) suele ser la segunda característica deseada.

6. *KrV*. Prólogo a la segunda edición. BVIII.

7. Cabría haberse preguntado, ante esta situación aventajada de la Ciencia Lógica, si su mismo éxito, al ser debido a la inmediatez de su objeto de análisis era exportable a otras provincias del saber. Toda vez que, éstas, al estar necesariamente un paso más allá, se encuentran ya *mediadas*. Sería cuestión de valor calibrar las modificaciones debidas a la perspectiva que habrían de hacerse para con los demás objetos ‘distantes’ y si, con esto, se lograba el resultado apetecido del modelo.

8. *KrV*. BXXXVI.

9. Arthur Schopenhauer, “Crítica a la filosofía kantiana” en MVR. p.534 (SW p.509). *Vid.* Werkmeister, W.H. *Kant. The architectonic and development of his philosophy*. Open Court Paperbacks. La Salle. Illinois. 1980; Pierobon, F. *Kant et le fondation architectonic de la métaphysique*. Jérôme Millon. Grenoble, 1990.

10. Kant utiliza, en las ocasiones en que aparece el término ‘faktum’ en los textos críticos, hasta tres tipos de vocablos con una misma posible traducción: *factum*, *faktum* y *Tatsache*, por el término ‘hecho’. Aunque Kant suele mezclarlos (un pasaje típico en que se nos presenta oportunidad de verlo es el principio de la ‘Deducción Transcendental’) parece tener *aproximadamente* claro que un hecho –*Tatsache*– se diferencia de un *factum* suponiendo la misma diferencia que existe entre un *acontecimiento* o *suceso* y una *acción* (*vid.* Holzhey, H.; Mendroch, V. “Fact” en *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland-Toronto-Oxford, 2005. pp.121-122)

11. *Vid.* supra nota 5.

12. *KrV*. A67/B92.

13. “La división ha sido hecha sistemáticamente a partir de un principio común, el de la facultad de juzgar (equivalente a la de pensar) y no ha surgido de forma rapsódica, como resultado de buscar *al azar* conceptos puros...” (*KrV*. A80-81/B106-107); *cf.* con Rovira, R. “¿Una lista desordenada y defectuosa? Consideraciones sobre la crítica de Kant al elenco aristotélico de las categorías” en *Anuario Filosófico*. Universidad Complutense de Madrid. 39(87), 2006. pp.747-767.

14. *KrV*. A69/B94. *Cfr.* con *KrV*. A72-73/B98.

15. La actual tabla periódica de los elementos se llegó a concretar a través de al menos dos intentos organizadores. El primero de ellos se basó en la idea de las tríadas, el segundo es el de Mendeleev. Lo interesante del asunto es que, a través de la canónica de las propiedades elementales se predecía la ‘estabilidad’ en la existencia de elementos *inexistentes*: elementos como el *Unilquadino* han sido sintéticamente ‘creados’, tal cual... para ocupar su lugar en la tabla.

16. *KrVB*69 y *KrVB*139-140; *vid.* STRAWSON, P. F. “La metafísica de la experiencia” en *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1975. pp. 90-95.

17. *KrVB*110-112.

18. Con esto se quiere decir que la atribución de predicados negativos es efectiva (una determinación realmente, por tanto) cuando la porción del dominio a que se refiere (el subconjunto de aquellos elementos que *no* poseen el predicado en cuestión) es rastreable y commensurable. Es decir, el juicio de diferencia 'Juan no es Pedro' es básico y perfectamente determinado. Los dos términos son objetivamente concretos. No obstante, cuando no lo es sigue conservando algún sentido. Uno que es por aproximación casi estadística.

19. *KrV A 297/B353*.

20. *KrV A304, B360-361*.

21. *KrV B111-B112*.

22. MVR Prólogo 1ª edición. p.65. (SW VIII).

23. *KrV B514*.

24. *KrV B111-B112*.

25. *Ibid.* El subrayado es mío.

26. *KrV A107*.

27. *KrV B133*.

28. *KrV B134*.

29. *Cfr.* con Peter Frederick Strawson, "La metafísica de la experiencia" en *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1975 y con el trabajo principal de Strawson en Strawson, P.F. "Persona". *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Ed. Taurus. Madrid, 1989. pp.92 y ss.

30. *KrV A108*.

31. El término 'biografía' es introducido ya por Strawson al hilo de la crítica a la noción de objetividad en Kant. Buscando un criterio de autoadscripción a la experiencia del sujeto, y apoyándose en la terminología kantiana, aproxima este concepto. El punto de fricción aparece ni más ni menos que en el argumento al absurdo contra un supuesto 'teórico de los datos de los sentidos': la sensación, sin adscripción, no es experiencia, y, no lo es, precisamente porque carece de consciencia al no ser incluida cuando es nuda en el hilo de toda la cadena conectada de otras experiencias en el individuo: eso es biografía. vid. Strawson, P. F. "La metafísica de la experiencia" en *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1975.

32. William A. Galston, *Kant and the Problem of History*. Capítulo 5. The University of Chicago Press. London, 1975. p.208.

33. *Ibid.*

34. *KrV A306-307*.

35. *Ibid.*

36. Este es el término que utiliza Kant para designar su posición general en la polémica que sigue con Herder en torno a la Historia. Aparte de los textos clásicos (el

del propio Herder, la reseña a éste de Kant, y el texto de Kant sobre el *cosmopolitismo*) vid. Druet, P. E. *La philosophie de l'histoire chez Kant*. L'Harmattan. Paris-Hongrie-Italie, 2002; Raulet, G. *Kant. Histoire et citoyenneté*. PUF. Paris, 1996.

37. Vid. Erich Adickes, E. *Kant und die Als-ob-philosophie*. Forman. Stuttgart, 1927; Vaihinger, H. *Die Philosophie des 'Als Ob': System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus; mit einem Anhänge über Kant und Nietzsche*. Meiner. Leipzig, 1918.

38. En la carta "an Marcus Herz, nach dem 11 Mai 1781" (vid. *Kant Schriften*. Vol. 10. Briefwechsel 1(1747-1788). Walter de Gruyter und Co. Berlin-Leipzig, 1922. p.269. En adelante, con las puntualizaciones necesarias, usaré de la edición crítica citada, bajo las siglas *KS* seguidas del volumen y la página correspondiente.

39. *KrV* A319/ B375.

40. Este escrito corresponde a una de las secciones en las que está dividida la obra *Der Streit der Fakultäten* (1798). Vid. "*Der Streit der Fakultäten*. Zweiter Abschnitt. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei" en *KS* 7, pp.79 y ss. La cita alude a la sección número 5 (p.84) El subrayado es mío.

41. *Ibid*. El subrayado es mío.

42. *KS* 7,79. La representación es *quasi a priori* porque supone un hecho que no es *a priori*.

43. Aparte de las anotaciones hechas, dos ideas son fundamentales en la concepción del término 'hecho' en su pluralidad semántica para Kant. *Faktum* (o *factum*) conserva la pregunta tanto por el *quid facti* como por el *quid iuris*, esto es, por el fundamento de legitimidad amén del de facticidad. La concesión es que en el segundo se añade la posibilidad de obtener razones en base a que se toma ya el hecho como apoyando un concepto. Mientras, *Tatsache*, sólo permite llegar al fondo del *quid facti*. La diferencia es importante. *Tatsache* es la cosa llevada a término como presencia y, con ello se alía en significado con el término *Gegenstand* correspondiente a 'objeto' como cosa oponible. *Objekt* es el término correlativo en el otro sentido. Además, no debe sorprendernos que *Ursache*, la 'cosa en el principio', sea el término alemán para *causa*. Por el contrario, *Faktum* se complexifica. Los 'hechos de razón' de la moral, la libertad, corresponden a este terreno. Esta es la raíz que hace que para Fichte ambos términos sean intercambiables y la diferencia sea sólo de perspectivas: su solución al kantismo proviene de que sea desde la Razón desde donde se deriva el Entendimiento, con lo que sus ganancias quedan incluidas. La escuela de Marburgo, tras los pasos de Kant, hablará de un *Faktum der Wissenschaft*, un 'hecho' que es el producto humano 'Ciencia', cosa ya apuntada en Kant pero que se diferencia en que en los escolarcas se buscará una fundamentación no exclusiva desde las intuiciones empíricas: es decir, desde los *Tatsachen* (vid. Holzhey, H.; Mendroch, V. "Fact" en *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland-Toronto-Oxford, 2005); Roelke, T. *Die Terminologie der*

Erkenntnis-vermögen. Wörterbuch und lexikosemantische Untersuchung zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'. Max Niemeyer. Tübingen, 1989.

44. *Vid. supra.*

45. *KrVB134.*

46. *Cfr. con Victoria S.Wike, Kant's Antinomies of Reason. Their Origin and their Resolution.* University Press of America. 1982. *Vid. Dray, W. "Collingwood and Actions in History" en Perspectives on History.* Routledge & Kegan Paul. London, Boston and Henley, 1980; Cesa, C. "Natura e mondo in Kant" en *Etica e mondo in Kant.* Luca Fonasu (ed.) Il Mulino Prismi. 2008.

47. Immanuel Kant, "Der Streit der Fakultäten" en *KS 7, 84; vid. Mori, M. "Conoscenza e mondo storico in Kant" en Etica e mondo in Kant.* Luca Fonasu (ed.) Il Mulino Prismi. 2008.

48. Immanuel Kant, *op.cit. KS 7, 86.*

49. *Ibid. 83.*

50. Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?" en "Was ist Aufklärung" *KS 8, p.41.*

51. Immanuel Kant, "Der Streit der Fakultäten" en *KS 7, 81-82. Vid. Wike, op.cit. pp. 43 y ss.*

52. Françoise Proust, *Kant. "Pensée ou philosophie de l'histoire" en Le ton de l'histoire.* Éditions Payot. 1991. pp. 15-16.

Fecha de recepción del artículo: 1 de julio de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 5 de julio de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 10 de octubre de 2008

ALGUNAS NOTAS SOBRE LA HISTORIA, EL DOLOR Y EL INDIVIDUO A PARTIR DE SCHOPENHAUER Y NIETZSCHE¹

Elena Nájera
Universidad de Alicante

Pensar la historia conlleva pensar la responsabilidad del ser humano en su curso, el margen de una autonomía que está obligada, no obstante, a medirse constantemente con circunstancias penosas y amenazantes, con lo que se dejaría ordenar tradicionalmente con el nombre de *mal*. La reflexión contemporánea al respecto se desarrolla en un escenario ganado por la contingencia y la fragmentariedad que ya no puede ampararse bajo un orden cósmico ni permitirse el recurso de la teodicea. El sujeto, en consecuencia, ya no encuentra fácilmente argumentos a favor de la armonía o la reconciliación, ha perdido, en resumidas cuentas, el sentido de la teleología, y con él la posibilidad de encajar los estragos humanos y divinos en una presunta lógica de la historia. La pregunta por el significado último del acontecer universal queda, en definitiva, en un desolador suspenso, mientras que para el individuo que ahora es solitario agente y protagonista del mundo se vuelve acuciante otra cuestión de dimensiones más modestas: la de su propio dolor. Y en este caso parece igualmente difícil recuperar la ilusión de la finalidad, la convicción de que cada uno va a poder hilar los avatares de su propia biografía y reconocerse plenamente en su curso.

A. Schopenhauer y F. Nietzsche —de quienes nos vamos a ocupar en las siguientes páginas— escriben sobre este trasfondo y, como es bien sabido, contra —aunque también por ello mismo bajo— la *fatal* seducción del planteamiento de G. W. F. Hegel. Puede decirse que éste todavía piensa en clave universal y teleológica pretendiendo hacer de las tragedias y desdichas de la humanidad algo productivo históricamente. Los otros dos autores, en un se-

gundo tiempo de reacción marcado por el desencanto, se preguntarán si el individuo puede sobreponerse al absurdo que deja la clausura de esa racionalizadora y totalizadora perspectiva. Por ello, antes que a la resolución del problema del mal, sus filosofías se muestran sensibles, aunque de maneras bien distintas, como veremos, a la intimidad del sufrimiento que acompaña la propia existencia. Lo que resulta interesante destacar es que este cambio de registro acaba erosionando profundamente ese terreno, la historia, que la Ilustración había abonado para el progreso y en el que había arraigado la propia fenomenología del espíritu.

Empezaremos recordando la promesa de inteligibilidad que Hegel había depositado en el tiempo para ver seguidamente de qué manera tan distinta logran encajar Schopenhauer y Nietzsche las miserias que deja su paso. El autor de *El mundo como voluntad y representación* hará valer un intenso pesimismo en nombre de un dolor que acabará, no obstante, descuidando —como hace, por cierto, el espíritu absoluto de su eterno contrincante Hegel— las posibilidades del individuo. *El filósofo del martillo*, por su parte, desenmascará el acontecer humano como una penosa y violenta mentira que, sin embargo —en contra de lo que pensaba el maestro Schopenhauer— le ofrece a la voluntad personal la oportunidad de demostrar su poder. Las notas finales discurrirán sobre lo que después de todo cabe esperar del futuro y nos darán pie para la digresión *inconceitual* —podríamos decir con H. Blumenberg—, para recrear ciertas anécdotas y sopesar alguna que otra coincidencia que entrelaza los imaginarios históricos de nuestros autores. Pero volvamos a la cuestión del mal y comencemos preguntando por su posible racionalización al hilo del devenir humano.

1. La historia, el mal y la razón

A pesar de protagonizar una serie de irreconciliables desencuentros filosóficos, Schopenhauer y Nietzsche comparten con Hegel una acentuada sensibilidad histórica dispuesta a asumir que lo humano fluye y presenta diversas caras. Es el mérito que se le reconoce a este último, por ejemplo, en *La ciencia jovial* cuando se pondera la sensibilidad alemana para atribuir al devenir, al desarro-

llo, más valor que a lo que “es”.² Por ello, aunque los registros filosóficos de estos pensadores son muy diferentes, coinciden en un cierto tono heracliteano contrario al inmovilismo y a la permanencia. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel advierte al respecto, por ejemplo, que “las montañas no tienen preeminencia sobre la rosa, que se marchita; más bien son inferiores a la rosa y más aún al animal y al hombre”.³ Asimismo, según la *Fenomenología del espíritu*, éste “nunca está en reposo”⁴ y una pareja inquietud parece vencer a la insaciable voluntad schopenhaueriana y a ese devenir cuya inocencia Nietzsche celebra. Lo humano, en definitiva, está condenado a la acción, al movimiento, pero por ello mismo también a la insatisfacción y a un tránsito que con frecuencia ha de ceder a la violencia. Su esplendor —como el de la flor— no es sólo efímero, sino espinoso y agónico y, por ello, los anales de la civilización se componen, en última instancia, de una sucesión de cuadros difíciles de digerir racionalmente. La historia ofrece, en pocas palabras, una buena ilustración del mal.

De hecho, el punto de partida de Hegel en sus lecciones sobre *La razón en la historia* es profundamente pesimista. En el “teatro de la historia universal” —como lo llama— asistimos a un duro espectáculo cuyo principal decorado son las “ruinas” a las que han quedado reducidas las grandes obras de la humanidad.⁵ A partir de ellas, es fácil adivinar la serie de atrocidades que han burlesco reiteradamente la virtud de los individuos y de los pueblos. Por ello, la conciencia histórica pone en evidencia, “la masa entera del mal concreto”, causando una profunda aflicción moral que se antoja insoportable.⁶ El curso de lo humano parece así encarnar una contingencia desbocada, una finitud trágica que expresa la tensión de la realidad, su hechura agonística y contradictoria que empuja constantemente el ser al borde del no ser. “Se trata de la categoría de lo negativo”, leemos en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, “que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y hermoso es sacrificado en su altar”.⁷

Sin embargo, para Hegel el movimiento de la negatividad no es ocioso, pues reproduce el trabajo de la razón: conduce una inquietud de sentido que, dialécticamente, es capaz de superar las contradicciones y volver los hechos inteligibles. “La justificación”, señala al respecto, “se propone hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón. Lo negativo es rechazado por

la razón, que quiere más bien en su lugar un fin afirmativo”.⁸ El espíritu es, en efecto, la “sustancia” de la historia universal, lo que significa que “no se cierne sobre ella como sobre las aguas, sino que es quien en ella teje y el único que la mueve”.⁹ El acontecer humano se hace cargo de su desarrollo, es justamente su “despliegue”, su “realización”.¹⁰ De esta suerte, y a la luz de las duras crónicas del pasado, puede concluirse que la razón necesita, en definitiva, de la aparente sinrazón histórica para producirse en el mundo. El tiempo, consecuentemente, constituiría —de acuerdo con la expresiva metáfora que nos ofrece Hegel en su *Fenomenología*— su “calvario”, pero, por ello mismo, “la realidad, verdad y certeza de su trono, sin el que ese espíritu absoluto no sería sino lo solitario carente de vida”.¹¹

Así pues, el sacrificio de la historia no parece inútil: su curso no está condenado a la repetición de un mal absurdo, puesto que acumula pacientemente la autoconciencia del espíritu y se confunde con el ejercicio pleno de su libertad. El calvario, de hecho, se deja iluminar con otra elocuente y prometedora imagen —que encontramos en una carta de Hegel a Niethammer— según la cual el espíritu universal “avanza imparabile y con un movimiento irresistible y tan imperceptible como el del sol”.¹² La inteligibilidad del acontecer se impone, ciertamente, al compás de un lento trabajo, confirmándose, como señalábamos más arriba, la imposibilidad de la inmediatez, pero al mismo tiempo la firme y radiante posibilidad del sentido.

Pero, ¿a quién aprovecha esta posibilidad? Porque para Hegel quienes deben erigirse en sujeto de la historia universal no son los individuos, sino los pueblos. Estos acreditan la “existencia geográfica y antropológica” del espíritu y expresan el nivel de conciencia que tiene de sí mismo en una época determinada.¹³ Los “grandes hombres”, en realidad, son aquellos que están a la altura del espíritu de su tiempo y, sin tan siquiera ser conscientes de ello, se sacrifican a un fin universal que excede su particularidad.¹⁴ Dan vida así a una teleología para la que no cuentan, sin embargo, sus propias circunstancias biográficas más que instrumentalmente: sus pasiones obedecen después de todo a “la astucia de la razón”.¹⁵ Hegel se lamenta al respecto de que ni siquiera esos “héroes” tienen la recompensa de la felicidad, lo que no deja de ser un “terrible consuelo” para el resto de los mortales.¹⁶ Aunque la indiferencia es todavía más cruel con quienes pretenden entorpecer el curso de la historia. En la carta

a Niethammer que citábamos antes se compara, por ejemplo, a los adversarios de Napoleón —con quien nos reencontraremos *anecdóticamente* al final— con “hormigas”, “pulgas” y “chinchas”, cuya impotencia sólo puede mover al sarcasmo.¹⁷

Para Hegel, por lo tanto, la inteligibilidad parece venir grande a un particular que roza la insignificancia. El sentido se ajusta mejor a la totalidad —no en vano “lo verdadero es el todo”¹⁸—, siendo demasiado intenso como para no ajar la frágil biografía humana de la que se sirve. El sol, en definitiva, no detiene su marcha cuando ha consumido la belleza de la rosa. Sin embargo, es este sufrimiento existencial el que conmueve y atrapa a un Schopenhauer curado de la ilusión de la teleología, hipersensible a un dolor, para él tan inmediato como absurdo, que ya no se vale de ningún pretexto racional pero que, como veremos a continuación, también acaba poniendo en cuestión la capacidad significativa del individuo.

2. Schopenhauer y el dolor

Schopenhauer, en efecto, traza una pintura absolutamente descorazonada del acontecer humano. El mundo aparece ante sus ojos como un siniestro escenario movido por el egoísmo y la maldad cuya única moraleja es *homo homini lupus*. Vivimos, a su entender, en “un infierno que supera al de Dante y en el que cada uno ha de ser el diablo del otro”, tal y como demuestran fácilmente las guerras que asolan la tierra y otras iniquidades como la esclavitud o la explotación fabril que ponen de relieve el perpetuo antagonismo entre los individuos.¹⁹ El curso de la historia, en resumidas cuentas, parece obligado a un sufrimiento bruto que no admite mediaciones lógicas. Pero, en cualquier caso, la posición schopenhaueriana se recorta contra la de Hegel ofreciendo la violencia propia de las reacciones, aunque sin poder evitar, precisamente por ello, cierta simetría. La antítesis pasa por negar la posibilidad de *pensar* un acontecer universal, lo que parece indicar *prima facie* una redirección del sentido hacia lo particular.

