
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 XI, No. 22, Julio 2010, ISSN 1665-3319
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Mauricio Coronado Martínez
Alberto Cortez Rodríguez
Eduardo González Di Pierro
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Marina López López
Elena María Mejía
Fernanda Navarro Solares
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
Editora: Esperanza Fernández Ramírez
Asistente Editorial: Olga Santana Ramos
Servicio Editorial: Sergio Hilario González Espinosa
Cuidado de la edición por este número: Gabriela Soto

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 VILORO
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 Universidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XI, No. 22, JULIO 2010

Índice

Artículos

<i>El concepto de revolución</i> LUIS VILLORO	7
<i>Hipatia: otra hija del Nilo</i> AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ	16
<i>El camino crítico previo a la Crítica de la razón pura</i> LUISA POSADA KUBISSA	32
<i>El significado político de la natalidad: Arendt y Agustín</i> ADRIANO CORREIA	53
<i>La historia como camino a la dignidad. Ensayo sobre la filosofía de la historia en Ellacuría a 20 años de su asesinato</i> ESTHER SANGINÉS GARCÍA	71

La extrañeza en común 89
SILVINA RODRIGUES LOPES

Matapsicología de la representación: fundamentos del psicoanálisis freudiano y las ciencias de la mente contemporáneas 109
RICHARD THEISEN SIMANKE

Realismo, surrealismo y celebración: las obras pictóricas de Alex Colville en la colección de la Galería Nacional de Canadá 136
PATRICK A. E. HUTCHINGS

Patrimonio cultural y variables de emotividad: museos y procesos de identificación de la memoria objetual 163
IÑAKI DÍAZ BALERDI

Reseñas

Víctor Manuel Pineda Santoyo. *Horror Vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza* 183
POR ROBERTO BRISEÑO FIGUERAS, NICOLÁS GERARDO CONTRERAS RUIZ
Y EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Hans Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, 199
MIJIR RODRIGO MADRIGAL OCHOA

Resúmenes - Abstracts 206
Colaboradores 217

Artículos

EL CONCEPTO DE REVOLUCIÓN

Luis Villoro

Universidad Nacional Autónoma de México

Uno de los intelectuales más destacados y respetados de México y acompañante siempre de las causas justas de los pueblos, señala que “tanto en Bolivia como en las comunidades zapatista de Chiapas, llega a realizarse el ideal de un comunitarismo ejemplar, más allá del capitalismo mundial. Así, una resistencia organizada puede conducir a una transformación total sin violencia”.

“Revolución” es un concepto moderno que quizás se haya usado por primera vez en a *Glorious Revolution* inglesa de 1688. Pero es la Revolución Francesa la que generaliza el término. Se bautiza a sí misma para sellar con un concepto un vuelco de la historia: ruptura en la sociedad existente, corte que niega una época y que inicia una nueva.

¿Qué se entiende, entonces, por una revolución? Se piensa en una transformación radical en la sociedad existente. Un corte, una ruptura en el tiempo, en la historia. El pasado es rechazado, el futuro, esperado. Un proyecto nacional nuevo que rompe la continuidad histórica, no sólo en algunos grupos de la sociedad sino en el todo social.

“Revolución” es un concepto clave para comprender la época moderna. Implica un cambio total en la sociedad. Éste puede manifestarse en varios niveles. En el internacional, en la independencia frente a otras naciones. En el interior de una misma nación, se expresa en la relación entre grupos dominadores y dominados. Ésta puede ser en lo social, en lo político, y expresarse también en lo jurídico, aunque no necesariamente en lo económico como pensaba el pensamiento marxista.

¿Cuál es su papel en la historia? Desde el remoto pasado, las sublevaciones populares son motivadas por un sentimiento de privación, reacción colectiva

contra la miseria, la opresión o la violencia extremas. En los casos de dominación extranjera, se añade la sensación de enajenación y de pérdida de la identidad propia. Se trata de una privación que se atribuye a la relación de poder en la sociedad. No es natural, está causada por otros; corresponde a una estructura de dominación. Por ello, son las clases o grupos que no comparten el poder y sufren la dominación quienes resienten esa privación. Su situación, causa de la sensación de privación, puede condicionar una actitud de rechazo global del orden social que permite esa relación de dominación. Esa puede llegar a convertirse en una actitud colectiva de gran parte de las clases dominadas. La actitud de negación del orden de poder heredado y de afirmación de un orden otro, impele a la acción colectiva capaz de renovar la sociedad.

Esta actitud podemos encontrarla, bajo las expresiones más diversas según las épocas históricas, tanto en las sublevaciones populares antiguas como en las revoluciones modernas. En todas hay una actitud colectiva análoga de negación de un orden de poder, causante de privación, y afirmación de “lo otro”, objeto del deseo. Todas son movidas por una pasión semejante. Frente a la actitud colectiva de indignación ante los daños sufridos, una actitud en todas las conciencias que exclama: ¡basta ya! Pues bien, una revolución puede verse como una “racionalización” de esa actitud colectiva, expresada también en una intensa emoción, para lograr la renovación del orden social. La racionalización de la actitud colectiva adquiere un carácter distinto que la distingue de las sublevaciones populares anteriores a la época moderna. Pero ahora obedece a la razón.

Porque algunos movimientos de desobediencia civil dan un salto: de la impugnación sobre la base de un fundamento aceptado, a la impugnación del fundamento mismo. En ese momento se convierten en una revolución. Por un acto colectivo de decisión se rompe el consenso. No obedece al orden jurídico sino a una voluntad colectiva que engendra un nuevo orden. Ese acto tiene un anverso y un reverso: por un lado, es la negación del orden jurídico que antes se invocaba, por el otro, el establecimiento de un nuevo origen como fundamento del antiguo orden jurídico.

Una revolución es una acción colectiva contra el sistema de dominación existente. Pero no es necesariamente un corte brusco; puede pasar por diferentes etapas que duren algún tiempo.

En una primera etapa, el descontento social general sostiene el orden de soberanía existente, durante un tiempo limitado, sin apelar aún a la violencia. Esos son antecedentes que podrían llevar a una revolución. Pero en un segundo momento se da un salto colectivo en la sociedad. Ese salto es la revolución. Esta puede ser más o menos violenta pero señala una transformación radical de la sociedad.

La revolución expresa esa transformación y provoca un cambio en ella. Es una ruptura súbita: todo va a ser diferente, nada va a ser igual a lo anterior. Es un corte en la historia.

En todos los casos, ese cambio acontece en el orden jurídico y social y da lugar a un nuevo proyecto nacional abierto hacia el futuro. El corte revolucionario invoca también a la historia pasada del país. Se basa en esa historia pero anuncia un nuevo comienzo, lleno de esperanza, hacia el futuro. La revolución invoca también un nuevo derecho, plasmado a menudo en nuevas leyes. El cambio revolucionario es así, a la vez, una transformación tanto en el derecho, como en la economía o en la relación con otras naciones.

La transformación social puede manifestarse en algún acto puntual que le sirve de símbolo. Referirémos a algunos casos históricos que pueden concierne tanto al orden jurídico como a su realización efectiva.

Por ejemplo, el proceso revolucionario dirigido por Cromwell conduce a un nuevo derecho, establecido por el parlamento y ratificado por la dictadura, que establece un nuevo orden de derecho y la elección de un nuevo parlamento. La revolución implica así una transformación en el orden jurídico.

En Francia, en la revolución del siglo XVIII, auspiciada por el grupo jacobino con Robespierre a la cabeza, se realiza un acto violento con la ejecución del rey y de su esposa. El orden del derecho se expresa en la Declaración de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano. La revolución se anuncia en el tiempo con la promulgación de un nuevo calendario, con meses y días que reflejan los de la naturaleza. Desde ahora, todo será diferente.

En México, en la revolución dirigida por Miguel Hidalgo y continuada por Morelos, se declaran nuevos derechos: la abolición de la esclavitud, la igualdad de todos los hombres en la nación y la supresión de todo racismo.