En *Parerga y Paralipómena* podemos leer, en efecto, que “el plan y la totalidad no están en la historia mundial, sino en la vida del individuo”.²⁰ El curso

de los “pueblos”, de hecho, no puede tener ningún significado metafísico directo puesto que tales sujetos “existen sólo *in abstracto*”. Schopenhauer quiere acusar así, en definitiva, a “la espiritualmente dañina y entontecedora pseudofilosofía hegeliana” de haber confundido las apariencias históricas con el *en sí* del mundo.²¹ Porque para este autor la sucesión de formas que adopta el género humano en los diferentes países y a lo largo de los siglos sólo envuelve la superficie de la realidad: el “mundo como representación” que no puede superar lo fenoménico. En sus coordenadas espacio-temporales, es imposible tejer un significado último, pues tiene plena vigencia el *principium individuationis* y se impone una explicación meramente causal. Por ello, la historiografía sólo puede buscar sus materiales en la irreducible multiplicidad y contingencia de los acontecimientos, en “los fugaces entrelazamientos del mundo humano que se mueve como las nubes con el viento y que a menudo se reorganizan por entero merced al azar más insignificante”.²²

Lo histórico, en consecuencia, queda sujeto a una particularidad —de la que, como había advertido Aristóteles, no puede haber ciencia— que frustra el presunto sentido global del devenir y lo condena a una errada e ilusa percepción subjetiva: “lo que narra la historia”, puntualiza *El mundo como voluntad y representación*, es tan solo “el largo, arduo e intrincado sueño de la humanidad”.²³ Este sueño recorre la imaginación de los individuos y de los pueblos desde hace milenios, pero sus contenidos están abocados, no obstante, a una fatal repetición. Si la filosofía de la historia, de cuño hegeliano, está convencida del progreso y, por tanto, de las bondades del presente, para Schopenhauer este optimismo olvida lo decisivo: la nulidad moral del ser humano que prohíbe cualquier mejora. Escribe al respecto contra Hegel:

las historias constructivas, guiadas por un banal optimismo, desembocan siempre al final en un comfortable, lucrativo y recio Estado con una constitución bien regulada y una justicia, policía, técnica e industria igualmente buenas que propician un sumo perfeccionamiento intelectual, que de hecho es el único posible, porque lo moral permanece esencialmente inalterado.²⁴

Para Schopenhauer, en efecto, el tiempo es moralmente improductivo y no puede cumplir ninguna promesa de reconciliación final. La verdadera filosofía de la historia consiste, por tanto, en comprender que bajo el acontecer subyacen

las propiedades fundamentales del ser humano —“muchas malas, pocas buenas”— que obligan a adoptar una divisa profundamente nihilista: “lo mismo, pero de otra manera”.²⁵ Las pasiones concurren y cuajan de mil modos diferentes representando “las macrohistorias y las microhistorias del mundo” en las que, sin embargo, repiten idénticos protagonistas sin que sea posible avanzar en el argumento. El “espíritu” de los acontecimientos no puede ser sino siempre igual, pues, como compara Schopenhauer:

los personajes de una pieza teatral nada saben de lo que ha sucedido previamente en otra, en la que sin embargo ellos mismos actuaron; de ahí que conforme a todas las experiencias de las piezas previas, Pantaleón no es más hábil o más generoso, Tartaglia no es más escrupulosa, así como tampoco Brighella es más valiente ni Colombina más honesta.²⁶

Pero, ¿qué enjundia tienen estos ingenuos personajes de comedia? Negada la posibilidad de un valor universal, Schopenhauer parece dispuesto a conceder que “sólo el curso vital de cada individuo tiene unidad, conexión y auténtico significado”.²⁷ Y, ciertamente, el ser humano puede aspirar a un “destino” comparable a “una novela trazada conforme a un plan”.²⁸ En ella, un hilo invisible e inconsciente, el carácter, enhebra todas las páginas cumpliendo un misterioso determinismo biográfico —“fatalismo trascendente” lo llama *Parerga y Paralipómena*²⁹—. Esta posibilidad de sentido desborda, sin embargo, la propia persona en la medida en que perfora su existencia fenoménica para recuperar su verdadera identidad, que no es otra que el anhelo, el deseo: la voluntad de vivir. Ésta es la enseñanza del destino que acaba revelando paradójicamente el “error” de la vida individual.

Porque ese irreducible voluntarismo —al que se accede privilegiadamente a través de la íntima experiencia pulsional y pasional del propio cuerpo³⁰— dibuja una figura de la totalidad que “carece por completo de un objetivo y fin últimos” y no es susceptible de una satisfacción finita, puesto que “ningún objeto alcanzado constituye un final”.³¹ En su seno, el tiempo del individuo discurre absurdamente entre el dolor, consustancial a la dialéctica ineludible del querer, y el aburrimiento, que se convierte en amenaza tan pronto como un ansia queda momentáneamente satisfecha.³² La vida se descubre así como un “difuso tormento”, un “onírico vagabundeo” que acusa una definitiva falta

de consistencia.³³ Schopenhauer acaba describiendo a los seres humanos como “relojes a los que se les ha dado cuerda y están en marcha sin saber para qué”.³⁴ Cada uno de ellos no es sino un “breve sueño” de la voluntad, un efímero boceto que ésta traza sobre su lienzo infinito, el tiempo y el espacio, y que “sólo conserva un fugaz instante antes de borrarlo para dejar sitio a otro”.³⁵

Al calor de esta desoladora metafísica, prospera un pesimismo que no se acopla a ninguna teleología. En la historia schopenhaueriana, lejos de trabajar un espíritu en proceso de autorrealización, se recrea un impulso ciego, un juego de apariencias en el que la voluntad se objetiva violenta y dolorosamente. El acontecer humano no tiene ningún pretexto racional y sólo tolera una comprensión emotiva. Por ello, el único gesto capaz de generar sentido —un sentido moral— ya no es la dialéctica, sino la compasión. Schopenhauer la concibe como una difícil y excepcional respuesta al egoísmo —ese “impulso a la existencia y al bienestar” que constituye “el núcleo y esencia más íntimos” de los seres humanos³⁶— que busca la resignación. No se trata, por tanto, de una actitud heroica interesada en superar las miserias de la historia, sino de una participación en el sufrimiento ajeno que quiere hundirse, en última instancia, en una sinrazón absoluta. Leemos al respecto en *El mundo como voluntad y representación*:

Cuando el velo de Maya queda muy levantado ante los ojos de un hombre, de suerte que ya no diferencia entre su persona y la ajena, sino que se interesa tanto por el sufrimiento de los otros individuos como por el suyo propio, y no sólo es altruista en grado sumo, sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propio individuo, tan pronto como por ello puedan salvarse varios, entonces se sigue de suyo que un hombre semejante que reconoce en todos los seres su yo más íntimo y auténtico, también ha de considerar como suyos los interminables sufrimientos de todo ser vivo y atribuirse el dolor del mundo entero [...] Reconoce el conjunto, capta su esencia y la encuentra en un continuo desvanecerse, un afán fútil, sumido en una contradicción interna y en un constante sufrimiento; allí donde mire, ve sufrir a la humanidad y al reino animal, un mundo que se consume. Con tal conocimiento del mundo, ¿cómo debería afirmar esta vida mediante continuos actos de voluntad y aferrarse a ella cada vez más, agobiándose con ello? Así pues, quien todavía se halla sumido en el principio de individuación, en el egoísmo, sólo conoce cosas singulares y su relación con su propia persona, conocimiento que siempre aporta *motivos* de su querer; en cambio en conocimiento recién descrito del conjunto, de la esencia de la cosa en sí, suministra un *aquietador* de todo

querer. La voluntad se aparta de la vida: ahora le estremecen sus goces, en lo que reconoce su afirmación. El hombre alcanza el estado de la renuncia voluntaria, de la resignación, de la verdadera impasibilidad y la total falta de voluntad.³⁷

Lo que así propone Schopenhauer, en definitiva, es la identificación del individuo con un doliente todo que renuncia *nihilistamente* a esa luminosa y reconciliadora inteligibilidad que Hegel contemplaba para una humanidad coordinada con el espíritu. Porque, en definitiva, para Schopenhauer, “para quienes han dado la vuelta y negado a la voluntad, este nuestro mundo tan real, con todos sus soles y galaxias no es nada”.³⁸

Habida cuenta de lo hasta aquí dicho, podemos concluir que Hegel y Schopenhauer entregan el acontecer a una totalidad, que es racional para el primero e irracional para el segundo, pero que agota igualmente el sentido de la existencia humana. Lo extremo de la oposición propicia esta simetría que Nietzsche va a querer romper abriendo paso a la expresión del individuo, un individuo que ha de saber encajar significativamente el dolor en su propia historia y recuperar creativamente a nivel autobiográfico la ilusión —la irremediamente *ilusión*— del sentido.

3. Nietzsche y el individuo

Nietzsche, en efecto, reconoce que el trasfondo del antihegelianismo de Schopenhauer es su condición de “primer ateo declarado e inflexible” que delata sin rodeos la falta de divinidad, de finalidad, de la existencia.³⁹ Pero, por ello mismo, le va a reprochar que creyera que “la cosa en sí, al dejar de ser “Dios”, debía ser mala, estúpida, absolutamente reprobable” y no comprendiera “que puede haber infinitas formas de ser otra cosa, incluso de poder ser Dios”,⁴⁰ que no advirtiera, por lo tanto, la pluralidad de aproximaciones particulares que tolera el sentido. Lo decisivo, para el mentor del *Übermensch*, es que las posiciones hegeliana y schopenhaueriana, a pesar de que se reparten la dualidad inteligible/absurdo, comparten una *sensibilidad* gregaria —deudora en última instancia del cristianismo— que anula las perspectivas individuales cuando, precisamente, de éstas depende la posibilidad de apropiarse

significativamente del mundo. Nietzsche va a asumir, por tanto, la crítica de Schopenhauer al racionalismo, pero para afirmar contra él una voluntad que exige un perfil definitivamente personal.

Con este interés, el autor de las *Consideraciones intempestivas* admite que para conocernos necesitamos la historia —pues “en nosotros fluye el violento oleaje del pasado”⁴¹—, pero censura el abordaje hegeliano que bajo la seducción de la noción de progreso pretende documentar “una especie de cierre y balance de la vida”.⁴² Esto favorece una comprensión del tiempo como una pesada cadena significativa que aprisiona el acontecer acordando —en palabras de las segundas *Intempestivas*— “la entrega total de la personalidad al proceso del universo”.⁴³ Atendiendo a esta sentencia, el devenir queda redactado como una retahíla de hechos consumados que sanciona, agotándolo, el significado de cualquiera de sus capítulos y personajes. La mirada hacia atrás se confunde entonces con una sobreabundancia de conocimientos que apenas puede tener una incidencia superficial en la biografía de quien la consume. En este sentido, denuncia Nietzsche —con ironía— los estragos *vitales* que produce el exceso de ese sentido histórico tan apreciado en su época:

Nunca antes, ni aún en sueños, voló tan lejos el estudio de la Historia; pues ahora resulta que la Historia de la Humanidad no es sino la continuación de la Historia de los animales y de las plantas; aún en las últimas profundidades del mar encuentra el campeón de lo histórico-universal los vestigios de sí mismo como mucílago viviente; maravillada del camino tremendo que ya lleva recorrido el hombre, se pasma la mirada ante esa maravilla aún más prodigiosa que es el hombre moderno mismo que tiene la capacidad de abarcar ese camino. Él se yergue orgulloso en el vértice de la pirámide el proceso del universo: colocando en lo alto la clave de su conocimiento parece gritarle a la naturaleza que le está escuchando a su vera: “Hemos llegado a la meta, nosotros somos la meta, somos la culminación de la naturaleza”.⁴⁴

El reproche no se deja esperar: “¡Estás trastornado, soberbio europeo del siglo XIX! Tu saber lejos de consumir la naturaleza, mata la tuya propia. Mide aunque sólo sea por una vez tu alto nivel de hombre que sabe, por tu bajo nivel de hombre que puede”.⁴⁵ La cuestión, en resumidas cuentas, es que la reflexión histórica pierde toda eficacia existencial al promover un sentimiento generalizado de impotencia y hastío, una conciencia epigonal abocada a la decadencia.

A modo de remedio, Nietzsche quiere purgar el devenir de metafísica, inhabilitando cualquier “punto de vista suprahistórico”⁴⁶ que aspire a reducir su pluralidad —ya sea en términos intelectualistas o voluntaristas—. Por ello, propone desnivelar el pasado y apreciar, como contrapartida, la riqueza de sus pliegues, que no se prestan ni al desarrollo lineal del espíritu hegeliano ni al nihilismo de la voluntad schopenhaueriana, sino a las necesidades particulares de cada historiador.

Discutiendo todo objetivismo, se trata ahora de valorar los fondos históricos en función de un inédito criterio: su provecho de cara a la propia vida, una vida que se expresa —que ha de expresarse— en términos estrictamente individuales, lo que levanta toda sanción lógica e impide una rememoración sistemática o uniformadora. Así, y contra las exigencias de la totalidad, se imponen los derechos de la amnesia. En opinión de Nietzsche, hay que aligerar, en efecto, la memoria a modo de profilaxis de lo genérico, común y universal, que sólo redundaría en impersonalidad. Con esta voluntad de idiosincrasia se presenta, por ejemplo, la capacidad de olvido en las siguientes líneas de *La genealogía de la moral*:

no es una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra consciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar “asimilación anímica”), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada “asimilación corporal”.⁴⁷

Sin negligencias memorísticas, concluye Nietzsche, “no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*”.⁴⁸ Así pues, con el fin de poder “transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas”,⁴⁹ nuestra retentiva ha de poner en juego su capacidad selectiva, una suerte de *gusto aristocrático* que clasifique y distinga, que haga valer criterios propios capaces de asegurar una *apropiación* personal y estimulante de lo ocurrido.⁵⁰ De acuerdo con ello, Nietzsche aconseja volver la mirada a ciertos éxtasis del pasado —como la Antigüedad grecolatina o el Renacimiento— y a algunos

personajes históricos —como César Borgia o Napoleón— en busca de inspiración. En este sentido, puede decirse que la buena historiografía ha de hacer acopio de herencias y ofrecer aquellas que permitan sanear nuestras expectativas presentes y futuras, asemejándose a una práctica médica que valora los fondos históricos en función de su calidad terapéutica. Al respecto discurren precisamente las siguientes líneas de *Humano, demasiado humano*.

Las diferentes culturas son diferentes climas espirituales, cada uno de los cuales es eminentemente nocivo o saludable para este o aquel organismo. La *historia* en conjunto, en cuanto al saber de las diferentes culturas, es la *farmacología*, pero no la ciencia misma de la terapéutica. Es todavía menester el *médico* que se sirva de esta farmacología para enviar —temporalmente o para siempre— a cada cual al clima que le es precisamente salubre. Vivir en el presente, en el seno de una única cultura, no basta como receta general: entonces se extinguirían demasiadas especies de hombres sumamente útiles que no pueden respirar sanamente en él.⁵¹

Este gesto retrospectivo, advertido genealógicamente contra la proyección de una lógica en el acontecer, deja de ser un síntoma de decadencia para gestionar una importante enseñanza moral. Porque, si bien el sentido histórico a lo hegeliano amenaza con vaciar de iniciativas el presente, desabsolutizado, es decir, puesto al servicio del individuo, puede ser una buena ocasión para fortalecer la propia voluntad. Precisa Nietzsche al respecto en el siguiente pasaje de *La ciencia jovial*:

El que sabe considerar la historia del hombre en su conjunto como *historia propia* siente, en virtud de una enorme generalización, toda la amargura del enfermo que se acuerda de la salud, del anciano que piensa en los sueños de su juventud, del enamorado privado de su amada, del mártir cuyo ideal ha quedado destruido, del héroe que, durante la noche, después de una batalla que nada ha decidido, conserva las heridas y la pérdida del amigo; pero ser capaz de soportar esta enorme suma de pesares de todo tipo, y, pese a eso, seguir siendo el héroe que, al alborear el segundo día de batalla, saluda la aurora, la llegada de su felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda la nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero cargado de obligaciones, el más noble entre toda la antigua nobleza y, al mismo tiempo, el primogénito de una aristocracia nueva, de la cual no se ha visto cosa semejante en ninguna época: cargar con todo esto sobre su alma, lo más antiguo, lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad; reunir

finalmente todo esto en *un* alma y concentrarlo en *un* solo sentimiento: —esto, ciertamente, tendría que tener como resultado una felicidad desconocida hasta ahora para el hombre —, una felicidad divina, rebosante de poder y de amor, de lágrimas y de risas, una felicidad que, semejante al sol de la tarde, regalará y derramará su inagotable riqueza para verterla en el mar y que, como tal sol, no se sentirá plenamente rico hasta que el más pobre de los pescadores reme también con remos de oro. ¡Este sentimiento divino se llamaría entonces humanidad!⁵²

De acuerdo con estas líneas, ejercitar la imaginación histórica permite el autorreconocimiento en lo remoto y ajeno, favoreciendo un aprendizaje de la contingencia y del dolor que justifica un pesimismo existencial que poco tiene que ver con el schopenhaueriano. Por ello, de él se ha de hacer cargo una voluntad que no ceda a un nihilismo resignado, pasivo. Para Nietzsche, Dios —la Razón— también ha muerto pero este desencanto es activo y aspira al poder entendido como la capacidad de aprovechar el vacío de valores absolutos para generar un significado personal: “La voluntad de poder interpreta”, señala, y “la interpretación es un medio de llegar a ser dueño de algo”⁵³. Se trata, por tanto, de apropiarse hermenéuticamente de la realidad, lo que compromete el sentido con la individualidad y lo hace expresivo de la idiosincrasia. Nietzsche está decidido a hacer del ser humano el autor de su propia historia y facilitar así su reconciliación narrativa con el mundo.

Al calor de este planteamiento —y tomando prestada la célebre fórmula de *Crepúsculo de los ídolos*—, la verdad, también la histórica, queda convertida en una fábula que luce bajo un “nuevo mediodía”, en el “instante de la sombra más corta”.⁵⁴ Este resto de oscuridad certifica el margen hermenéutico que ciñe cualquier aproximación a la realidad, aunque es cierto que no todas las interpretaciones son igualmente provechosas. De hecho, la historia se presenta en su mayor parte para Nietzsche como una cadena de burdas mentiras, de *malas* fábulas inspiradas por los instintos gregarios. La humanidad, en efecto, se ha desarrollado a su entender bajo una amenaza de violencia generalizada —el hobbesiano *bellum omnium contra omnes*⁵⁵— que la cultura ha pretendido conjurar imponiendo por la fuerza los instintos más bajos y sancionando como verdad los embustes que a estos convienen.

La cuestión, por lo tanto, es que no todos los seres humanos tienen una *buena* imaginación que pueda trabajar a favor de la individualidad. Por ello,

Nietzsche se eleva —poniendo en juego una recurrente metáfora vertical— al punto de mayor claridad: “las altas montañas”, donde el ser humano superior —el *Übermensch* en definitiva— puede llevar una vida más personal.⁵⁶ Parece más fácil, en efecto, generar un sentido propio en la soledad de la cumbre que en medio del ruido de la masificación. Y, puesto que “la moral es *cuestión de gusto*”, como sentencia un fragmento póstumo—,⁵⁷ Nietzsche reivindica desde allí arriba un gusto individualista, *aristocrático*, que exprese la confianza en la propia voluntad y se acompañe siempre con el rotundo posesivo de la primera persona singular: que sea *mi* gusto. Como advierte Zaratustra:

Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar: —¡y, en verdad, también hay que *aprender* a responder a tal preguntar! Este —es mi gusto: —no un buen gusto, no un mal gusto, sino *mi* gusto, del cual ya no me avergüenzo ni lo oculto.⁵⁸

El propio gusto es, en definitiva, el criterio hermenéutico último, un criterio bien avenido, por cierto, con el egoísmo. Nietzsche hace valer esta *virtud*, de hecho, contra los efectos despersonalizadores de la compasión schopenhaueriana definiéndolo como “arte de la autoconservación”, como una defensa, en definitiva, de la singularidad y del derecho a la diferencia.⁵⁹

4. Una digresión a propósito del futuro

Tras darle vueltas a la lectura del pasado, nos quedaría preguntarnos qué cabe esperar consecuentemente del tiempo todavía por venir. Y, como señalábamos al principio, nos vamos a permitir hilvanar este punto con una pequeña digresión *inconceputal* dispuesta a recrear algunos sucesos —quizás anecdóticos, pero elocuentes— relativos a la vida y obra de nuestros autores. La cuestión es que las respuestas de Hegel, Schopenhauer y Nietzsche se prestan a un encadenamiento que tal vez tenga un cierto trasunto biográfico, pues los tres compartieron las señas de la cultura germana y se midieron consecutivamente en un mismo siglo que, sin embargo, les deparó diferentes suertes. Del primero, Hegel, resulta fácil decir que fue un hombre de su tiempo entregado a acreditar con su autoridad de rector de la universidad de Berlín la inteligibilidad de

un presente acabado, maduro, que recogía el trabajo eslabonado de la razón en el pretérito. Como decía Nietzsche irónicamente, para el autor de la *Fenomenología del espíritu* “el punto culminante y el punto final del proceso del universo coincidían en su propia existencia berlinesa”.⁶⁰

Hegel construyó, en cualquier caso, su proyecto filosófico remedando al búho de Minerva que alza su vuelo al anoecer para dar razón de lo ocurrido durante el día, pues sólo entonces es posible reconstruir su lógica.⁶¹ Por ello, aunque no cerrara el porvenir —seguiría abierto, pero sobre todo en América, pues ya pocas sorpresas podía deparar su viejo y ultrarracionalizado continente⁶²—, la reflexión al respecto tenía que extraviarse necesariamente en opiniones sin fundamento. La filosofía no podía contravenir la obligada comprensión retrospectiva de la historia enseñando al presente como *debía ser* —*utópicamente*— el mundo futuro.⁶³ Su época, agradecida, le brindó a Hegel un reconocimiento casi unánime —bastaría repasar las solemnes oraciones fúnebres que le dedicaron para comprobarlo⁶⁴—, si bien una excepción más que reveladora fue, precisamente, Schopenhauer.

Condenado éste a un absoluto anonimato académico por culpa del célebre rector, con quien quiso temerariamente competir, pasó buena parte de su vida —al menos hasta que sus *Aforismos* le trajeron un tardío cumplido— buscando público y admiración, pero también una marginalidad que lo redimiera del juicio de sus embrutecidos y *filohegelianos* coetáneos. Por ello, acabó confiándose al de seguro más cualificado tribunal de la posteridad: “Mi época”, indica al respecto, “no es mi campo de acción, sino sólo el suelo que sostiene mi persona física”.⁶⁵ En el prólogo de *El mundo como voluntad y representación* insiste al respecto en que:

no es a mis contemporáneos ni a mis compatriotas a quienes lego mi obra ahora consumada, sino a la humanidad, en la confianza de que no carecerá de valor para ella; no importa que sea reconocida tardíamente, pues tal es la suerte que lleva lo bueno de cualquier índole. [...] De su valor no me puede hacer dudar la falta de interés mostrado en este tiempo atrás, porque en este lapso no he dejado de ver cómo lo falso, lo malo y lo absurdo (léase la filosofía de Hegel) eran universalmente admirados y venerados...⁶⁶

“Así se explicará el lector futuro”, concluye Schopenhauer en *Parerga y Paralipómene* el hecho de que “yo resulte tan ajeno a mis propios contemporáneos

como el hombre de la luna”.⁶⁷ Años más tarde, Nietzsche repetiría casi literalmente esta misma confesión de intempestividad persuadido también de ser “un hijo del futuro”, un “hombre póstumo” hecho a así mismo contra la tozuda incompreensión de un presente que le impedía “encontrar oídos y manos” para sus verdades.⁶⁸ “Sé que hay tal originalidad y tanto peligro en mis pensamientos —le escribía a su amiga Malwida von Meysenbug— que no habrá hasta muy tarde oídos para ellos”.⁶⁹ Con este ánimo, reunió el valor para encarar los duros golpes que jalonaron su carrera editorial y relativizar las malas críticas recibidas: “dentro de cincuenta años —leemos, por ejemplo, en una carta a su madre de octubre de 1887— estos juicios habrán dado una vuelta completa y entonces el nombre de tu hijo lucirá resplandeciente de gloria y veneración”.⁷⁰

En consonancia con esta representación de su sino, discípulo y maestro llevaron dos existencias un tanto errabundas y solitarias que acusaron, a pesar de la profesión de estoicismo, el sufrimiento por el silencio que las envolvió. Su único consuelo fue la autenticidad, una profunda convicción de aristocratismo espiritual que Nietzsche —que murió sin ovación final— le disputó incluso a Schopenhauer, cuyas “manifestaciones a raíz de su resonante, acaso demasiado resonante triunfo final” le parecieron tener, censuraba, “algo de conmovedoramente doloroso”.⁷¹

Sin embargo, a pesar de que los dos autores renegaron *antihegelianamente* de su tiempo, sus filosofías no depositaron las mismas esperanzas en el futuro. Schopenhauer no supo imaginar un porvenir al margen de una totalidad que, para negar la lógica del espíritu, exigía un ahora infranqueable que paralizara el sentido. El tiempo, en tanto que forma de la intuición de nuestro intelecto, no pertenece al ser en sí de las cosas, asemejándose, escribe en *Parerga y Paralipómena*, a “la cascada de un teatro, que parece caer a chorros cuando, al ser una simple rueda, no se mueve de su sitio”.⁷² En *El mundo como voluntad y representación* leemos, en efecto, que “el presente es la única forma de toda vida”: “un eterno mediodía” que quema la enseñanza del ayer y ciega por completo un mañana que no es más que un “fantasma”.⁷³ El pasado y el futuro son para Schopenhauer, en definitiva, “tan vanos como un sueño”.⁷⁴

Para Nietzsche, en cambio, es la ilusión del porvenir la que guía el movimiento individual de la interpretación. El sentido necesita siempre la clave de

un proyecto: “la sentencia del pasado”, subraya en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, “es siempre un oráculo: únicamente lo entenderéis como arquitectos del futuro”.⁷⁵ “El ahora y el pasado en la tierra” — apunta en este sentido Zarathustra en su discurso *De la redención*— “son para mí lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir”.⁷⁶ “Todo ‘fue’” —insiste— “es un fragmento, un enigma, un espantoso azar”, pero, no obstante, como la voluntad es “creadora” puede llegar a amarlo, a asumir su necesidad y a tejer con ello un solo impulso que levante “un puente hacia el futuro”.⁷⁷ El tiempo en su conjunto se deja releer entonces a la luz de un destino personal que, reconducido al terreno de la hermenéutica, parece estar por completo en manos de un individuo que puede así reconciliarse creativamente con sus circunstancias.

Sobre el trasfondo del pensamiento del eterno retorno de lo mismo, esta lección de *amor fati* abre incluso la posibilidad de “querer hacia atrás”,⁷⁸ rompiendo con la desalentadora lógica del *proceso* de la que hablábamos más arriba. La condena de todo punto de vista teleológico supra o transhistórico, al descartar que la cronología sea la manifestación de una racionalidad progresiva y necesaria, permite aprovechar autónomamente el pasado que nos constituye y asimilarlo con voluntad de futuro. Nietzsche aboga en este sentido por una suerte de *historiografía artística* interesada en habérselas con los acontecimientos de un modo personal e imaginativo. Tal y como apunta el siguiente pasaje de *La ciencia jovial* titulado “¡Historia abscondita!”, el tiempo pretérito está en buena medida por descubrir, pudiendo todavía deparar hermosas y ejemplares sorpresas bajo la iluminadora y emprendedora mirada de los grandes hombres:

Todo gran hombre posee una fuerza de efectos retroactivos: Gracias a él toda historia se pone de nuevo en la balanza y miles de secretos saldrán arrastrándose de sus escondrijos — hasta alcanzar su sol. No se puede prever todo lo que será historia alguna vez. ¡Tal vez el pasado sigue esencialmente sin descubrir! ¡Necesita aún tantas fuerzas retroactivas!⁷⁹

En función de las fuerzas interpretativas de cada uno, evocación e invención aúnan esfuerzos para recrear legados y, como leemos también en las segundas *Intempestivas*, “darse a posteriori un pasado”.⁸⁰ Nietzsche le da acabo dando así a

su sentido histórico una firme y fructífera proyección de futuro, confiando en que se desarrolle —escribe en *La ciencia jovial*— como “un sorprendente fruto, con un aroma tan maravilloso que podría hacer de nuestro viejo mundo un lugar más agradable para vivir de lo que hasta ahora había sido”.⁸¹

5. A modo de conclusión, una anécdota

Resumiendo, podríamos decir que si Hegel piensa la racionalidad de un pasado clausurado, Schopenhauer absolutiza un presente sin expectativas y Nietzsche alienta la ilusión de un futuro abierto. Esta serie de argumentos no deja de discurrir con cierto aire de ejercicio dialéctico. La cuestión es que el espíritu hegeliano se autorreconoce en la realidad, anunciando así una reconciliación absoluta a la que Schopenhauer, atrapado en las reglas de la oposición, da la vuelta a favor de un absurdo igualmente universal. Quiriendo superar la antítesis, que se juega en términos de totalidad, Nietzsche devuelve el protagonismo a una voluntad ya individual que se reconcilia, no lógica, sino narrativamente con su mundo y es capaz de asumir constructivamente el dolor.

A lo largo de este camino, el sentido no deja de presentarse como una difícil tarea. Schopenhauer renuncia al esfuerzo, pero nuestros otros dos autores lo asumen desde dos ángulos encontrados que, no obstante, pueden compartir algún adjetivo. Nietzsche, desde luego, hace añicos la expresión *idealismo absoluto* que conviene a la posición de Hegel, pero su solución narrativista comete una hipérbole que también tiene algo de idealista al conceder que *todo* puede y debe ser objeto de la voluntariosa interpretación individual. Lo decisivo es que esta suerte de *idealismo*, ahora *hermenéutico* —podríamos decir—, se abre paso bajo la fatal seducción del intelectualismo hegeliano en la medida en que acaba reuniéndose con él en una nueva y resbaladiza disyuntiva. Porque el intento de encajar lo particular en una lógica universal es, sin duda, abusivo, pero la alternativa de diluir inversamente lo racional en la creatividad del individuo peca de ligereza, y también de optimismo, pues el entusiasmo estético puede necesitar, y necesita con frecuencia, un moderador.

El curso de la humanidad ofrece trágicas lecciones en ambos sentidos. Pero, curiosamente, Hegel y Nietzsche, en plena antítesis, coinciden —y con esta anécdota acabamos— en su admiración por un personaje histórico ya mencionado, Napoleón, lo que permite confrontar y aproximar el *riesgo* de sus respectivos proyectos filosóficos. Para el primero —al margen de la leyenda que lo presenta dando las últimas puntadas de *La fenomenología del espíritu* mientras el emperador entra triunfante en Jena— se trata del gran protagonista de la Revolución Francesa que trabaja con sus pasiones para el imparable avance de la razón. A Nietzsche, por el contrario, Bonaparte —a cuya Córcega natal pensó incluso peregrinar en busca de inspiración⁸²—, le parece que encarna la fuerza irreducible de la individualidad, una voluntad de poder *sobrehumana* que condensa, en su opinión, “casi todas las esperanzas superiores de este siglo”.⁸³ Puntualiza al respecto con *encendido* —y, desde luego, discutible— ánimo, por ejemplo, en *La ciencia jovial*:

Debe agradecerse a Napoleón (y en absoluto a la Revolución Francesa, que iba en busca de la “fraternidad” de los pueblos y de una floreciente fusión universal de los corazones) que ahora puedan irrumpir sucesivamente algunos siglos guerreros como no han existido antes en la historia. [...] A él habrá que atribuirle algún día, por tanto, que en Europa el *hombre* haya vuelto a ser señor por encima del comerciante y del filisteo; tal vez incluso por encima de la “mujer”, adulada por el cristianismo y por el espíritu exaltado del siglo XVIII, aunque todavía más por las “ideas modernas”.⁸⁴

Ciertamente, que un mismo héroe les valga a Hegel y a Nietzsche para defender, respectivamente, los derechos de lo absoluto y de lo particular ha de dar que pensar. Pero el acuerdo tal vez sea posible porque en ambas recreaciones opera una imaginación exaltada que, ya sea en clave racionalista o irracionalista, descuida la posibilidad de una apropiación del mundo más modesta, la pertinencia de una reconciliación menos apasionada, menos lucida desde luego históricamente, pero capaz tal vez de superar la costosa oposición entre una totalidad arrasadora y un individuo superlativo. En cualquier caso, la ejemplaridad de Napoleón no deja de ser problemática. Schopenhauer la encontró inquietante, de hecho, y cuando evocó al *gran hombre* fue para censurar sin reservas su exhibición de maldad.⁸⁵ Bajo una mirada desilusionada, el

épico paseo napoleónico por la historia no es más que una buena ilustración de la violencia que, después de todo, sea una astucia de la razón o fruto de un delirio personal, devasta con demasiada frecuencia el frágil mundo de apariencias en el que vivimos.

No es difícil suponer que en cualquier época resultaría peliagudo negarle esto último al pesimista Schopenhauer, pero su convocatoria a un abismal dolor universal tampoco está en condiciones de realizar una pretensión humana que casi podríamos celebrar como irrenunciable: la voluntad de autorreconocimiento en el mundo, la posibilidad de una comprensión personal, significativa y reparadora de las circunstancias. El individuo tiene que salvarse y gestionar una autonomía que no sólo puede resultar a veces una carga pesada, sino además decepcionar, no satisfacer nuestras expectativas de sentido. El éxito rotundo en el *amor fati* lejos de ser fácil, se presenta como algo inalcanzable para el común de los mortales, como algo, en definitiva, *sobrehumano*, que diría Nietzsche. La cuestión es que la libertad individual está condenada a moverse en los precarios dominios de una contingencia histórica y biográfica incapaz de eludir el sufrimiento y la frustración, pero que aun así resulta tentadora. El paso del tiempo también promete —y trae muchas veces— placer y alegría, pero ese ya sería otro tema...

Notas

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Teorías y prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la filosofía” (HUM 2007-61018) subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia español y el FEDER.

² Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. cast. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, § 357.

³ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal I*, trad. cast. de J. Gaos, Altaya, Barcelona, 1997, p. 394.

⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 118.

⁵ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1955, pp. 79 y ss.

⁶ *Idem*.

⁷ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 56-57.

⁸ *Idem.*

⁹ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 50. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. cast. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2000, p. 570.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. cast. de J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 490.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 914.

¹² G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Band II, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1953, p. 86.

¹³ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 492. Véase también *Enciclopedia*, §§ 548 y ss.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 97.

¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

¹⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, pp. 86-87.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 125.

¹⁹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., trad. cast. de R. R. Aramayo, FCE, Madrid, 2003, vol. II, pp. 559-560.

²⁰ Arthur Schopenhauer, "Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo", *Parerga y Paralipómena I*, trad. cast. de P. López de Santamaría, Trotta, Madrid, 2006, pp. 228-229.

²¹ Arthur Schopenhauer, *El mundo...*, *op cit.*, vol. II, p. 427.

²² *Ibid.*, p. 426.

²³ *Ibid.*, p. 427.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 429. Y puntualiza a continuación Schopenhauer: "Quien ha leído a Heródoto ha estudiado bastante la historia desde un punto de vista filosófico. Pues está ya todo lo que constituye la ulterior historia universal: el impulso, el obrar, el sufrimiento y el destino del género humano, tal como emana de dichas cualidades y del lote físico de la tierra".

²⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 274.

²⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 427.

²⁸ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*, p. 228.

²⁹ *Ibid.*, pp. 228 y ss.

³⁰ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, p. 187.

³¹ *Ibid.*, p. 404.

³² *Ibid.*, p. 409.

³³ *Ibid.*, p. 418.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, pp. 418-419.

³⁶ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. cast. de P. L. de Santa María, Siglo xxi, Madrid, 2007, p. 239.

³⁷ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, pp. 479-480.

³⁸ *Ibíd.*, p. 516.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 357, p. 361.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos* (otoño de 1887), trad. cast. y ed. de Elena Nájera, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 67.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 2 vols., trad. cast. de A. Brotons, Akal, Madrid, 1996, vol. II, p. 75.

⁴² Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, trad. cast. de J. B. Llinares y G. Meléndez Acuña, en J. B. Llinares, *Nietzsche. Antología*, Península, Madrid, 1988, p. 62.

⁴³ *Ibíd.*, p. 99.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 60-61.

⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1995, pp. 65-66.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, p. 58.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 65-66. Para un mayor desarrollo de la concepción nietzscheana de la historia, véase E. Nájera, "Aristocratismo, feminismo, animalismo. La lectura psicológica nietzscheana de la filosofía moderna" en J. B. Llinares (ed.), *Nietzsche. Cien años después*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* II, p. 176.

⁵² Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, pp. 320-321.

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, Walter de Gruyter, Berlin, 1999, Band XII, pp. 139-140.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996, pp. 51-52.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. cast. de L. M. Valdés y T. Orduña, Tecnos, Madrid, 2000, p. 20.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1995, p. 16.

⁵⁷ Fragmento 7[62] de la primavera-verano de 1883, *KSA*, Band X, p. 263.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994, p. 272.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 50.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *De la utilidad...*, *op cit.*, pp. 96-97.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 63.

- ⁶² G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, I, pp. 169 y ss.
- ⁶³ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 75 y ss.
- ⁶⁴ Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, Gallimard, Paris, 2004, pp. 707 y ss.
- ⁶⁵ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, Waldemar Kramer, Frankfurt, 1970, vol. III, p. 14 y vol. IV-1, p. 13.
- ⁶⁶ Arthur Schopenhauer, *El mundo...*, *op cit.*, vol. I, p. 71.
- ⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena* I, p. 164.
- ⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 395 y *Ecce homo*, p. 55.
- ⁶⁹ Carta a Malwida von Meysenburg del 12 de mayo de 1887, en F. Nietzsche, *Epistolario*, trad. cast. de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 209.
- ⁷⁰ Carta a Franziska Nietzsche del 18 de octubre de 1887 desde Venecia, *ibid.*, p. 215.
- ⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, trad. cast. de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 42.
- ⁷² Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena* I, p. 118.
- ⁷³ Arthur Schopenhauer, *El mundo...*, *op cit.*, vol. I, p. 372-375.
- ⁷⁴ *Ibid.*, p. 89.
- ⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *De la utilidad...*, *op cit.*, p. 87.
- ⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994, p. 204.
- ⁷⁷ *Ibid*, pp. 204-206.
- ⁷⁸ *Ibid*, p. 206.
- ⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 128.
- ⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *De la utilidad...*, *op cit.*, p. 71.
- ⁸¹ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 320.
- ⁸² Véase el estudio introductorio de E. Nájera a *El nihilismo europeo*, p. 41.
- ⁸³ Friedrich Nietzsche, *El nihilismo europeo*, pp. 70 y 166.
- ⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 373.
- ⁸⁵ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, vol I, p. 202.

Fecha de recepción del artículo: 7 de julio de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 10 de julio de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 5 de octubre de 2008

ACTUALIDAD EDITORIAL DE LA HISTORIA CONCEPTUAL

Lorena Rivera, María G. Navarro,
José Manuel Sánchez Fernández

Reseña de Lorena Rivera León de *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, n° 37, 2007 (monográfico sobre “Teoría y práctica de la Historia Conceptual”) y del libro F. Oncina Coves (ed.), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Madrid-México, CSIC-Plaza y Valdés, 2008.

La figura del ya extinto Reinhart Koselleck sirve como aglutinante de los dos volúmenes que me propongo reseñar. En primer lugar, porque, tanto desde el monográfico de *Isegoría* dedicado a “Teoría y práctica de la Historia Conceptual” como en el libro editado por Faustino Oncina Coves, *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, del que el primero en buena parte se nutre, se le quiere rendir una suerte de homenaje póstumo al profesor de Bielefeld dando una muestra de la innegable actualidad y validez de su pensamiento en la discusión filosófica, pero también en el ámbito de otras disciplinas entre las que destaca por supuesto la historia. En segundo lugar, porque ya desde los rútilos de las dos obras que son aquí objeto de reseña, títulos ambos con claras resonancias a la *Begriffsgeschichte*, puede intuirse como inviable cualquier intento de aproximación a la materia que se aborda en sus páginas en el que la figura de Reinhart Koselleck no cobre cierto protagonismo, bien sea como voz autorizada que acompañe con firmeza y pujanza una orquestación dialéctica orientada a la defensa de tesis afines o bien como contrapunto insoslayable para cualquier batuta de tendencia opuesta que no quiera resultar chirriante. Nombres como los de Hans-Georg Gadamer, Hans Blumenberg o Joachim Ritter aparecen repetidamente a lo largo de las obras que aquí rese-

ño, pero ninguno lo hace con la centralidad que ocupa el del denunciante de la modernidad velociferina en la que nos hallamos.

Ya he mencionado que parte de los materiales que constituyen el volumen nº 37 de *Isegoría* aparecen igualmente publicados en *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, texto editado por Faustino Oncina. La mayor parte de las contribuciones que integran este trabajo colectivo se presentaron inicialmente en un congreso celebrado en la Universitat de València entre el 27 y el 29 de noviembre de 2006 al que tuve la suerte de asistir y que contó con la participación de los principales especialistas en Historia Conceptual de España y con la presencia de algunos de los más reputados expertos a nivel internacional. A sus ponencias se han añadido en la edición del volumen colectivo algunos otros ensayos redactados igualmente por grandes estudiosos de la materia que no pudieron acudir a la cita en Valencia. En este evento, en el que se quiso, amén de promover la discusión intelectual en torno a la Historia Conceptual, rendir homenaje al entonces recientemente fallecido Reinhart Koselleck, coincidieron por una parte investigadores centrados en reflexionar teóricamente acerca de esta corriente de pensamiento y por otra quienes la aplicaban de modo práctico a ámbitos concretos, ya fuera atendiendo a autores, períodos, temáticas, léxicos o disciplinas determinadas. Esta doble orientación característica del mencionado encuentro se aprecia igualmente en las contribuciones a los dos volúmenes reseñados.

En el monográfico de *Isegoría* aparecen no sólo artículos, sino también reseñas, notas y discusiones consagrados a la Historia Conceptual. En el apartado dedicado a la crítica de libros, José Manuel Sánchez Fernández ofrece una reseña de *Crítica y crisis* de Reinhart Koselleck, Karina Pilar Trilles hace lo propio con *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, obra coordinada por el profesor Giuseppe Duso. Rocío Orsi se encarga de la crítica de *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, que tiene como editor a Enrique Bocardo, mientras que Pedro Cerezo da su visión del *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, coordinado por Elena Cantarino y Emilio Blanco.

De entre los artículos y notas de la revista publicada por el CSIC tan sólo siete aportaciones no están ni relacionadas con el libro *Teorías y prácticas de la Historia conceptual* ni recogidas por tanto en él. El ensayo de Adela Cortina “*Ethica cordis*” incide en la necesidad de que la ética del discurso sea también una *ethica cordis* si ha de servir como óptimo fundamento para la ética cívica de

una sociedad moralmente pluralista. En “Somos conflictivos, pero... Actualidad de la tesis de Kant sobre la *insociable sociabilidad* de los humanos y su prolongación por parte de Hegel”, Ferrán Requejo y Ramón Valls atienden a la conocidísima tesis kantiana de la *insociable sociabilidad* y a cuestiones relacionadas con ella en la filosofía del autor de la *Crítica de la razón pura*. Es el caso de la paz perpetua, el cosmopolitismo y el patriotismo. Prestan asimismo especial atención a la recepción de la filosofía práctica de Kant por parte de Hegel, pues entienden que la tesis de la insociable sociabilidad permite comprender y pensar mejor las dificultades de las democracias modernas y en general el contexto sociopolítico en que nos encontramos.

Ya en el apartado de notas y discusiones, Maximiliano Hernández, que participa con un texto diverso en el volumen *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, presenta aquí un escrito titulado “La protección del medio ambiente como derecho y virtud. La ética kantiana de la responsabilidad con la naturaleza”, en el que liga de manera pertinente el debate actual en torno a la protección del medio ambiente con el programa ético kantiano. Abordando una temática del todo diversa, Esteban Antxustegui Igartua intenta aproximarse al modo en que Pío Baroja se enfrentó al hecho histórico y propone con su texto “Pensamiento, historia y acción en Baroja” un homenaje al escritor vasco cuando se cumple poco más de medio siglo de su desaparición. En “Punto de fuga para la Acción. Pequeño esbozo de una facultad inexistente” Ricardo Gutiérrez Aguilar aborda las dificultades teóricas inherentes a la concepción más ingenua o espontánea de la voluntad y ello en relación con el libre albedrío. En “La mortalidad, morada del ser humano” Rocío Orsi realiza un análisis del último ensayo de Javier Gomá *Aquiles en el gineceo, o aprender a ser mortal*. Por último, Yolanda Ruano toma como punto de partida el libro de José M^a González *La diosa fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Premio Nacional de Ensayo 2007, para reflexionar en torno a las relaciones entre la Razón y uno de sus antagonistas naturales: la Fortuna.

Concentrándonos ya en el grueso de *Isegoría* dedicado a la Historia Conceptual quizá convendría comenzar por destacar las aportaciones de dos importantes expertos italianos en la materia. El profesor Giuseppe Duso es *il capo* de un importante grupo de estudiosos que mantienen posicionamientos propios diferenciados de la *Begriffsgeschichte*. Fue el fundador en los años setenta en Padua del grupo de investigación acerca de los conceptos políticos que terminó por dar lugar al prestigioso Centro di Ricerca sul Lessico Politico

Europeo de Bolonia. Además de ello se mantiene al frente del Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico del que fue cofundador en 2001. En su texto “¿Qué conceptos políticos para Europa?” se interroga acerca de la necesidad de superar los conceptos políticos heredados de la modernidad cuando se aplican al contexto de la nueva configuración de Europa. Por su parte Sandro Chignola, aventajadísimo discípulo del profesor Duso y muy destacado miembro del ya citado Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico, se centra en su escrito “Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck” en la propuesta del profesor de Bielefeld poniéndola hábilmente a prueba. Junto a los ensayos de los dos especialistas italianos hay en *Isegoría* una tercera colaboración de autoría no hispánica firmada por Olivier Remaud (École des Hautes Études en Sciences Sociales de París/Centre Marc-Bloch francoallemand de Recherches en Sciences Sociales de Berlín). El profesor francés afronta en “Pequeña filosofía de la aceleración de la historia” el tópico koselleckiano al que hace referencia el título mismo de su trabajo.

También en los textos de los autores españoles se le otorga a la figura de Reinhart Koselleck una atención primordial. Buen ejemplo de ello es el ensayo del editor del volumen *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*, el profesor Faustino Oncina Coves de la Universitat de València, en el que se analiza la actitud del autor de *Futuro pasado* con respecto a las disputas de los historiadores y filósofos alemanes contemporáneos, representantes de dos disciplinas para las que la *Historik* koselleckiana ha supuesto una aportación valiosa. Principal protagonismo adquiere la polémica acerca de la actitud de destacados representantes de ambas materias frente al nacionalsocialismo. En este contexto los estudios de Koselleck acerca de la iconografía de la muerte violenta resultan significativos.

En el libro editado por Plaza Valdés aparece una contribución de Jorge Pérez de Tudela (Universidad Autónoma de Madrid) titulada “*Historia magistra vitae*. Un apunte preliminar sobre la obra de Koselleck”, que se centra también en la figura del autor de *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* prestando especial atención a su sensibilidad respecto del magisterio histórico. Precisamente otro de los textos recogidos en *Isegoría* está firmado por un historiador, Javier Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco), que aprovecha su aportación “*Iberconceptos*. Hacia una historia transnacional de los conceptos políticos en el mundo iberoamericano” para

exponer de manera muy sucinta, casi esquemática, cuál es el origen, así como los objetivos, hipótesis y metodología del ambicioso programa de investigación *Iberconceptos* que él dirige y en el que participan especialistas tanto de América Latina como de los dos países ibéricos (España y Portugal). Tan extenso como bien coordinado grupo de trabajo constituye un ejemplo paradigmático de cómo el desarrollo de la Historia Conceptual, tanto de tradición alemana (*Begriffsgeschichte*) como anglosajona (*History of Ideas*), que se da dentro del terreno de la historiografía, puede dar magníficos frutos, tales como el proyectado *Diccionario histórico comparado del lenguaje político y social en Iberoamérica*, que poco a poco va siendo completado en sus diversas entradas.

Por otra parte, dentro del territorio español, la vertiente filosófica de la Historia Conceptual tiene en el profesor José Luis Villacañas, catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Murcia, a uno de sus mejores cultivadores. Director de la revista *Res Publica* y de la *Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo*, participa en el monográfico de *Isegoría* con el interesantísimo a la par que sorprendente texto “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”.

Participantes también en el proyecto de la *Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo* son Maximiliano Hernández (Universidad de Salamanca), Patxi Lanceros (Universidad de Deusto) y Elena Cantarino (Universitat de València), cuyas contribuciones están recogidas en *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*. El primero examina en “Historia Conceptual y Metaforología” la relación entre las materias que dan al texto su título. Para ello toma como punto de partida y referente la controversia surgida a raíz de la publicación del primer volumen del *Diccionario histórico de filosofía* por parte de Joachim Richter, en el cual quedan excluidas las metáforas. Patxi Lanceros lleva a término un ejercicio práctico de Historia Conceptual al reflexionar en torno al concepto de “justicia” en un texto que se titula precisamente “Justicia. Una (leve) historia conceptual en perspectiva política”. Elena Cantarino, especialista en el Barroco español y en particular en la obra de Baltasar Gracián, realiza asimismo una aportación a la práctica de la Historia Conceptual. Para ello lleva a cabo dos operaciones diversas, pero complementarias: analiza en primer lugar la consideración misma del “concepto” por parte del autor del *Criticón* y presenta después las directrices que se han seguido en la elaboración del *Diccionario de conceptos* de Baltasar Gracián, del que es coautora. Ilustra

asimismo el funcionamiento y utilidad de este léxico ofreciendo el ejemplo del término “descifrar” que se halla incluido en él.

En “El trabajo público de los conceptos” Antonio Gómez Ramos (Universidad Carlos III) se pregunta cómo se elaboran las experiencias históricas en el espacio público y para dar respuesta a esta cuestión confronta la Historia Conceptual de Reinhart Koselleck con la manera en que Hannah Arendt desarrolla la noción de política. El resultado, según él lo expone, puede ser clarificador en relación con las muy actuales peticiones de revisión del pasado y memoria histórica. Otro texto que tiene como núcleo el análisis crítico de la propuesta de la *Begriffsgeschichte* de Koselleck es el de María G. Navarro (Instituto de Filosofía-CCHS del CSIC) “Teoría y práctica conceptual: vida de los conceptos, vida de la lengua”.

Antonio Gómez Ramos y María G. Navarro son miembros del equipo de investigación “Una nueva filosofía de la historia para una nueva Europa”, dirigido por Concha Roldán (Instituto de Filosofía-CCHS del CSIC), quien también realiza su aportación al volumen *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*. Johannes Rohbeck (Technische Universität Dresden), que forma asimismo parte de este grupo de trabajo, participa en la obra colectiva con “Filosofía de la historia, historicismo, *posthistoire*. Una propuesta de síntesis”.

Por último merecen ser mencionadas aparte las aportaciones a la teoría y la práctica de la Historia Conceptual de un grupo de autores que sitúan en el mundo antiguo el campo de sus investigaciones. Es el caso, en primer lugar, del profesor José Montoya (Universitat de València), que en “Lo verosímil en la ética de Aristóteles: una aporía en el vocabulario filosófico griego” destaca el dominio de la idea de verosimilitud en la filosofía moral del estagirita frente a la centralidad que posee la certeza para la modernidad en este mismo campo de reflexión filosófica. Ya en el volumen *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual* Cristina García Santos (UNED) se ocupa, a la luz de Gadamer, del tema: “El diálogo platónico como tarea (interminable) de deshacer y rehacer conceptos con palabras”. Finalmente Juan de Dios Bares (Universitat de València) retoma en “Historiografía filosófica en el Mundo Antiguo: el caso de Sócrates” la así llamada “cuestión socrática”. Contempla en particular la pertinencia de acudir, además de a los autores y textos clásicos al respecto como son Platón, Jenofonte, Aristófanes en *Las nubes* y Aristóteles, a otras fuentes secundarias y examina en particular *Vidas y obras de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio.

Las dos obras que aquí se han reseñado ofrecen fructíferas aportaciones de una parte muy significativa de especialistas en esta temática, y constituyen un balance crítico, que será de nuevo aquilatado en el II Congreso Internacional de Teoría y Práctica de la Historia Conceptual en otoño del 2008.

Reseña de María G. Navarro de *Conceptos*. Revista de investigación graciana, La Coruña, Universidad da Coruña, n° 5, 2008 (número monográfico sobre historia conceptual).

Una empresa de inspiración graciana no puede por menos que hacer suya la consigna de que el mejor atajo para ser persona consiste en *saberse ladear*. Acaso no habría de tildarse de atajo al camino a través del cual las cosas, las palabras y las personas entran en relación, si consideramos que esta actividad mediadora se da bajo la circunstancia de la necesidad, y es por ello un ingrediente no sólo inobjetable sino inevitable y recurrente en el curso de una existencia. Pero si nos fijamos atendiendo al detalle —allí donde las cosas se nos muestran esenciales o elocuentes—, lo cierto es que el camino de la mediación y la comunicación no es necesario; de ahí que para llegar a él sea menester hacer uso del ingenio, el gusto, el artificio y la ponderación que llevan seguramente a encontrar infinidad de formas para ladear todos los caminos del decir y el expresar las cosas, a fin de hacer de todo una auténtica *sabiduría conversable*, que no es la sabiduría *more geometrico*, sino la de aquella con que nos ladeamos seguros de que siempre hay para las cosas dichas un aún por decir de su secreta geometría *more hermenéutica* y, consiguientemente, *more heurística*.

Conceptos, una revista de inspiración graciana, hace suyo desde hace un lustro el oráculo del jesuita: atajando, centra su investigación en el análisis de aquellos artificios del pensar que, andando el tiempo, se nos muestran revestidos del ingenio de muchos. Son los conceptos. Que todos exprimimos para expresar cultamente ese sinfín de atajos con los que la idea de un solo camino hacia las cosas —incluso tratándose de entidades matemáticas— se diluye y torna aun irrepresentable una vez oteada la verdadera carta geográfica de lo existente. Atiborrada, repleta de meandros, surcos, riachuelos, huellas y toda clase de vestigios significativos, la cartografía geográfica es una metáfora de la cartografía conceptual. Por ello, *Conceptos*, un mapa imaginario del que da fe el

Siglo de Oro, y en el que el único camino necesario y universal es el que adquiere la cualidad de la claridad y la distinción ladeándose a través del gusto, practica con sutileza la tarea editora al seleccionar investigaciones que reparan en el entendimiento de problemas y asuntos por medio del trabajo de análisis y conversación de conceptos.

Conscientes de que una empresa así no se puede encarar sin volverse hacia todos los lados, en el número cinco de la revista *Conceptos*, Emilio Blanco y Elena Cantarino (quien, además, ha asumido la tarea de coordinadora en este último número) han seleccionado estos trabajos que tienen en común la índole filosófica y la atención bien hacia la historia como problema bien hacia el historiar de algunos conceptos, mas sin que ninguno de estos rasgos —a saber: el filosófico, el histórico— pueda añadir uniformidad al espíritu de esta revista de investigación graciana que prefiere dejar el sueño de la uniformidad temática a coetáneos preocupados por una concepción disciplinaria en que se arruina la función renovadora de las afinidades electivas del gusto cuya región ondea y se ladea hacia más páramos y recovecos que los apuntalados por el sueño monotemático del saber de algunos.

El amable lector encontrará en este número ocho trabajos de rigor que bien podrían dividirse en dos grandes perspectivas, a saber: la implicada en una indagación de los aspectos metodológicos de la historia conceptual y aquella otra volcada en el análisis conceptuoso de casos concretos que devienen conceptos. Las dos perspectivas, bien que la primera parece reservarse la dimensión especulativa en un primer plano, no pueden considerarse separadamente, puesto que la indagación conceptual es una forma de investigación histórica y, en los mejores casos, no puede efectuarse sin el conocimiento del conjunto de problemas especulativos considerados expresamente por la *Histórica*.

La ventaja de tener en las manos una publicación así es, precisamente, la de que los autores que publican aquí sus trabajos conocen con detalle el legado filosófico concernido en la historia conceptual o historia de los conceptos, y que, por ello, la investigación centrada en la índole particular de un concepto (filosofía política, amistad, filosofía de la naturaleza, sublimidad, *Histórica*, percepción, etc.) se lleva a efecto, en parte, como expresión de una concepción compleja del universo de problemas propiamente especulativos concernidos ejemplarmente en la pregunta filosófica en torno a las condiciones de posibilidad del conocimiento de la historia. Una edición de inspiración graciana que ha sabido distinguir muy audazmente el campo de indagación concep-

tual sin cercenar la multiplicidad de enfoques compositibles que sirven de aproximación al problema de la historia de los conceptos, pues ésta, como es obvio, no puede realizarse *de facto* sin el análisis de la gestación de cada uno de ellos. Por todo ello, como cada gestación es singular, *Conceptos* edita aquí (y con audacia, como ya decía) un elenco de artículos en los que se dan rigurosamente la mano las dos perspectivas mentadas: la metodológica, propiamente especulativa, y aquella otra centrada en la semántica y pragmática conceptuales.

Joaquín Abellán ofrece una revisión de la formación del concepto “ciencia política” en el siglo XVII a través de un texto en el que el autor ha sabido combinar la erudición del historiador con la elección elocuente de textos y autores a través de los cuales ha jalonado su artículo de significativos ejemplos para dilucidar la evolución del contenido semántico, así como del uso de la *ciencia política* desde los tiempos de Aristóteles. Sobre este último, introduce una reflexión final acerca de la distinción entre ciencias teoréticas y prácticas. De particular interés resulta esta última incursión, que lleva a la reconsideración filosófica de la *politike episteme* a la luz de un conocimiento racional asociado a la deliberación y a la tópic, tornando de este modo más comprensibles algunos de los problemas relacionados con la evolución del concepto de “ciencia política”.

Existiendo una armonía metodológica implícita con el punto de vista desarrollado por Abellán, el artículo de Giuseppe Duso se centra en la reivindicación de la perspectiva en clave conceptual a la hora de aproximarnos al pensamiento de autores filosóficos, pues es la única que nos garantiza una forma de comprensión en clave verdaderamente histórica, toda vez que para aquéllos el contexto de acción en el que se desarrolla su tarea es un contexto de acción conceptual.

Faustino Oncina analiza con un rigor ciertamente pulcro la relación entre Ilustración e historia conceptual a propósito de la edición en castellano de la que fuera la tesis doctoral de Koselleck publicada en 1954, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, a tenor de lo cual replantea algunas tesis de Koselleck acerca del pretendido papel jugado por Lessing como “catalizador de la Revolución”. Para mostrar y justificar su divergencia, Oncina analiza en clave conceptual el significado adquirido en el pensamiento de Lessing de conceptos como el de “amistad”, “política”, “ciudadanía” y “masonería”.

De las razones que llevarían a interpretar la filosofía de la naturaleza de Schelling como el desarrollo primero de una explicación filosófica de la tesis que daría inspiración, posteriormente, a la teoría de la evolución de Darwin,

se dedica Matthias Kossler en un trabajo que no sólo tiene de original el hecho de mostrar claramente la flexibilidad de la perspectiva conceptual para replantear el alcance de teorías pasadas sobre nuestro modo de repensar formulaciones posteriores, sino la de —siguiendo el camino, pero en sentido opuesto— llegar a reinterpretar lo antiguo a la luz de la historia de los efectos generados, si no *de facto*, en el curso del legendario tiempo histórico en la línea que va de Schelling a Darwin, sí al menos en el tiempo histórico al que se vincula la recreación del intérprete. Es éste último quien hace esa comunicación composable bajo una nueva temporalidad, a saber, la de la recepción de hipótesis explicativas con efectos comprensivos, tanto en lo que respecta a Schelling como a Darwin.

El trabajo de Giovanna Pinna es otro ejemplo de cómo la investigación en clave conceptual no sólo constituye un acicate para investigar la relación entre pensadores y el modulado efecto de esa sabiduría que Gracián expresó bajo el opúsculo en torno a la conveniencia de *saberse ladear*, sino la de ser además un método para obtener una reconstrucción más precisa en clave semántica. Recurso que se nos muestra ejemplarmente en el caso del concepto de ‘sublime’ en el pensamiento de Schiller; concepto que lleva a éste —bajo el influjo kantiano— a conjugar la idea de belleza con el concepto de sublime: una relación que, pese a la inicial tensión irresoluble entre belleza y sublimidad, se expresa prototípicamente en la figura ejemplar de la tragedia, el lugar donde los opuestos se expresan bajo una relación dinámica.

La sugestiva investigación de José Manuel Romero Cuevas replantea el problema de la *Histórica* ahondando en la tradición kantiana, a fin de ofrecer una revisión crítica de la elección de Koselleck de ciertas categorías con las que ha postulado el estatuto transcendental de la historia, es decir, la piedra de toque para representarnos en qué habrían de cifrarse las condiciones de posibilidad de toda historia posible. Toda vez que dichas categorías ofrecen ciertos problemas para llevar a efecto dicho objetivo especulativo, José Manuel Romero propone otros modelos para concebir críticamente la historia, y ello de la mano de Nietzsche y Benjamin, encontrando en dichos autores modelos con los que, sin olvidar la tradición anterior, el problema de las condiciones de posibilidad de toda historia posible se concibe también bajo el concepto propiamente de “apertura”. Con esta estrategia argumentativa, en la que se juega de algún modo a hacer composable una paradoja, el autor establece

muy sugestivamente el conjunto de problemas que llevarían a la *Histórica* a replantear el sentido y alcance especulativo de su carácter trascendental.

Con un estilo ciertamente depurado y ameno, Elena Nájera dedica su artículo a la relación que mantuvieron Nietzsche y Wittgenstein con la escritura y, más específicamente, con la escritura deliberadamente fragmentada a fin de producir efectos discursivos adecuados para la representación de conceptos relacionados con realidades en las que se da un cierto grado de inefabilidad, tal es el caso de lo estético y lo religioso.

Karina P. Trilles Calvo cierra el quinto número de la revista *Conceptos* con un artículo especialmente creativo y elocuente dedicado a la descripción de los límites del modelo dualista en la epistemología clásica en virtud de experiencias de naturaleza perceptiva y plástica, y en las que dichos límites experimentan, a su vez, una insalvable opacidad explicativa. Estas limitaciones son interpretadas por Trilles Calvo a la luz de la investigación de Merleau-Ponty, y llevan a la autora a justificar la necesidad de replantear un modelo de ontología o, mejor, (endo)ontología en la que la dicotomía conceptual entre sujeto y objeto es rebasada por nuevas relaciones conceptuales.

Reseña de José Manuel Sánchez Fernández del libro F. Oncina Coves, *Historia conceptual, Ilustración y modernidad*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2009.

La modernidad establece de un modo paradójico (en algunos casos hasta pernicioso) una serie de relaciones convulsas con aquellos personajes que consiguieron elevarla en singularidad categórica en el período histórico, en el que el ámbito de lo tecnológico se desarrolla superlativamente como en ninguna otra época de la humanidad. Este hecho responde a un deseo que traspasa las barreras de la realidad y se erige en proceso, cuando todavía no ha conseguido culminarse como proyecto. Pero la modernidad no es sólo deseo, sino esencialmente crítica (como nos recuerda Koselleck), la cual se ejerce inapelablemente a través de juicios de carácter metafórico que hiperbolizan la propia realidad hasta el paroxismo.

Como remedo ante los argumentos inocuos o meramente asépticos, el Prof. Faustino Oncina desentraña el complejo sistema de la modernidad a la luz de la Historia Conceptual (*Begriffsgeschichte*), en cuyo contenido abunda acentuan-

do los hechos decisivos y traduciéndolos en principios explicativos. Ya desde el *Prólogo* —que no hemos de perder de vista puesto que se perfila como una sección más del libro, como su “Capítulo 0”— Oncina nos aclara los términos en que se asienta su discurso:

“En los momentos de zozobra cultural, de crisis y de paroxismo siempre se pone en cuestión el andamiaje conceptual de la época, que ahora se les antoja exangüe, inextricable o fútil a sus propios coetáneos, y se padece la penuria significativa, la inanidad semántica de nuestro patrimonio lingüístico cual mortaja de un tiempo en fuga, que se nos escapa rauda y turbulentamente” (p.13).

La crisis siempre viene acompañada de una serie de acólitos (*penuria significativa, inanidad semántica*), cuyo rostro mimetiza con un estado de cosas que raya la desorientación y la pérdida de sentido. Ante estos hechos, Oncina reacciona proponiendo que entendamos la modernidad como un proceso de investigación que ahonda en las distintas capas de la realidad en un ejercicio de estratigrafía conceptual que orienta y dirige la compleja trama donde se desarrolla nuestra vida, en muchos casos, veloz y apresuradamente. La modernidad se cataloga con acierto de *velociferina*, calificativo que responde a la herencia faústica del hombre joven que se reconoce triunfador y sabio mucho antes de alcanzar la madurez. Es la historia del éxito anticipado, de la vida apresurada que no mira nunca hacia atrás y sólo ve el porvenir. En tal concepción de ser humano se vislumbran los dos componentes esenciales de las sociedades avanzadas: en primer lugar, la velocidad acelerada del cambio, la transformación de las acciones y el desarrollo de herramientas tecnológicas y, por otra parte, la intención maligna (por tergiversada y premeditada) que incita a la prisa, a perder el resuello (el no llegar a tiempo) y así agotar hasta el último segundo de cada día:

“Goethe y su perspicaz acólito diagnostican las patologías de la precipitación: la mediocridad y la entropía. La embriaguez de la celeridad, la aversión a lo sido, la amnesia simulada o la memoria selectiva prefiguran aquí las abruptas quiebras de la historia alemana” (p.72).

La modernidad y su cristalización en el periodo ilustrado se erigen en clave para la explicación de nuestro presente que, al decir de Koselleck, es esencial-

mente “futuro pasado”, retrospectiva y reflexión (instancias típicas de la modernidad), esto es, *recuerdo* y *esperanza*. Este camino de ida y vuelta es un trayecto que recorre la práctica totalidad de lo que sucede en la realidad, de la cual no se escapa siquiera una brizna. De ahí que las dos categorías fundamentales que maneja Oncina en sintonía con la *Begriffsgeschichte* sean experiencia (*Erfahrung*) y expectativa (*Erwartung*). Ambas ejemplifican respectivamente el propósito de la Historia Conceptual, su decurso y el abismo que las separa.

Para adentrarnos un poco en la estructura nuclear del libro que reseñamos (mucho más que un compuesto de artículos o un mero agregado), podemos establecer hasta tres secciones internas (en correspondencia cuantitativa con su propio título) que lo dividen temáticamente. En primer lugar (Caps. 1 y 2), se desarrolla una propuesta metodológica fundamental, que explica el papel de la Historia Conceptual en el entramado crítico, a la vez que pugnante, con las dos disciplinas filosóficas en boga desde el siglo XIX: la Filosofía de la Historia y la Hermenéutica. El resultado se muestra a modo de acicate frente a las *ideologías* y los *sistemas* que son dos modos típicamente *modernos* del proceder historiográfico. Por este motivo, hemos de distinguir claramente entre *factor* (como lo hace Lübbe) y *tempo* (como lo explicita Oncina; p.65 y 214) de la historia. En primer lugar, un *factor* es el contenido interno de un concepto, el cual, sometido a los avatares históricos, se encuentra en movimiento y es, en definitiva, un producto más (una creación) de la realidad. Los conceptos no son sólo instancias metateóricas, atemporales, eternamente establecidas frente a la realidad con la que se corresponden. Los conceptos y su historia se encuentran *en la realidad* y son deudores de la orientación que sus creadores quieran imprimirles, momento que constituye su pragmática. En segundo lugar, el *tempo* es el trasunto de la realidad, el contenido interno de la misma que se mueve y se desliza por la superficie de los hechos contrastables. El *tempo* hace referencia a los estratos del saber que corresponden, como no puede ser de otro modo, con los *estratos* de la realidad. A este respecto, la riqueza de la experiencia es siempre un indicador del nivel de profundidad con que la acometemos, en efecto, a través de dichos conceptos.

Mas el *tempo* contiene también paradojas de las que Oncina nos relata su primera disintonía: “Tan peculiar estratigrafía nos enseña que el *tempo* de los conceptos, sin embargo, no es el de las estructuras sociales, sino que unos y otras contienen diversos estratos temporales con diferentes velocidades de cambio” (p.65). El problema de la divergencia entre estructura y realidad se cruza

con el de la segunda categoría ya mencionada de expectativa. De los problemas derivados de esta asimetría, Oncina se ocupará en la segunda parte del libro (Caps. 3-4). Así, en efecto, no existe correspondencia entre deseo y realidad, como tampoco la hay entre institución y sociedad. El abismo que se abre entre la sociedad y el Estado que la cobija es insalvable. El arcano será el vínculo necesario que conecte ambas instancias por medio del poder mismo y de su legitimación:

“Las escisiones de la sociedad civil, peraltadas por las que produce el gobierno y aumentadas por las rivalidades entre Estados, levantan nuevos obstáculos para el ideal cosmopolita e igualitario. Los Estados ahondan, desvirtúan la diversidad interna a la sociedad. No hay escapatoria al círculo sociedad civil-Estado” (p.98).

La práctica de las virtudes sociales comprende también una orientación beligerante. El Estado ejerce una función esencial al gestionar la violencia que reprimida ofrece un espacio de acción social adecuado a la nueva moral construida en base a dos conceptos: tolerancia y paciencia, que Oncina vincula por medio de su contenido semántico: “*Geduld* y *dulden* comparten etimología” (p.109). El núcleo de la cuestión social ilustrada pasa por ser una expresión del tipo “hasta cuando y hasta dónde” hemos de soportar las cargas con las que nos lastran nuestros Estados. Cuestión que puede extenderse, en los casos puntuales de lo pecuniario, hasta el infinito.

Los teóricos de la modernidad ilustrada que Oncina señala (Lessing, Herder y Schlegel) han planteado el problema de la violencia, su legitimación (Schlegel y su status de derecho y privilegio del Estado) pero, sobre todo, el carácter inadecuado de los autogobiernos (Lessing) y, finalmente, de la autolimitación en las acciones humanas (Herder y la doble cara de la Ilustración). En este sentido, cabe señalar la importancia de aquellos que se opusieron a la modernidad como institución monolítica de lo público:

“Luego si la publicidad define la razón en todos sus apartados, si constituye la principal seña de identidad de la Ilustración, el secreto abre una sima en el siglo de las Luces que, en el terreno de la política, desciende hasta la *ratio status* privada que caracteriza la teoría política del XVII” (p.137).

El primero de los errores de la Ilustración consiste en que los ámbitos de lo público y lo privado se desarrollan en una suerte de analogía con la madurez

de los seres humanos. La Ilustración parece mostrar que quienes no son capaces de someterse al juicio público en sus acciones (juicio, por otro lado, siempre interesado y partidista) carecen de la capacidad de madurez propia de los seres humanos avanzados. La crítica disuelve las diferencias tradicionales entre el *domos*, cuyo ámbito correspondía con la gestión de lo propio (casa, fuego, hogar), y el *ágora*, lugar en el que se resolvía lo común a la vista de todos. Ahora se produce una transformación en virtud de la cual el *ágora* responde al método educativo, al principio de instrucción que habilita o prohíbe (por medio de interdictos) las acciones de los que integran, al mismo tiempo pública y privadamente, la sociedad. La prohibición será el puente que acorte la distancia entre las orillas de lo público y lo privado, de ahí que el secreto y sus sociedades emerjan en la realidad política como acicate frente al monólogo del Estado, que sólo escucha cuando no sabe hacia dónde se dirige.

Es, pues, a partir de los elementos que señalamos en los cuatro primeros capítulos a través de los que Oncina se adentra en la tercera y última sección (Caps 4-8) que denominamos (haciendo paráfrasis de uno de sus propios textos; p.249): *de la adicción del fanático al impulso del entusiasta*. En dichos capítulos se relata la discontinuidad del proceso de la modernidad y se nos muestran los baches, que en muchas ocasiones son profundos abismos (*Klüfte*), como en el caso de la relación entre experiencia y expectativa, resultado de una consideración hiperbólica del contenido que forma parte del decurso del tiempo ilustrado.

El Estado ilustrado, auténtico gestor de las capacidades humanas, se encuentra constituido en base a dos acciones fundamentales: la coacción (o imposición) y la coerción (contrato). Ambas participan de una violencia insita que gestiona el poder de una forma disimétrica y cuyo contenido es la razón de la fuerza, es decir, el principio de conservación del Estado mismo. Oncina lo entiende en el siguiente sentido: “la lucha contra la violencia es el primer detonante de violencia” (p.176). Precisamente para conservarse, los Estados prohíben lo que no toleran y aguantan lo que no les cabe en la paciencia. Esto es, convierten en contrato y legislan las imposiciones como ya se hiciera en el Imperio Romano por Diocleciano (S. III d.C) quien hizo legal la coerción (revisión periódica de censos) y la represión (el *consortium* que penalizaba la emigración local mediante cargas) para que nadie escapase al tributo. Después de 800 años de historia todos los ciudadanos de Roma pagaban impuestos.

La parte final del libro que nos ocupa se revela esclarecedora. Parece que la ubicación de los dos últimos capítulos concluye con el paréntesis abierto al comienzo del libro en el que Oncina presenta los argumentos categoriales propios de la *Begriffsgeschichte*: el *factor* y, sobre todo, el *tempo*, siendo este último término el que desarrolla temáticamente en el autor que le es más caro del idealismo alemán: Fichte. Oncina presenta la Ilustración fichteana a partir de su desarrollo en el derecho, del cual derivan dos matices del *tempo*, cuya cercanía a la física es completamente moderna. Los conceptos de fuerza (extensión) y de aceleración (validez) se presentan, como si de un ejercicio de física aplicada se tratase. De este modo, la perspectiva de la ciencia del derecho: “es afrontada en conexión con los conceptos de fuerza (*Kraft*) en sentido físico, de poder-fuerza (*Gewalt*) y de potencia-fuerza (*Macht*)” (p.216).

Para concluir tan sólo señalar el *factor* determinante que vincula la esquizofrenia con el arcano. Así pues, la asunción inmadura del propósito liberador kantiano es calificada por Oncina como “adicción”: “A la adicción le ha seguido la sobredosis” (p.74). El complejo proceso ilustrado, nos ofrece personajes de muy bajo calado: “¿Acaso para el kantismo su tempo, el ritmo moderno, no es en realidad una arritmia, una precipitación?” (p.238). De entre todos ellos (el adicto o el esquizofrénico), Oncina opta por analizar al fanático, el jacobino, que es la personificación, a la vez que el resultado directo, de la constitución compleja y multitud de veces tergiversada de la modernidad. Los resultados son más que manifiestos: impaciencia, mediocridad y manipulación. Sin embargo, Oncina se encuentra en la óptica del entusiasta que ofrece un nuevo impulso a la modernidad, si cabe desde sus fundamentos. Compleja labor que el autor acomete con tal rigor y seriedad, que se contagian fácilmente al lector de este libro quien, sin lugar a dudas, obtendrá una buena recompensa.

Reseñas

Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007.

Como parte de las actividades especiales de la maestría en filosofía de la cultura de la UMSNH, el jueves 27 de noviembre de 2008 se realizó un diálogo en torno al libro de Hurtado. En este diálogo participaron varios profesores de nuestra comunidad y el propio autor. Por la importancia de los temas tratados en el libro y por la necesidad de afianzar el diálogo que articula la tradición filosófica mexicana, *Devenires* ofrece las contribuciones que se hicieron en ese evento.

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En primer lugar presento una síntesis de los contenidos más relevantes del texto, para inmediatamente después exponer dos breves comentarios generales.

El tema general es la democracia en nuestro país durante y después de la Revolución de 1910 según Antonio Caso. Los problemas particulares que se plantean en el texto son: ¿podemos aspirar los mexicanos a una democracia después de la revolución? ¿En qué ideología tiene que fundarse la democracia revolucionaria? La interpretación Casiana de la democracia mexicana se sostiene en dos presupuestos: primero, la Revolución es la oportunidad histórica para la generación de la democracia; segundo, la democracia es la tendencia hacia la cual se dirige la humanidad como ideal de perfeccionamiento social. Tres condiciones han obstaculizado su materialización en nuestro país: la pobreza, la injusticia y la ignorancia; dichos obstáculos se ha pretendido superarlos por medios antidemocráticos y contra la libertad. El autor del libro, Guillermo Hurtado, no dice explícitamente a qué medios antidemocráticos se refiere, pero se pueden deducir si tomamos en cuenta el contexto al cuál se está refiriendo, es decir, el dominado por el sistema priista durante gran parte del siglo pasado, los medios antidemocráticos utilizados por este sistema fueron, entre otros, el corporativismo, la cooptación de las fuerzas sociales y culturales críticas al sistema, el control de los medios de comunicación, el autoritarismo, el control del sistema electoral con la apariencia de que se tenían elecciones libres, etc. Siendo medios antidemocráticos evidentemente poco o

nada pudieron hacer para anular los obstáculos para realizar la democracia en México.

Dos errores se han cometido en nuestros afanes democratizadores: creer que nunca llegaremos a realizar una vida democrática o que lo haremos de un día para otro, ignorando que la realización de la democracia depende de la síntesis de las condiciones socioculturales reales y el ideal mismo de la democracia. Las reflexiones de Caso las lleva a cabo desde un contexto filosófico que concibe al hombre como un ser libre, inventivo, espiritual, intuitivo, volitivo y sentimental, y, por otra parte desde un contexto religioso, el cristianismo, asumido como una experiencia personal de carácter moral, a partir del cual Caso ofrece una respuesta activa, mas religiosa que filosófica: la Caridad, para la problemática a la violencia nacional e internacional imperante durante las primeras décadas del siglo pasado.

Para el filósofo mexicano el problema más grave de México es su falta de unidad racial, cultural y social, no existe entre nosotros un sentimiento de comunidad. No hemos resuelto el problema surgido de la Conquista. Él considera que los sobrevivientes de los pueblos nativos del país, los llamados indios, tienen que convertirse en mexicanos. Psicológica y socialmente estamos poseídos por el odio, el rencor y la envidia. Necesitamos un cambio de actitud, una nueva forma de ser, para lo cual requerimos abandonar las anteojeras teóricas e ideológicas y enfrentar la realidad del país. Los contextos filosófico y religioso se unen y complementan en el pensamiento casiano de la democracia: su base es moral, sus principios son el respeto a la libertad individual y la acción social basada en el amor al prójimo; el altruismo, la compasión y la solidaridad tienen un lugar central en la vida pública; el prójimo se constituye como un fin en sí mismo al que hay que ayudarlo y cuidarlo. En breve, para Caso, según la perspectiva de Hurtado la democracia es de carácter ético, se funda en el mejoramiento del hombre.

Hurtado califica la posición de Caso de ingenua e ilusa: no son los sentimientos los que mueven a la acción política y revolucionaria. El alegato filosófico-religioso de Caso es la base de una ética política sobre la cual construir una convivencia democrática que, según Hurtado, cristalizó “en las mejores obras e intenciones de algunos de los mejores hombres del régimen emanado de la Revolución el espíritu del mensaje de Caso”.

Como conclusión Hurtado presenta cinco ideas: primera, la democracia mexicana como una forma de vida supone un cambio material y espiritual.

Segunda, se tiene que guardar el equilibrio entre la satisfacción de las necesidades básicas y el respeto a los derechos individuales y la democracia. Tercera, el rechazo a la ideología o a la teoría que medie en la construcción de la democracia mexicana. Cuarta, la defensa de la dimensión moral en el proceso democratizador: la caridad cristiana como referente. Quinta, poner los intereses de México por encima de los intereses grupales e individuales.

Paso a la presentación de un par de comentarios, el primero es sobre Caso y el segundo acerca de un juicio que hace Hurtado acerca del filósofo mexicano. Lo que llama inmediatamente la atención, especialmente en un contexto sociocultural tan sensible a la pluralidad y el respeto a la diferencia, es la idea Casiana sobre la falta de unidad en nuestro país, la falta de una solución real al conflicto que ha supuesto durante los últimos cinco siglos la Conquista y los procesos de Colonización que de un modo u otro no han terminado y, finalmente, el problema de los sobrevivientes de los pueblos nativos de nuestro país. En efecto, desde la perspectiva de Caso las tres problemáticas tenían y debían haberse solucionado históricamente según la visión de los vencedores; desafortunadamente para Caso, los vencedores y sus herederos no fueron capaces, y siguen sin serlo en el presente, de realizar sus expectativas, es decir, la realidad racial, social, cultural, territorial, etc., del país se ha mostrado reacia a someterse del todo a las promesas y amenazas de bienestar y progreso modernizadores. Los procesos de colonización pasados y presentes han estado llenos de prácticas de dominación, explotación, destrucción, engaños y mentiras. ¿No son acaso los tres obstáculos (pobreza, injusticia e ignorancia) que para Caso han limitado la realización de la democracia en México, efectos de una colonización nunca concluida? Ahora bien, la vida democrática no formó parte de los modos socioculturales que los españoles, criollos y mestizos buscaron implantar en México o, en última instancia pretendieron imponer el modelo democrático ignorando las condiciones reales del país. ¿La democracia no puede realizarse en medio de la pobreza, la injusticia y la ignorancia o son éstas las que no hubiesen podido surgir si la democracia hubiera sido parte habitual de nuestra vida sociocultural? ¿Se combaten antes, después o simultáneamente a la construcción de la democracia? ¿Debemos y podemos continuar aplicando exclusivamente el paradigma Occidental? ¿Ha sido lo mejor presuponer que el marco sociocultural de los pueblos nativos de nuestro país que han sobrevivido no tienen nada que aportar y que sólo representan un lastre?

Paso al segundo comentario. El Dr. Hurtado califica la posición filosófico-religiosa de Caso, centrada en el concepto y la práctica de la Caridad como ingenua, sin sentido político realista. ¿Cómo no pensar la pretensión de Caso de que la democracia tiene que basarse en la caridad y el amor al prójimo de ingenua, pero, al mismo tiempo cómo no dejar de reconocer la congruencia casiana entre su pensamiento y sus creencias religiosas? Aún más, en un mundo que se nos cae a pedazos por su irracionalidad y sin sentido, por la criminalidad y la violencia imperantes, por el nihilismo autodestructivo e inhumano dominante, por el sálvese quien pueda generalizado, ¿no es el anhelo o el reclamo casiano casi la única propuesta auténticamente realista y no ingenua? ¿Qué otra alternativa no es parcial, unilateral, simple? ¿Acaso el Estado de derecho, el respeto a la ley, la democracia no requieren tarde o temprano de una inquietud ética y moral? Aparentemente tendría que bastar un régimen basado en la aplicación de la ley para realizar una sociedad democrática, igualitaria y libre, es decir, no habría que recurrir a una emergencia ética y mucho menos moral, filosófica o religiosa, para poder acatar la ley y actuar en un Estado democrático, no obstante, la realidad ha sido otra dentro y fuera de nuestro país, basta, por una parte, recordar las declaraciones del ex secretario del Departamento del Tesoro norteamericano Alan Greenspan ante la debacle financiera de nuestros días, lamentándose de su ingenuidad al haber confiado en que los banqueros y los especuladores actuarían responsablemente, que se sujetarían a unas reglas no escritas sobre el sentido social y ético de la actividad bancaria y financiera en un Estado de derecho, en un régimen democrático plenamente consolidado y, por otro lado, la forma en como en nuestro país domina la impunidad, la corrupción, la delincuencia y la violación sistemática de la ley. ¿No es necesaria la voluntad para respetar la ley, para vivir democráticamente, para ejercer responsablemente la libertad y para privilegiar la justicia, en breve, no es necesaria la voluntad de hacer del otro un fin en sí mismo y no un medio? Es cierto que la referencia a una trascendencia sagrada sujeta a la normalización institucional de la Iglesia católica nos pone en alerta inmediatamente, y con razón, contra ella, sin embargo, como bien se encarga de hacer notar Hurtado, Caso no sujeta su experiencia religiosa personalmente a la mediación de la Iglesia, sino que en último término se hace responsable, primero, de sus propias creencias religiosas y, segundo, asume el compromiso que para una sociedad que como la mexicana se presume mayoritariamente católica, es decir, ¿acaso esta situación no tiene o debería

tener consecuencias éticas, morales, sociales y políticas? En fin, más allá de este problema que no nos incumbe, habría que tomarle la palabra a Caso y hacer nuestra la exigencia imposible que nuestro país y el presente internacional nos señalan: un poco de caridad y de amor al prójimo como base para una convivencia humana social, antes de que pensar en una vida humana civilizada resulte también una ingenuidad.

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este capítulo (Filosofía en México y filosofía mexicana) Hurtado procede a base de cuestiones hiladas. Se/nos pregunta respecto a la filosofía mexicana: ¿Existe? ¿Qué entender por ésta? Condiciones para el desarrollo de la filosofía mexicana ¿Cómo estudiarla? Y cierra aportando “Algunas rutas para la filosofía mexicana” y “Una filosofía sobre y para México”.

En el capítulo previo al que aquí se comenta (Más allá de la modernización y la autenticidad) el autor nos había ubicado en un marco –metafilosófico– de comprensión de la historia de la filosofía en México, desde mediados del XIX y hasta finales del XX dominada por dos modelos de filosofar: el modernizador¹ y el de la autenticidad². Luego de exponer sus características generales, Hurtado plantea que su propuesta es superar la dicotomía de estos modelos, reconociendo el problema de la filosofía latinoamericana y mexicana: la debilidad o inexistencia de comunidades filosóficas y la fragilidad o ausencia de tradiciones filosóficas. En síntesis, el apartado previo muestra convincentemente que nuestros esfuerzos debieran encaminarse a la activación de nuestras tradiciones filosóficas en el diálogo vivo de una comunidad filosófica (p. 32).

En el capítulo que nos ocupa, al preguntar si existe la filosofía mexicana Hurtado hace una distinción entre filosofía como un conjunto de instituciones formalmente reconocidas como medios de instrucción del saber filosófico (lo cual indudablemente existe *en* Nueva España/México desde el siglo XVI, *al menos*), y filosofía mexicana como “las propuestas filosóficas originalmente mexicanas, escuelas o estilos filosóficos nativos, comunidades de discusión que giren en torno a ideas planteadas por filósofos de nuestro país” (p. 41). La filosofía en México indudablemente ha existido; resulta problemático decir lo mismo de la filosofía mexicana.

Desde el modelo modernizador (el que icónicamente se cobija bajo el signo del búho), se sostendría que no es ni necesario ni deseable hacer filosofía mexicana, sino buena filosofía, a secas. La propuesta de Hurtado puede sonar “nacionalista”: “...la filosofía en México padece de algunos problemas serios que son una consecuencia de que no exista una filosofía mexicana (...) [México] no sólo requiere buenos filósofos, necesita además buenos filósofos mexicanos” (p. 42).

Vemos así (y es su asunto en las páginas subsecuentes) que para Hurtado el adjetivo *mexicana* aplicado a la filosofía no es un mero referente territorial, lo cual nos remitiría a una secuencia indefinida de referentes localistas: por región (filosofía norteña, central, sureña, costeña...), por entidad federativa, municipio, población... Lejos de eso, la adjetivación parece corresponder más a un posicionamiento teórico metafilosófico y dialógico, que apunta a una autognosis, al reconocimiento de que quien piensa, piensa nutrid³ desde su circunstancia. Hurtado, vincula con esto el escabroso tema de la *originalidad*: ésta depende de que se origine en aquel que la plantea –*originariedad*–, de que lo pensado *contribuya* en algo a una discusión⁴ y que tenga *solidez*, lo cual no se logra sin rigor y claridad (p. 43-44). Hurtado asevera: “para tener una filosofía mexicana debemos trabajar para que la filosofía que se hace en México sea originaria, ampliativa y sólida (y, de preferencia, rigurosa y clara)”.

El trabajo de la filosofía mexicana requiere, además, de ciertas condiciones para su desarrollo: el “funcionamiento de prácticas e instituciones que generen y sustenten diálogos críticos y rigurosos y, sobre todo, que preserven la memoria y fomenten la renovación de dichos diálogos a lo largo del tiempo en la forma de tradiciones filosóficas propias”. A este respecto Hurtado sostiene: “sin la creación de diálogos y comunidades sólidas, no sólo no sostendremos una genuina filosofía mexicana, sino que ni siquiera tendremos una buena filosofía en México” (p. 45-46). Esto me hace pensar muy directamente en las publicaciones que recogen ponencias presentadas en coloquios y discutidas más ampliamente antes o después de los mismos. También me hace pensar en las publicaciones periódicas, las revistas académicas, que como sabemos, tienen una dinámica mucho más ágil para el diálogo, la memoria y la renovación, que los libros de autor único. Pero advierto que hace falta cultivarnos más a nosotros mismos como lectores de revistas, y no sólo concebimos eventualmente como autores de artículos. Pongo un ejemplo cercano: nuestra hemeroteca de filosofía cuenta con aproximadamente 500 títulos de revistas,

algunas de ellas, de la primeras décadas del siglo XX. Pues esta colección, única en el estado, desafortunadamente no ha sido de interés para la gente de filosofía —investigadores o estudiantes—, al punto que la inmensa mayoría de los estudiantes llegan a séptimo semestre de la carrera y no pueden dar dos títulos de revistas académicas del área, incluso pueden no haber entrado en contacto con las revistas que se publican y venden en su Facultad. Una condición básica para que el diálogo sea pertinente es saber cómo va la conversación, qué se está diciendo, qué se pide para intervenir competentemente en la conversación.

Según el autor, existen ya los elementos del impulso para la filosofía mexicana y las condiciones para su desarrollo, pero “lo único que nos falta es que trabajemos seriamente en dicha tarea” (p. 47). Lo que Hurtado demanda pasa forzosamente por un trabajo sistemático y crítico de la obra de los principales filósofos del pasado, esto es, un trabajo serio en la línea de la historia de la filosofía (en México) y mexicana. Esto implica cambios en los planes de estudio de la carrera de Filosofía: no se cumple el propósito con la inclusión de un curso optativo de historia de la filosofía en México que mencione a los principales filósofos desde la colonia; sabemos por experiencia que los estudiantes huyen de estos cursos, por razones tan poco claras como antifilosóficas. Hurtado propone, “en la medida de lo posible, lo justo y lo sensato”, tratar de estudiar la filosofía entera “desde nuestra perspectiva, nuestros autores y desde las discusiones que se susciten entre nosotros” (p. 48).

Hurtado propone algunas rutas para el desarrollo de la filosofía mexicana, que no son ni únicas ni preferentes: filosofía de la religión (entendida de modo plural y antidogmático), metafísica y metafísica de otro modo (poemas de Velarde, Gorostiza, Paz...), epistemología, lógica, ética, filosofía política... Hurtado vincula todas estas rutas con autores mexicanos o con temas relevantes en la historia nacional.

Consecuentemente, Hurtado reconoce un amplio rango de temas para la reflexión de la filosofía mexicana (“...puede ocuparse de lo que le plazca” p.49), pero reivindica, concluyendo así el capítulo y la primera parte del libro, que también la filosofía mexicana se ocupe de ser filosofía *sobre* México y *para* México, que le *diga algo* a los mexicanos y que sea de *utilidad* para ellos (énfasis del autor); que se haga tres preguntas fundamentales sobre el ser nosotros en el devenir histórico: qué fuimos, que somos y qué queremos ser. Entiende estas preguntas no como la búsqueda de definiciones esenciales sino como “un afán

de comprensión para guiar nuestra acción” (p. 51). Las tres preguntas corresponden a la filosofía de la historia de México, hermenéutica del presente mexicano y las esperanzas sociales de la nación; a mi parecer, podríamos considerar que son tres líneas de intereses de investigación, docencia y difusión.

Cierra el texto una enunciado que claramente pone en juego la distinción entre filosofía de lo mexicano y filosofía en México: “Al adoptar estas tareas como suyas, la filosofía mexicana estará en la condición de realizar un servicio a la patria que es mucho mayor que el que pueda ofrecerle únicamente la filosofía *en México*, por buena que ésta sea” (p. 52).

Sus palabras finales brindan el título a este comentario: “una filosofía mexicana podría ayudar (...) para hacernos comprender que todos juntos tenemos la responsabilidad de construir un futuro mejor, y que para ello nos conviene adoptar *ideas* que *sirvan* para ese propósito” (p. 52).

Tras este resumen del contenido, hago algunas reflexiones. El texto de Hurtado me parece muy bien escrito, claro, y pertinente. Encuentro prudentemente construida la distinción entre filosofía en México y filosofía mexicana y —cosa rara cuando se trata de construir diferencias conceptuales— adecuada para no devaluar a la una al momento de subrayar la necesidad de la otra. Tiene razón el autor cuando confía en que en México ya existen las condiciones para desarrollar filosofía mexicana; por lo menos en cuanto a las instituciones esto resulta más claro que en cuanto a las prácticas.

Por ejemplo, una de las tres preguntas arriba señalada nos orienta en el sentido de la *investigación histórica en filosofía*. Si se trata de los *principales* pensadoræs de una época dada, quizá no resulte problemático, siempre y cuando el trabajo de historiar la filosofía ya esté hecho. Pero corremos aquí el riesgo de sólo repetir —a veces críticamente— lo que ya otros investigaron y publicaron, sin que ampliemos ese horizonte. Para ampliarlo necesitamos hacer alianzas, mínimas quizá, con la gente de historia, para que nos enseñe a buscar, tratar y entender los papeles viejos o nos aporte esa información que todavía no está publicada. En una carta que le escribió Nicolás León a Joaquín García Icazbalceta en 1/04/1884 me encuentro con la siguiente queja:

“Qué mal están tratando señor Don Joaquín nuestra Historia de Michoacán, los señores de *México a través de los siglos*. Vea U. aquello de la etimología de Huitzimengari y lo relativo al Tarasco, escrito por Riva Palacio, donde pospone la sabia y respetable doctrina del sabio, simpático y bendito fray Maturino Gilberti a la del ignorante indio don Toribio Ruiz, que tenía de filósofo lo que yo de arzobispo.”⁵

Dejando totalmente al margen el tono racista de las palabras de León, me intriga la idea de *filósofo* que tenía en estos rumbos de México a finales del XIX la élite ilustrada y el vulgo. Sería valioso para la filosofía mexicana sacar a la luz y a la discusión la información que todavía no tenemos publicada: qué más escribió o dijo Toribio Ruiz, qué podemos saber por el material que dejó disponible su hijo, Eduardo Ruiz. Poco importa que Toribio Ruiz, indio de Paracho, efectivamente sea un pensador menor, un mal filósofo o un no-filósofo (como León es un no-arzobispo); interesaría conocer su pensamiento no para alabarlo, sino porque no lo conocemos y esto es una lástima para la filosofía.

Otro tanto cabría observar de la *hermenéutica del presente*. Sin alianza con gente de sociología o antropología, habituada a ver y oír lo que la gente hace, y a registrarlo para poder comprenderlo, podríamos estar inventando la etnografía, sin advertir que ya tiene varios siglos en marcha.

Quizá la tercera pregunta, la pregunta por el *proyecto de nación*, sí sea campo cómodo para l@s filósof@s aislad@s. Pero creo que es en el que menos nos podríamos permitir ir sin la compañía de colegas de otras disciplinas.

Notas

¹ *Oleadas* de movimientos modernizadores impulsados por la idea de estar a la altura de los tiempos, que en general coinciden en a) son proyectos importados por un grupo vanguardista; b) su espíritu revolucionario, pues postulan a la filosofía como una disciplina estricta y rigurosa, rechazando el ensayismo filosófico de las oleadas pasadas; c) fracaso para fundar tradiciones en nuestros países (pp. 23-26).

² Conformado por *momentos* o reacciones al modelo modernizador, impulsados por la idea de que “nuestro pensamiento filosófico sea resultado de una reflexión propia, coherente con nuestra realidad social, cultural y personal” (p. 27).

³ Utilizo @ (a + o) y æ (a+e) para satisfacer la voluntad de significación en femenino cuando exista al menos una mujer en el conjunto referido, evitando así el llamado “neutro” que en realidad invisibiliza a las mujeres.

⁴ Con esto deja como un elemento accesorio de la originalidad la novedad, rareza o peculiaridad de lo planteado.

⁵ Ignacio Bernal, ed., *Correspondencia de Nicolás León con Joaquín García Izachalceta*, UNAM 1982, pp. 27-28. Nicolás León (n. Quiroga, Mich.) fue médico, arqueólogo, copista, antropólogo, museógrafo, naturalista...

SALVADOR JARA GUERRERO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Considerar al pueblo mexicano como distinto al español y al indígena ha sido parte de la búsqueda de una personalidad propia con raíces diversas. A ello se añade que nuestro desarrollo científico-cultural ha estado alejado de la evolución mundial en ciencia y tecnología, especialmente en el mundo anglosajón, que durante el siglo XX protagonizó el avance científico más importante de la historia, y nos ha colocado en una disyuntiva adicional entre la tradición y la modernidad.

La historia de México ha sido en gran medida una aventura en busca de lo propio, un reto en la convivencia con la otredad, en el respeto a la multiculturalidad, la tolerancia en lo político, en lo social y en lo religioso. Desde el siglo XVII ha estado presente la pregunta por el ¿quiénes somos?, la preocupación por construir un modelo nacional único y por el rescate o la construcción de una nueva identidad dentro de la diversidad, o a pesar de ella.

La disyuntiva real o aparente entre tradición y modernidad ha sido un problema central en la búsqueda de lo mexicano y en el desarrollo de México como país multicultural. Y como ocurre hoy día ante la globalización, que nos seduce lo foráneo y nos sentimos rezagados pero a la vez, como una reacción lo local también se ha fortalecido y las tradiciones parecen tener mayor arraigo. Nos preguntamos además acerca de nuestra participación en el movimiento hacia la modernidad y acerca de nuestro papel en la modernidad actual globalizante.

El ideal y el desafío han sido y siguen siendo la aceptación y construcción de una sociedad diversa como un paso definitivo hacia la igualdad social y la tolerancia y el reconocimiento de lo multicultural dentro de la globalización como hechos que no sólo hay que aceptar y asumir como tales en el presente sino hacia la construcción del futuro dentro del inescapable tejido mundial en el que estamos inmersos.

El mismo río y nunca la misma agua. Esta problemática relación que nos puede parecer tan mexicana, entre el movimiento y la permanencia, entre tradición y modernidad, entre el cambio y la inmovilidad, ha sido un problema clásico en la filosofía, íntimamente vinculado con temas tan importantes como el de la identidad, el reconocimiento y la otredad.

El Hiperión (según el mito griego, hijo del cielo y de la tierra) fue un grupo de jóvenes profesores y alumnos que abordaron el estudio de lo mexicano como síntesis de lo universal y lo particular, tuvieron actividad pública de 1948 a 1952.

Buscaban analizar una variedad de fenómenos clasificables como mexicanos para desentrañar en ellos el núcleo dinámico de su ser, no como una esencia atemporal sino como una descripción sistemática de las formas de vida, rasgos de carácter, gestos, obras artísticas y literarias y en la historia de los mexicanos.

A diferencia de otros grupos culturales como el Ateneo de la Juventud, el Hiperión se organizó como un grupo de investigación y no sólo como un grupo de amigos con intereses comunes, y pretendió ser un grupo filosófico e ir más allá de las entonces numerosas investigaciones históricas en la búsqueda de dar sentido a los proyectos de vida individual y colectivos de los mexicanos; desatar los nudos de su historia, de su conciencia.

Una característica fundamental del grupo fue que su estudio específico nunca estuvo desligado de un interés más amplio por el fenómeno humano.

Si occidente estaba en crisis, como ahora, las respuestas a los problemas no podrían venir de Europa, tendrían que formularse fuera de ella, ¿y por que no desde México?

El trabajo del Hiperión se inscribe en dos campos: la filosofía existencialista y la filosofía de lo mexicano teniendo como punto de intersección la naturaleza y el sentido de la existencia humana, sosteniendo que es posible llegar a conclusiones valiosas acerca del ser humano a partir de su estudio de lo mexicano.

Los hiperiones pretendieron elucidar las formas de vida de los mexicanos como un análisis de las modalidades existenciales de éstos pero como una filosofía orientada a la acción, y en particular a la acción liberadora, comprometida y emancipadora.

Otra característica distintiva de la filosofía de los hiperiones es su visión positiva e incluso reivindicadora de lo mexicano. Para que el mexicano pueda explotar al máximo sus posibilidades debe liberarse de los juicios negativos que sobre él se han hecho. Se trata no sólo de proponer nuevos valores a partir del análisis de las formas de vida de los mexicanos sino de universalizarlos.

Especial mención merece Emilio Uranga, quien convierte a la mexicanidad en una noción ontológica, no se trata de tener la nacionalidad mexicana o de pertenecer a la cultura mexicana sino de existir de cierta manera. Uranga

toma la idea heideggeriana de que una propiedad radical de la existencia del *Dasein* es que no se trata de una existencia en general, de todos y por tanto de ninguno, sino de la propia.

Así el autor observa cuatro rasgos distintivos de la filosofía de lo mexicano del Hiperión: su pretensión metafísica, su intención liberadora, su inversión de valores con los que se ha juzgado al mexicano y su tendencia universalizadora.

Se trata, sin duda, de una de las expresiones culturales más significativas del siglo XX mexicano.

El autor concluye que la lección más perdurable del grupo Hiperión fue el habernos enseñado, más allá del éxito del proyecto, que la filosofía mexicana puede y debe ser profesional, sistemática y cosmopolita y, a la vez, autónoma, comprometida y liberadora.

MARINA LÓPEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Voy a hacer sólo unos comentarios, bastante ligeros, del texto “Más allá de la modernización y la autenticidad”, primer capítulo del libro *El búho y la serpiente, ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX* de Guillermo Hurtado. En principio, el texto presenta de una forma sistemática y resumida la historia de la Filosofía latinoamericana en el siglo XX. Parte de la pregunta de si efectivamente existe una cosa que podamos llamar filosofía en México o filosofía en América Latina. Una pregunta que ha sido respondida de dos maneras distintas, desde el punto de vista del autor, insuficientes. Para Guillermo Hurtado el problema de la filosofía en América Latina no es, tal como ha sido considerado, de orden teórico, sino práctico. Más aún, para él es un problema de metafilosofía práctica, porque requiere de acciones y no únicamente de explicaciones o teorías. Considerar que en América Latina el problema de la filosofía es metafilosófico es el núcleo de las reflexiones del autor, al menos en este apartado del libro.

Guillermo Hurtado describe, en términos generales, las etapas de la historia de la filosofía en América Latina a través de dos modelos que han sido dominantes desde mediados del siglo XIX hasta la tercera parte del siglo XX que, le parecen al autor, ya caducos, por lo que considera necesario pensar, proponer y seguir un nuevo modelo que supere a los dos anteriores: el modelo

de la modernización y el modelo de la autenticidad; caracterizados, el primero, por su desprecio de un pensamiento propio en favor de las distintas corrientes o movimientos extranjeros —el modelo modernizador ha consistido en la adopción de formas del pensamiento europeo y norteamericano—; mientras que el segundo, el de la autenticidad, ha tenido como finalidad pensar desde un momento y contexto histórico y geográfico propio, desde los problemas sociales, políticos y culturales que forman a los pueblos de América —con el riesgo siempre de caer en una especie de nacionalismo o sobrevaloración de las circunstancias particulares de cada país. Ambos modelos, dice Hurtado, pese a su fuerte presencia en los distintos momentos de la historia del pensamiento filosófico del siglo XX no han generado seguidores, incluso se descalifican uno al otro.

Esta situación es el origen de una ausencia de tradición, y de diálogo, a partir de la que seguir pensando y abordar los problemas que enfrentamos en tanto que pensadores profesionales de la filosofía. Las comunidades filosóficas son entidades cerradas no sólo a temáticas diferentes sino a la crítica que pueda darse entre sus propios miembros. En este sentido es que Hurtado propone el inicio de un diálogo crítico entre los dos modelos que han predominado en el ejercicio filosófico en nuestros países y que rescate lo ya pensado o sistematizado por nuestros antecesores, fuera de los prejuicios comunes de los filósofos “típicos”. Este diálogo sería el punto de partida de la construcción de una tradición propia. Esta propuesta de Guillermo Hurtado, me parece, es la tarea perenne de la filosofía, en términos generales, desde su origen en tanto que tradición de pensamiento: la filosofía desde Platón, por ejemplo, es diálogo. En este sentido, creo, la iniciativa del autor no escapa de ninguna manera a los presupuestos del pensar filosófico occidental últimamente tan descalificado y, en algunos casos, también culpado de las distintas maneras de discriminación y desconocimiento de lo “periférico”, de lo “otro”, como modo de ser y de pensar.

El logro de Guillermo Hurtado, en este punto, radica en que nos deja ver que las distintas maneras de pensar en América Latina pertenecen por entero a la filosofía conocida como tradicional y que si en nuestros países es posible algo así como la filosofía de México o del Perú o la Argentina es sólo en la medida en que logremos enraizarnos de los presupuestos de esa tradición y de sus ramificaciones en nuestros pueblos, pese a lo ajeno de su naturaleza en términos geográficos y culturales. Sólo así podríamos comenzar a pensar des-

de donde estamos sin negar o ignorar las reflexiones realizadas ya por los “modernizadores”, ya por los “autenticadores”. Este enraizamiento, aunque Guillermo Hurtado no lo llama así, me parece sumamente importante dado que remite al ejercicio de la memoria, una facultad que es el sustrato espiritual, por decirlo de alguna manera, del pensar: no es posible pensar sin rememorar, me parece, y fortalecer la memoria es el punto de partida del autor para iniciar con la creación de una tradición filosófica propia.

Me parece sumamente sugerente este punto de partida de Hurtado por, al menos, una razón: él considera que la tradición de pensamiento en nuestra América tiene unas raíces escolásticas y, me parece, no podría ser de otra manera debido al momento en que fueron importados los primeros “modelos” de pensamiento operantes en Europa. Una Europa que salía del letargo medieval, como afirman los historiadores de la filosofía, por las traducciones latinas del griego y el hebreo. La tradición humanista, filológica, de los siglos XIV y XV representa el punto de anclaje de esa tradición que los hermeneutas llaman “dialógica”, y debido a ella, a su carácter, no podemos hablar de fidelidad en el transcurrir histórico del pensar, dado que esa tradición que se funda en la traducción es también el origen y la posibilidad de la traición, de la creación a partir de las construcciones previas, sin que esto implique la destrucción de lo viejo, lo antiguo, lo monumental, del mundo.

Es justo en este punto, el más fuerte de Guillermo Hurtado, donde encuentro la parte más débil. Guillermo Hurtado, pese a las razones que da para decir que no hay una tradición filosófica en México, por el olvido y la negación de lo que ya ha sido pensado, parte de una tradición para sistematizar la ausencia, para argumentar y pensar en la situación de la filosofía en nuestros países de América. De aquí también que me parezca sumamente curioso que justo ahora en que hay una suerte de proliferación de los “meta” como prefijo de cualquier término en los discursos (metateoría, metadiscurso, metalenguaje) él proponga que el problema de la filosofía sea más bien un asunto de metafilosofía. Conuerdo enteramente con el profesor en que el asunto de pertenecer o no a la tradición de pensamiento occidental, y su desarrollo histórico omniabarcante, es un problema, puesto que normalmente ha implicado olvidar o negar las tradiciones de sabiduría precolombina o de otras partes geográficas del mundo como el mundo asiático y africano —por no enumerar o mencionar aquí una larga lista de los pueblos que forman las civilizaciones. Estamos, pues, en medio de dos océanos de conocimiento, de imágenes, de

conceptos y ritmos sobre la condición humana, imposibles de medir en los pocos años que podamos dedicar al trabajo del pensar. Pero me parece que es justamente por esta circunstancia histórica y filosófica que el pensamiento genuino es posible en Latinoamérica. A la pregunta del cómo no puedo responder, porque me remitiría a usar una fórmula que no me agrada utilizar: tendría que comenzar por emitir una receta, recurrir al tono admonitorio de los discursos propiamente religiosos o demagógicos y decir “debemos hacer tal o cual”.

Entiendo perfectamente el reclamo de Hurtado sobre la cerrazón de las distintas y esporádicas escuelas filosóficas en nuestros países; pero me sorprende que, asumiendo que la filosofía es un diálogo que echa raíces, se siga considerando a la filosofía misma dueña y señora exclusiva del pensamiento. Me parece que, visto así, los cambios institucionales sobre la enseñanza y práctica de la filosofía no tienen mucho futuro. La filosofía profesional sólo es un modo de pensar. El pensar, y el recordar, es una peculiaridad humana no exclusiva del filósofo e incluso, me parece a mí, es por el contacto permanente del pensador con la experiencia que es posible seguir pensando con y al margen de las tradiciones tenidas por legítimas. Creo pues que el diálogo no es un asunto a cultivar en el interior de las comunidades académicas y profesionales del pensamiento, sino respecto al mundo, al espacio vital, desde el que nos es dado tener la experiencia de nuestra vida misma. En este sentido, creo, sería interesante no situarnos más allá de la modernización y la autenticidad sino estar más acá de ambos modelos.

Todo lo anterior es algo que hubiera querido, para comenzar con la sugerencia de diálogo del profesor Hurtado, comentarlo presencialmente con el profesor mismo. Mas en este afán que él mismo critica de querer ser escuchados fuera de nuestros países, me es imposible. Quiero agradecer infinitamente a Jaime Vieyra por dejarme leer al maestro y comentar al menos superficialmente sus aportaciones. Me disculpo por la ausencia y me gustaría esperar otra oportunidad para la conversación, sólo que aquí corro el riesgo de que Fortuna, esa pelona, no me permita otra oportunidad de tomarla del mechón de su frente. Reconozco la tarea que señala el profesor Hurtado y me sumo a ella como iniciativa de renovación y seguimiento de nuestras maneras de pensar, y le dejo todo mi respeto.

JAIME VIEYRA

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Me corresponde comentar el octavo y último capítulo de *El búho y la serpiente*, titulado “¿Existe una posmodernidad mexicana?”. Desde que lo leí me gustó mucho por dos razones: porque por mis propios caminos había llegado a una idea similar a la tesis principal del texto, a saber, que el uso indiscriminado de la noción de posmodernidad oscurece más que aclarar la realidad cultural de México. La segunda razón es que el texto de Guillermo muestra, realizándola, una de las tareas posibles de la filosofía en nuestro país: la ubicación y crítica de los “falsos problemas”. Me parece que la crítica de los problemas es más necesaria aún que la crítica de las posiciones en torno a los problemas. Pues nada ganamos mostrando la insuficiencia de las respuestas si dejamos intactos los malos problemas y las nociones inadecuadas que las engendran. La crítica que realiza Hurtado tiene una función intra-filosófica, en la medida que busca reorientar la reflexión filosófica mexicana, pero también una función extra-filosófica, por cuanto quiere incidir en la manera en que se auto-comprende la cultura mexicana. Su resultado positivo no es inmediato, pero al disolver fantasmas teóricos, despeja el horizonte para una problematización más adecuada y por tanto más fecunda de nuestra situación socio-cultural.

2. Quiero en lo que sigue hacer una especie de apretada síntesis del capítulo para después hacer algunos comentarios valorativos. La pregunta del título tiene un carácter básicamente provocador, puesto que el movimiento del texto conduce a su destrucción como pregunta relevante. Este movimiento consta de tres pasos: en el primero se muestra que la pregunta de si existe una posmodernidad mexicana, puesto que es una noción relativa a la modernidad (lo que viene después de ella), supone necesariamente que ha existido una modernidad mexicana. Y se caracterizan cinco momentos en los que se puede hablar de una modernidad mexicana: “el humanista del siglo XVI, el barroco del XVII, el ecléctico ilustrado del XVIII, el liberal positivista del XIX y el liberal posrevolucionario del XX” (p. 233). Ya sea que se interpreten estos datos como etapas de la modernidad mexicana, o ya sea que se privilegie alguna etapa frente a las otras, resulta problemática la noción de una modernidad mexicana y con más razón la de una posmodernidad mexicana.

El segundo paso hace explícita la hipótesis crítica: el que nos resulte tan fácil hablar de modernidad y posmodernidad mexicanas se debe a una actitud de reflejo o imitación de lo que se dice en otras culturas, no a un examen atento y profundo de la nuestra (p. 234). El hecho de que la aplicación de esta noción resulte forzada cuestiona su utilidad para comprender nuestra realidad.

El tercer paso es un tanto abrupto, aunque muy interesante: se examinan tres posiciones de pensadores mexicanos que encuentran alternativas a la crisis de la modernidad en nuestro pasado. Una de ellas afirma que los usos y costumbres comunitarios de algunos pueblos indígenas de México ofrecen un modelo de sociedad por el que deberíamos luchar (p. 236). Frente a esta posición, Hurtado sospecha que la salida a la crisis de la modernidad debe encontrarse en la misma modernidad y no consiste en retornar a la premodernidad. Invoca además la dificultad práctica de adoptar las tradiciones indígenas en la vida urbana actual de los mexicanos.

Otra de las posiciones descubre en el *ethos* barroco una forma de modernidad que reconoció las contradicciones del capitalismo, pero que llegó a formular otro proyecto civilizatorio donde predominaba lo colectivo frente al individualismo. Hurtado recomienda cautela frente al uso tan amplio del concepto de neobarroco, ya que por una parte no define precisamente a la cultura mexicana —que ha sido también caracterizada como clásica o moderna— y por otra parte resulta problemático su uso más allá de su sentido original como estilo artístico. En todo caso, el concepto de lo barroco es insuficiente para comprender la situación actual de la cultura mexicana.

La tercera posición ancla en el mestizaje la alternativa a la crisis de la modernidad. Hurtado indica que las categorías de lo híbrido, lo mestizo y lo fronterizo pueden ser útiles para caracterizar la condición posmoderna a nivel global (p. 239), pero no necesariamente para entender la cultura mexicana actual, aunque ella es “un excelente ejemplo de sus virtudes y sus vicios” (p. 240). Pues nuestro mestizaje ni ha sido armonioso “glamoroso” ni ha supuesto la comprensión mutua de las culturas enfrentadas.

La conclusión de Hurtado es que se puede hablar de varias modernidades y posmodernidades mexicanas. Estas categorías no son del todo ajenas a nuestra realidad, pero tienen una aplicación parcial y con frecuencia forzada. Más que de un estudio de la realidad mexicana provienen de una actitud de imitación y “a veces, justo es decirlo, hasta de una holgazanería intelectual” (p. 241). Así, pues, la categoría de posmodernidad puede servirnos para compa-

rar nuestra cultura con otras en el contexto global, pero “no para comprender nuestro pasado y nuestro presente por sí mismos, en su propia dinámica y especificidad” (p. 242). Hay un corolario metodológico “positivo” de esta crítica: la indicación de la necesidad de formular preguntas más interesantes y útiles forjando otras categorías más adecuadas a nuestra realidad. Hasta aquí la glosa del texto de Guillermo.

3. Anunciaba al comienzo mi acuerdo con la idea fundamental del texto. Tampoco a mí me parece útil e interesante buscar una caracterización de la posmodernidad mexicana. Como lo hace ver bien el texto, los intentos en ese sentido son forzados y caracterizan sólo ciertos fenómenos globales, no la configuración histórica compleja de la cultura mexicana. Es conveniente para nosotros, como decía José Gaos, adoptar y adaptar los conceptos que sean pertinentes a nuestra situación, lo cual implica un ejercicio de análisis crítico como el que realiza en este texto Guillermo. Lo mejor sería, desde luego, forjar nuestros propios conceptos, a la medida de los fenómenos que ellos quieren comprender. En este capítulo Hurtado invoca el trabajo de O’Gorman con el arte indígena (que no me parece especialmente afortunado), pero a lo largo de *El búho y la serpiente* se valoran positivamente las elaboraciones de diversos filósofos mexicanos en ese sentido (El concepto de democracia de Antonio Caso, la filosofía del mexicano de los hiperiónidas, etc.).

Pero una vez admitida la necesidad de conceptos “a la medida de la realidad” mexicana y que no sean resultado imitativo de las modas de las metrópolis, subsiste el problema teórico y práctico del conflicto cultural “crónico” de nuestra sociedad. Considerando ese conflicto, quizá sea necesario recuperar elementos de las alternativas que el texto rechaza de manera a la vez dubitativa y tajante. Porque según entiendo, las posiciones de Villoro, Lenkersdorf o Dussel no plantean la adopción mecánica o irreflexiva de los usos y costumbres indias del pasado, sino la necesidad filosófica, moral y cultural de aprender de la sabiduría de los pueblos indígenas para orientar las opciones y proyectos de vida actuales. Esto no se podría hacer sino desde una actitud crítica (es decir, moderna) y creativa (es decir, innovadora). Respecto a la segunda alternativa a mí no me atrae mucho el *ethos* barroco, pero me parece que la analogía mestiza de Beuchot podría servir para comprender diversos fenómenos de la cultura mexicana —al menos si va más allá de la mera fórmula de mediación. El espíritu de la tercera alternativa tampoco me parece desdeñable, pues desde Vasconcelos el mestizaje no era concebido sólo como un he-

cho, sino como una tarea civilizatoria. Yo creo que él mismo quedó atrapado en los supuestos del racismo, pero el planteamiento del mestizaje cultural como tarea inconclusa de la sociedad mexicana creo que tiene plena vigencia. Es más, quizá podría permitir integrar y matizar los aportes de las otras dos alternativas: la valoración crítica de nuestros legados culturales y el ejercicio productivo de la hermenéutica analógica. Pero es cierto que importa poco si esto sería o no posmoderno. Agradezco mucho a Guillermo Hurtado permitirme pensarlo.

Carlos Lenkersdorf, *Aprender a Escuchar*, México, Plaza y Valdés, 2008, pp. 163.

FERNANDA NAVARRO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Lenkersdorf llegó a México hace décadas y, deslumbrado por la belleza natural de Chiapas y su gente, decidió hacer de ese paisaje su residencia. Fue una comunidad tojolabal la donde eligió pasar, junto con su esposa, veinte años de su vida...enseñando y aprendiendo de los indígenas.

Con este libro, Carlos Lenkersdorf nos vuelve a sorprender, a despertar una vez más de nuestra herencia colonial occidental que ha configurado nuestra forma de ver, juzgar y dictaminar a partir de sus propios esquemas y cánones. Silenciosamente, a lo largo de toda su obra, el autor nos muestra cómo, inadvertidamente, el pensamiento de la Modernidad ha ido formando y configurando nuestra mentalidad y visión del mundo. Pero antes de entrar en materia, quiero remitirme a uno de sus libros anteriores, “Los Hombres Verdaderos”, en el cual destaca la indisoluble e imbricada relación entre pensamiento y lenguaje, recalcando que la manera en que nombramos el mundo —a través de una particular estructura gramatical— refleja una forma singular de concebir el mundo y de relacionarse en él y con él.

Esta vez, con “Aprender a Escuchar” nos descubre Lenkersdorf una nueva dimensión, una tercera dimensión del lenguaje hasta ahora ignorada por Occidente: la de la escucha, misma que coloca al lado y a la par de la lengua hablada y escrita. Después de seguir los señalamientos que hace Carlos, nos parece obvio, y al mismo tiempo nos resulta difícil explicar el hecho de que esté tan ausente en nuestro pensamiento y en nuestra práctica comunicativa cotidiana, en las sociedades estratificadas que habitamos y que nos habitan. Así, nos hace ver que, en verdad, nos hemos contentado con el verbo oír, haciendo caso omiso de la distinción entre oír (meros sonidos) y escuchar, que implica la comprensión profunda de lo que se enuncia y pronuncia, teniendo en cuenta quién y desde dónde habla y escucha, incluyendo el bagaje cultural de cada uno y de su historia. De ahí que el diálogo resulte ser otro aspecto primordial de la escucha.

Lo anterior nos remite a una distinción fundamental en la estructura lingüística del español y las lenguas mayenses que explica las diferentes cosmovisiones, las diferentes maneras de ver y vivir el mundo. La explicación de esta diferencia se encuentra en el carácter intersubjetivo de las lenguas originarias, en el hecho de que en estas lenguas no hay lugar para los objetos. No hay más que sujetos y, por ende, no existen más que relaciones intersubjetivas. Esto es lo que va a definir la diferencia y lo que debe predominar si queremos lograr una cabal comprensión de las distintas cosmovivencias derivadas de las diferentes cosmovisiones.

Impactan las consecuencias que de ello se desprenden y más impactan aún, al sumarlas a la aportación de este último libro de Carlos en relación a la tercera dimensión del lenguaje ya mencionada, la de la escucha. Su omisión, en nuestra práctica lingüística —es decir, en la de los idiomas de raíz grecolatina que han predominado— revela hasta qué punto ha configurado visiones del mundo, así como mentalidades que a su vez, derivan en actitudes y comportamientos que la Modernidad occidental ha pretendido universalizar, disfrazando así su afán de dominio.

Para entender mejor la cosmovisión tojolabal —así como la de otras comunidades indígenas, como la tzotzil o tzeltal, tomaremos la intersubjetividad como punto de partida. Lenkersdorf nos explica que dicho concepto proviene de la idea que priva en estas culturas originarias, de que todo vive, de que todo tiene vida, incluyendo lo que para los occidentales es inerte o muerto. Así, ellos borran la diferencia radical entre vida y muerte, lo cual señalan con un sufijo desindividualizador, muy ajeno a nuestra estructura gramatical basada en el sujeto-objeto. Además, este mismo hecho de que todo tiene vida, conduce al campo de los valores: a la convicción de que, siendo la vida el valor máximo y primero, ellos concluyen que todo lo que vive se hermana con el resto de los seres vivientes: No sólo entre los humanos, también con la flora y la fauna, —el ejemplo emblemático siendo la milpa, el maíz— pero también con los artefactos como el comal y la olla. En una especie de llamado a la humildad, nos recuerdan, que en cuanto humanos, somos sólo una especie entre muchas otras. Por lo tanto se espera un trato correspondiente con todo lo que nos circunda, en lo que se refiere a la manera de relacionarse entre sí, a través de la conversación, el cuidado, las visitas, las caminatas, en una palabra, la convivencia.

Una lección se desprende de lo anterior, relacionado con la escucha: a saber, que si nos ocupamos y preocupamos por realmente escuchar al otro, por entender lo que está detrás de sus palabras o gestos —que también hablan— entonces lo comprenderemos y nos acercaremos a él. Así, el escuchar nos hermana.

Otra consecuencia es que si todo vive, ¿cómo puede existir lo inanimado? Lo muerto, lo inanimado es, para ellos, lo despedazado, lo fuera de lugar, lo fragmentado. Esto no es concebible para ellos ni siquiera al referirse a la anatomía de sus cuerpos. De ahí que digan no MI cuerpo sino NUESTRO cuerpo, cuando hablan de alguna dolencia personal con sus curanderos.

Esto nos lleva al concepto de complementariedad, el “emparejarse o estar parejos” que se muestra en el NOSOTROS. “Todos los que constituyen el nosotros forman un conjunto semejante a un anillo donde no hay arriba ni abajo, todos nos complementamos y mantenemos la estructura cósmica del anillo “nosótrico”, —término acuñado por Lenkersdorf.

¡Pero ojo! la “nosotrificación” no implica una homogeneización, **pues no borra la individualidad ni la diversidad de ideas y opiniones**. Cada uno tiene una actividad y una función específica: los campesinos la suya, los maestros, los animales, las cosas, las rocas, y es en el diálogo grupal donde se manifiestan todas y de ahí se construye el consenso. Consenso que, por otra parte, también sabe escuchar a la minoría. Muy diferente a nuestra preocupación por ganar la discusión a través de un hablar incesante que recurre a veces a la retórica y hasta la demagogia, sin detenerse a escuchar al otro y reflexionar...ya no digamos a cuestionar la palabra propia y su pensar a la luz del decir del otro...ni siquiera llegamos a un nivel de tolerancia que permita el respeto a lo diferente.

Otro rasgo que me impresionó profundamente es el hecho de que la palabra “enemigo” no exista en maya. Después lo vinculé con otra realidad que descubrí en uno de mis viajes a comunidades zapatistas, a saber, que tampoco existen cárceles para castigar a los culpables que rompen las normas establecidas o acordadas. Y las razones fueron más sorprendentes aún: nos explicaron que el encierro es siempre un mal consejero, por lo tanto, al culpable de cualquier delito se le responsabiliza trabajando para la comunidad y, en el caso extremo de asesinato, se le obliga a mantener a la familia de la víctima por el resto de su vida. Pues de otra manera, como ocurre en nuestras sociedades “civilizadas”, al encarcelar al culpable quedan dos familias en el desamparo: la del difunto y la del culpable de su muerte. —De paso recordamos que desde

que se prohibió el alcohol, por acuerdo de asamblea en la zona zapatista, este tipo de problemas han disminuido enormemente).

Esto va de la mano con lo que nos dice nuestro autor respecto del concepto de "Justicia", que consiste en reintegrar a los culpables para restituir el equilibrio de la comunidad, pues "todos somos corresponsables". El "nosotros" vuelve a aparecer con gran fuerza porque no se trata de una justicia individualista. La organización socio-política también es "nosótrica", resulta en una democracia participativa dentro de las comunidades, donde las autoridades son elegidas, de manera rotativa, revocable y con rendición de cuentas. Las tres Rs. que figuran entre los 7 Principios Zapatistas. Una muestra de que la ética está presente...y no en el exilio, como ocurre en las sociedades occidentales.

Para concluir, en aras del tiempo, recojo lo en parte ya dicho: la manera en que Lenkersdorf nos muestra consecuencias significativas tanto a nivel ético como histórico y cultural, derivadas de formas de apariencia puramente gramatical, lingüística. Nos hace cuestionar muchos conceptos aceptados por inercia o por el racismo disfrazado que impera en la mayoría de las sociedades dominantes modernas, aplicados a las culturas indígenas, tales como "primitivismo" o "atraso".

No es de extrañar la manera en que, después de cierto tiempo, se dirigieron a los Lenkersdorf los tojolabales:

"Ustedes son los primeros que vienen para aprender de nosotros. Aquí todos los que han venido han querido enseñarnos: maestros, médicos, funcionarios, políticos...todos nos quieren enseñar."

Por su parte, nuestro autor dice: "Así nuestros maestros fueron analfabetas. Les habían dicho que su lengua no podía escribirse porque tenía sonidos para los cuales no hay letras". Años después Lenkersdorf les habría de escribir su lengua, hasta entonces solamente oral.

Estoy de acuerdo con Carlos en que, a pesar de que la cosmovivencia tojolabal suene a una total utopía, la utopía está ahí, se practica todos los días a pesar del brutal y constante hostigamiento y adversidad que viven las comunidades zapatistas, sobretodo a partir de que Calderón se instaló en Los Pinos. Quizá sea por el ejemplo que significan que se les ignore, se les agrede o se les destruya en el momento actual, a base de cooptación, desalojo o violencia...como para impedir que se les reconozca como una alternativa a la cosmovisión dominante que se pretende universal.

Para evitar que el olvido y la destrucción siga adelante, la obra de Carlos Lenkersdorf constituye un aporte de un valor fundamental, por lo que los invito a leer este su más reciente libro –que no el último- salido de su pluma y corazón, que tanto alimenta, ilustra e ilumina.

Quiero terminar esta reseña con los siguientes versos provenientes de los más antiguos indígenas y que desde hace pocos lustros han recobrado validez y pertinencia en el tablero social, político y cultural contemporáneo de nuestro país:

*“Arrancaron nuestros frutos,
quebraron nuestras ramas,
quemaron nuestros troncos,
pero no pudieron secar nuestras raíces”.*

Resúmenes - *Abstracts*

RICARDO GIBU

De la inmediatez de la alteridad a la mediatez de la interpretación

El intento de filosofar hoy no puede ignorar el diagnóstico de Nietzsche y de Heidegger según el cual el nihilismo sería el destino ineluctable de occidente. ¿Tiene sentido seguir filosofando si se renuncia a su pretensión de absolutez y universalidad, si deja de ser propiamente búsqueda de la verdad? Si el quehacer filosófico tiene aún vigencia será en virtud de un punto de partida irreductible a la dialéctica de las cosmovisiones e interpretaciones del mundo. Punto de partida capaz de inaugurar una distancia significativa desde la cual el sujeto recibe la primera expresión y la primera palabra. Punto de partida cuya inmediatez se manifiesta como acogida de una inquietud originaria que porta ya la primera interpretación sobre la realidad.

From the Immediacy of Otherness to the Mediacy of Interpretation

Attempts to philosophize today cannot ignore the diagnosis of Nietzsche and Heidegger, which holds nihilism to be the inevitable destiny of the West. Is there any point in continuing to philosophize if one gives up this pretension of absoluteness and universality and ceases one's search for the truth? If the task of philosophy is still valid, it is by virtue of a starting point that cannot be reduced to the dialectic of worldviews (*weltanschauungen*) and interpretations of reality; a starting point that is capable of establishing a significant distance from which the subject receives his first expression and the first word, one whose immediacy seems to emerge hand-in-hand with a restlessness of origin that already bears the first interpretation of reality.

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

Ética, filosofía política y antropología de lo femenino en el pensamiento de María Zambrano

María Zambrano fue una pensadora española republicana que, tras la Guerra Civil, tuvo que exiliarse en diversos países. Este hecho determinó su docencia, entre otros lugares, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Gran parte de sus escritos de juventud, y otros posteriores, están dedicados a estudiar el rol de la mujer y su posición dentro de la sociedad que le tocó vivir. Estos textos proponen a Zambrano como una adelantada a su época, puesto que 1) demandaba la participación activa de la mujer en el tejido ciudadano como elemento necesario para su evolución histórico-social, 2) criticaba las posturas integristas que negaban esa posibilidad y 3) clamaba al observar la distancia que separa a la España de la Segunda República de la de otros países europeos. Este artículo rescata esos trabajos y concluye con un análisis de cómo el hombre y la mujer necesitan recorrer un camino de mutuo conocimiento, comprensión y escucha, si pretenden desarrollarse epistémica y existencialmente como personas integrales.

Ethics, Political Philosophy and the Anthropology of the Feminine in the Thought of María Zambrano

María Zambrano was a Spanish republican thinker who fled into exile after the Civil War, a circumstance that eventually led her to take up teaching positions at, among other institutions, the *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*. Many of her early writings, and some later papers, were devoted to the study of the role of women and their position in the society in which she lived. This study suggests that Zambrano was a thinker who was ahead of her time because she: 1) called for the active participation of women in the fabric of society as a necessary element for their historical and social evolution; 2) criticized the fundamentalist positions that negated such participation; and, 3) objected to the chasm that separated the Spain of the Second Republic from other European countries. This paper reviews Zambrano's work from this period and concludes with an analysis of how men and women must follow a common path of knowledge and understanding and listen to one

another if they are to develop both epistemologically and existentially as integral individuals.

EDUARDO PELLEJERO

La cuestión poética

Una pregunta central, algunas respuestas marginales

Independientemente de la idea que nos hagamos sobre la literatura, y más allá de que estemos (o no) de acuerdo con Sartre, la cuestión del compromiso se impone al escritor, aunque no sea más que para negarlo.

En efecto, la idea de compromiso sienta las bases de una nueva idea de la poética: una idea activa (en el sentido nietzscheano), más allá de toda definición reactiva que se limite a la mera búsqueda de un criterio para establecer “objetivamente” en qué condiciones un texto, oral o escrito, puede ser percibido como una “obra literaria” (Genette, Barthes, Todorov).

Analizando desde una perspectiva estrictamente filosófica las obras de Ricardo Piglia, Juan José Saer y Mario Vargas Llosa, pretendemos reinscribir en el seno de la teoría de la cultura una idea fuerte de poética, en tanto determinación del sujeto, del objeto y de los fines de la literatura.

The Problem of Poetics

A Central Question, Some Marginal Answers

Regardless of the idea that one may hold about literature, and whether or not we agree with Sartre, the question of literary commitment is one that every writer confronts, even if it is just to deny it. Indeed, the idea of commitment establishes the basis for a new conception of poetics: an active idea (in the Nietzschean sense of the expression), that goes beyond any reactive definition that would reduce poetics to a simple search for some objective criteria that would make it possible for us to consider a text –oral or written– as a “literary work of art” (Genette, Barthes, Todorov). Through an analysis of the works of Ricardo Piglia, Juan José Saer and Mario Vargas Llosa from a philosophical perspective, we aim to re-inscribe, in the context of the theory of culture, a strong idea of poetics, as the self-determination of the subject, the object and the purposes of literature.

MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ GENIS

Arte y Utopía en la toma de la palabra

En el presente artículo, se realiza un recorrido por el papel que jugó el arte en el Movimiento estudiantil de 1968, mismo que constituyó un parteaguas en la historia, no sólo mexicana sino mundial, debido a que este Movimiento se inserta en las movilizaciones que a lo largo de ese año (y desde un poco antes, con las protestas en contra de la guerra que desató estados Unidos en contra de Vietnam) se fueron desencadenando en todo el mundo.

El interés por ocuparnos de este tema, a casi 41 años de ocurrido, se debe a que en ese momento los jóvenes tomaron la palabra para exigir sus derechos en todas las formas posibles y la sociedad civil participó de manera clara y conciente en lo que Adolfo Sánchez Vázquez llama “el asalto a la Utopía posible” que no se plantea para el futuro, sino que se busca y se defiende en el presente. En 1968, se dio la integración del artista político con el movimiento social en esta decisión de “ser realistas y exigir lo imposible”.

Art and Utopia in the Forging of the Word

This article presents a panorama of the role played by art in Mexico's 1968 student movement, which constituted a watershed not only in Mexican history, but also worldwide, because this manifestation formed part of the demonstrations that in that year (and even somewhat earlier, from the time of the anti-war protests against United States involvement in Vietnam) were unfolding around the world. Our interest in addressing this issue nearly 41 years after the event, arises from the fact that it marked a period in which the youth took to the streets to claim their rights in every way possible, and civil society participated in a clear and conscious manner that Adolfo Sanchez Vasquez calls “the assault on the possible Utopia”, a Utopia that is not posited for the future, but is sought and defended in the present. The year 1968 brought about the integration of the political artist with social movements in this decision to “be realistic and demand the impossible”.

EMMANUEL FERREIRA

La mística en Villoro

La temática de la mística en Luis Villoro no ha sido tratada propiamente, ya que no ocupa un lugar principal a lo largo de su obra, sino más bien puede considerarse como un elemento importante dentro de los márgenes de su filosofía, sin embargo, la idea de Derrida de que los márgenes revelan más de la esencia de una obra que el centro de ella, es muy pertinente aquí, debido a que la mística entendida como el asombro insondable que se experimenta al estar cara a cara con el rostro de la totalidad o lograr la transparencia, la visión correcta del mundo en comunión con él, como un encuentro con lo que no es representable pero que hace sentir la certeza de verdad, es un elemento sustancial tanto para la filosofía en general, como para la dimensión vital de la cultura, además de ser el escenario donde se vislumbra metonímicamente el objetivo de la filosofía de nuestro filósofo mexicano.

The Mystic in Villoro

The theme of the mystic in Luis Villoro has not yet been examined adequately because it is not a predominant theme over the course of this author's work; though it can be considered an important element within the bounds of his philosophy. Derrida's idea that the boundaries reveal more of the essence of a work than does its center is very pertinent here, because the mystic understood as the unfathomable astonishment that is experienced upon coming face-to-face with the rostrum of entirety or achieving transparency, the correct vision of the world in communion with it, as an encounter with that which is not representable but that makes one sense the certainty of truth, is an substantial element for both philosophy in general and for the vital dimension of culture, in addition to being the scenario where one may glimpse metonymically the objective of the philosophy of this Mexican thinker.

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

Sobre la posibilidad de una cuarta idea kantiana

El objetivo de este artículo es centrar el interés principal de la Dialéctica Trascendental y subrayar la distinción entre el pensamiento teórico y práctico. En este sentido, no obstante, puede ser apuntado que las primeras condiciones teóricas son necesarias para la producción de las segundas prácticas. Una falla es detectada en la arquitectura kantiana de sistema. Una que no puede ser rellenada con nada sino con una Idea. El mejor candidato a este vacío teórico es la plausibilidad de la Idea de Historia.

On the Possibility of a Fourth Kantian Idea

The objective of this article is to focus the main interest of the Transcendental Dialectic in emphasizing the distinction between theoretical and practical thought. In this sense, however, one could point out that first theoretical conditions are necessary for the production of the second; practical products. A flaw is detected in the architecture of Kant's system, one that can only be repaired with an Idea. The most promising candidate to fill this theoretical gap is the plausibility of the Idea of History.

ELENA NÁJERA

Algunas notas sobre la historia, el dolor y el individuo a partir de Schopenhauer y Nietzsche

El texto estudia las posiciones de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche a propósito de la historia en el contexto de su reacción contra la filosofía hegeliana. El primero de estos autores defiende un intenso pesimismo en nombre de un dolor universal, mientras que el segundo desenmascara el acontecer humano como una cadena de mentiras que, sin embargo, le ofrece al individuo la oportunidad de demostrar hermenéuticamente su poder. Se valorará críticamente el alcance de ambas propuestas y su capacidad de satisfacer la pretensión del ser humano de autorreconocerse en el mundo, la pretensión, en definitiva, del sentido.

Notes on History, Pain and the Individual Based on Schopenhauer and Nietzsche

This paper analyses Schopenhauer's and Nietzsche's positions on history in the context of their reaction against Hegelian philosophy. The first of these two authors defends a profound pessimism in the name of a universal pain, while the latter unmasks human events as a chain of lies that, nevertheless, offers the individual the opportunity to display his power hermeneutically. Both proposals are discussed critically with regards to their ability to satisfy the human being's aspiration to recognize himself in the world; the aspiration, in short, to feel.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XI, No. 20, JULIO 2009

COLABORADORES

RICARDO GIBU SHIMABUKURO

Es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima-Perú) y Doctor en Filosofía por la Pontificia Università Lateranense (Roma-Italia). Actualmente es Profesor Investigador Tiempo Completo Titular A del Colegio de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es autor del libro *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini*, Puebla, BUAP-UPAEP, 2008, y ha publicado diversos artículos tales como “La crítica de Guardini al Modernismo”, *Revista Teológica Limense*, Vol XL, 2006; “La empatía como acto de constitución en la obra de Edith Stein”, *La Lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía de la Benemérita Universidad de Puebla*, Año 5, No. 9, enero-diciembre 2004; “El influjo de San Buenaventura en la estructura de *Der Gegensatz* de Romano Guardini”, *Revista Teológica Limense*. Vol. 1. Año: 2003. (Lima-Perú) y “Génesis de la cuestión antropológica en la obra de Romano Guardini”, *Vida y Espiritualidad*, Lima 2001.

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

Doctor y Licenciado en Filosofía, Máster en Metafísica y Pensamiento Contemporáneo (DEA) y Diplomado Universitario en Enfermería. Ha impartido docencia en la Facultad de Filosofía y de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Sevilla (España) y ha investigado en el Consejo Superior de Investigación Científica. Miembro directivo, coordinador de estudios y profesor de dos expertos universitarios de posgrado sobre Filosofía Aplicada. Dirige con el profesor José Ordóñez de la colección “Filosofía Aplicada” de la Editorial S.L. Comunicaciones y la *Revista Internacional de Filosofía Práctica ETOR*. Ha formado a orientadores filosóficos en diversas universidades españolas y extranjeras (Portugal, México, etc...) desde 2002. Coordina

los seminarios internacionales de investigación universitaria “Filosofía Aplicada a la Persona y a Grupos”, “Filosofía Aplicada y Pensamiento Hispánico” y “Filosofía Aplicada y Academia”. Es miembro fundador del grupo de investigación “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento y Sociedad”. Ha sido el director general del *8th International Conference on Philosophical Practice* y ha organizado el *I y II Congreso Iberoamericano de Orientación Filosófica* —Facultad de Filosofía-Universidad de Sevilla. Asimismo, dirigió con Ran Lahav en 2005 el *1st International “Sophia” Retreat on Contemplative Philosophy* y el *IV Congresso Português de Filosofia Aplicada* en Faro (Portugal). Coordina el foro FIACOF (Foro Internacional para el Asesoramiento, la Consejería y la Orientación Filosófica) desde 2004. Ha publicado diez libros —algunos de ellos han sido reeditados y reimpresos. Entre los mencionados, cabe destacar una obra colectiva que reúne a los principales orientadores filosóficos de los cinco continentes. Asimismo, tiene publicados casi medio centenar de trabajos sobre el contenido de su investigación en diversos países extranjeros (Italia, México, Colombia, Francia, Portugal, etc...). Su tesis doctoral estudió dos segmentos de interés: la ampliación de la racionalidad (a través del pensamiento de María Zambrano) para su implementación en la Filosofía Aplicada y las vinculaciones de esta última con la resolución de conflictos y la mediación.

EDUARDO PELLEJERO

Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentina) y doctorado en filosofía contemporánea por la Universidad de Lisboa (Portugal), con una tesis sobre la obra de Gilles Deleuze, actualmente conduce su investigación, en la Universidad Nova de Lisboa sobre la filosofía (política) de la ficción. Ha publicado, entre otros: *Deleuze y la redefinición de la filosofía* (Morelia, 2007), *“Fora” da filosofia* (Lisboa, 2008) —en colaboración con Golgona Anghel— y *A postulação da realidade* (Lisboa, 2009) —en imprenta. E-mail: epellejero@sapo.pt

MARÍA DEL CARMEN MARTÍNEZ GENIS

Estudió la Maestría en Artes Visuales con especialidad en Escultura, en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en donde también realizó la Licenciatura. Ha tomado diversos cursos de actualización en las diversas áreas de las Artes Visuales.

Cuenta con exposiciones individuales de escultura de pequeño, mediano y gran formato que han itinerado por diversos espacios de la Ciudad de México, D. F., del estado de Michoacán y Guanajuato. Ha participado en una cuarentena de exposiciones colectivas de diferentes expresiones de las artes visuales tanto en el país como en el extranjero.

Ha obtenido reconocimientos como el premio de adquisición en la Trienal de Escultura del INBA, Mención Honorífica en Escultura en la I Bienal Olga Costa de pintura y Escultura, y Seleccionada en la Bienal de Gráfica del INBA. Ha publicado Diversos artículos sobre teoría y análisis de arte en los diarios *La voz de Michoacán* y *Cambio de Michoacán*, así como en la revista *Nauta*. En este 2009 publicó el Libro *Arte Alter*, en coautoría con el Dr. en Historia Orépani García Rodríguez, con prólogo del Doctor en Filosofía Jaime Vieyra.

Ha sido conferencista en la Universidad de Playa Ancha en Valparaíso, Chile, en el *Encuentro Nacional de Creadores* que se realiza en Morelia, así como en foros como el Diplomado de Filosofía y Feminismo de la Facultad de Filosofía, además de otros espacios culturales.

Es profesora de Tiempo completo en la Escuela Popular de Bellas Artes en donde imparte los talleres de Modelado de Figura humana, Técnicas de construcción en la Escultura y Seminario de Arte Contemporáneo.

JESÚS EMMANUEL FERREIRA GONZÁLEZ

Egresado de la facultad de filosofía de la UMSNH con la tesis “La búsqueda de una filosofía auténtica y de la autenticidad cultural en Luis Villoro”, con maestría en filosofía de la cultura con la tesis “La mística en Villoro” aprobada con mención honorífica; postgrado en “Psicoanálisis, sexualidad y clínica”, publicación del artículo “Luis Villoro: La pregunta por el sentido de la historia” en la revista *Ziranda Uandani* (papel que habla) No. 43 Julio- Septiembre

2007, publicación de los archivos del poder ejecutivo. Profesor de ética, lógica, antropología social y economía política en escuelas particulares.

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia. 2º Premio Nacional de Filosofía (2005-2006). En la actualidad se encuentra preparando su tesis doctoral bajo la dirección de los Dr. Roberto R. Aramayo (Instituto de Filosofía, CSIC) y José Luis Villacañas Berlanga (Universidad de Murcia). Miembro del Consejo Editorial de la Colección *Theoria cum Praxi* de la Editorial Plaza y Valdés. Pertenece al Departamento de Filosofía Teórica del Instituto de Filosofía del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) y se encuentra vinculado con una Beca a la Universidad de Murcia (Beca FPU de Formación de Profesorado Universitario). Pertenece al grupo de investigación a cargo del Ministerio de Educación y Ciencia que lleva a cabo el proyecto “Una nueva Filosofía de la Historia para una Nueva Europa”. megaloprepeia@hotmail.com

ELENA NÁJERA

Doctora en Filosofía (premio extraordinario) por la Universidad de Valencia. Ha sido investigadora en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Es autora de diversas publicaciones sobre filosofía moderna y contemporánea centradas fundamentalmente en Descartes, Nietzsche y Wittgenstein e interesadas en estudiar asimismo las relaciones entre estos y otros autores clave en el pensamiento occidental como es el caso de Schopenhauer. Ha traducido y editado asimismo el volumen de textos de F. Nietzsche *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos del otoño de 1887*. Actualmente, es Profesora Titular de Filosofía en la Universidad de Alicante.

LORENA RIVERA LEÓN

Licenciada con Premio Extraordinario en Filosofía por la Universitat de València, donde en la actualidad redacta su tesis doctoral. Ha sido becaria de investigación del Ministerio de Educación y Ciencia español en el Departamento de Filosofía de esta misma universidad. Ha realizado estancias de investigación en la Università di Pisa, la Università degli Studi di Roma “La Sapienza” y el Instituto de Filosofía del CSIC en Madrid. En el ámbito de las Humanidades ejerce como traductora desde diversas lenguas al castellano y cuenta con varias publicaciones que abordan la temática de las relaciones entre filosofía y literatura, donde se concentran sus intereses académicos.

MARÍA G. NAVARRO

Licenciada en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Doctora con mención europea en filosofía por la UNED. Ha sido becaria con una beca de Formación del Personal Investigador en el Instituto de Filosofía (IFS) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Es miembro de varios proyectos de investigación nacionales e internacionales en el Instituto de Filosofía del CSIC. Ha realizado varias estancias de investigación en la Universidad de Heidelberg, en la Universidad alemana de Friburgo y en la Universidad Técnica de Berlín. En la actualidad realiza un segundo doctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UNED. Es miembro fundador del Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI) del Instituto de Filosofía en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC y secretaria de la colección *Theoria cum Praxi*. Ha realizado varias publicaciones sobre temas relativos a sus actuales ámbitos de investigación: filosofía de la historia, filosofía contemporánea, hermenéutica y teoría de la argumentación. En la actualidad realiza una estancia de investigación de dos años de duración gracias a la concesión de un contrato postdoctoral del Ministerio de Ciencia e Innovación y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en la Universidad de Amsterdam, en su Departamento de Speech Communication, Argumentation Theory and Rhetoric.

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ FERNÁNDEZ

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, actualmente Profesor Ayudante del Departamento de Filosofía de la Universidad de Castilla la Mancha en Ciudad Real. Investigador visitante en la Ludwig Maximilian Universität de Munich, Alemania. Líneas de investigación destacadas: Idealismo alemán: Hegel; Historia conceptual: Koselleck; Pragmatismo norteamericano: W. James y Ch. S. Peirce. Publicaciones destacadas: “Causalidad y genio en la construcción de la experiencia según Kant”, en *Logos* (2004). “El pragmatismo de la religión como visión meliorista en W. James”, en *Aproximaciones a la obra de W. James* (2005) Ed. Biblioteca nueva. “El problema de la mediación desde la perspectiva de la ciencia de la experiencia de la conciencia”, en *Arche, Journal of Philosophy* (2006). “El periodo de Jena como gestación de la *Fenomenología del Espíritu*”, en *Revista Laguna* (2009).

GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: filos@jupiter.umich.mx CC: publicaciones.filos.umich@gmail.com
2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación para el que la decisión del consejo editorial será inapelable.
3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.
4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.
5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.
6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.
Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.
7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.
Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.
8. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NI
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMU
CENTRO DE DIDÁCTICA Y COMUNICA

Invitan al Dilomado en





CÍRCULO LATINOAMERICANO
DE FENOMENOLOGÍA



U Coloquio Latinoamericano de Fenomenología

150^º ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE HUSSERL

10^º ANIVERSARIO DEL CÍRCULO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

22-25 DE SEPTIEMBRE DE 2009

Morelia, Michoacán, México



EL COLOQUIO TENDRÁ LUGAR EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
Y EL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLOBO"
DE LA UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

<http://www.clafin.org/5C/>