En la revolución rusa de 1917, dirigida por Lenin y Trotsky y luego adulterada por Stalin, se promulgó una nueva Constitución que establecía un

multiculturalismo, esto es, el derecho de todos los pueblos a regirse por sus propias leyes y expresarse en sus lenguas auténticas. Aunque esto fue pervertido durante la dictadura de Stalin, aún está vigente actualmente.

En la revolución cubana contra el imperialismo estadounidense, en “bahía de cochinos”, dirigida por Fidel Castro, se reiteró el derecho a la independencia de Cuba frente a toda potencia extranjera, inclusive frente a Rusia y a la nueva sociedad intercultural y multirracista.

En el proceso revolucionario que condujo a la independencia de la India, bajo la inspiración de Gandhi, y dirigido luego por Nehru, con el signo ético de la no-violencia, existen también ciertos actos simbólicos. Uno de ellos es la marcha de Gandhi hasta el mar en la que el Mahatma toma un puño de sal para enseñársela a todos, en contra de la prohibición expresa de la Corona. Ese acto simboliza el rechazo del pueblo al imperio inglés.

Algo semejante sucedió en Sudáfrica en el acto de libertad de Nelson Mandela, después de varios años de prisión. En su discurso inicial, habló en contra del *Apartheid* y en favor de la igualdad de derechos entre blancos y negros.

La revolución es una acción colectiva que puede o no ser violenta pero que siempre señala una transformación en el orden social y jurídico. Esta acción puede señalar antecedentes que pueden anunciarla. ¿Cuáles son éstos? Los antecedentes que anuncian el corte revolucionario son varios, de carácter jurídico como social. Pueden apelar a la historia anterior a la revolución.

Señalemos algunos ejemplos en la historia anteriores a la revolución. En Inglaterra, en 1641, la ruptura tiene como antecedente la negativa del “parlamento largo” inglés a disolverse renovando la autoridad del rey sobre él. En los futuros Estados Unidos de Norteamérica, la instauración de los Congresos Continentales en Nueva Inglaterra, enfrentados al parlamento inglés. En Francia, la decisión del Tercer Estado de constituirse en Asamblea única constituyente, en ruptura con la tradición de los “Estados generales” franceses. En América Latina, la instauración de los congresos criollos encargados de constituir las nuevas naciones, en Nueva España y Nueva Granada.

En ese primer momento no se recusa aún el fundamento de legitimidad del poder, por el contrario, se le invoca para justificar la desobediencia. El movimiento conduce así, en esa etapa, al retorno a las bases históricas primor-

diales en que se fundaría el poder constituido. Incita así a la búsqueda del origen.

En el siglo XVII las revoluciones inglesas se justifican en los derechos tradicionales del Parlamento, que no anulan los del monarca y se remontan a la “Carta Magna”, el pacto originario. Las colonias de la Nueva Inglaterra, al negarse a pagar impuestos si carecen de representación, invocan a su favor la propia constitución inglesa y los principios de la “Revolución Gloriosa” que consideran traicionados por el gobierno de la Corona.

En Inglaterra el proceso revolucionario pasa por varias etapas. Su primer momento suele ser un acto de desobediencia civil frente a la autoridad: negativa a pagar impuestos, desobediencia a un decreto del monarca, rechazo de un nuevo gobierno, por ejemplo. En ese momento no se recusa aún el fundamento de legitimidad del poder, por el contrario, se le invoca para justificar la desobediencia. El movimiento conduce, así, en una primera etapa, al retorno a las bases históricas primordiales en que se fundaría el poder constituido. Incita así a una búsqueda del origen del orden establecido.

Esos procesos son antecedentes de la revolución, pero ésta consiste en un corte radical de la sociedad.

II

Preguntemos ahora ¿se presenta el mismo proceso en la revolución mexicana de 1910? Es, por lo menos, muy discutible. Veamos.

Frente a las revoluciones en que se establecieron nuevos derechos, la historiografía de la revolución mexicana de 1910, que la presentaría como una auténtica transformación social que establece una ruptura con el régimen anterior, no se sostiene.

Arnaldo Córdoba señaló las profundas semejanzas entre el Estado Porfirista y el posterior a la revolución. Ramón E. Ruiz mostró los escasos cambios estructurales introducidos y las líneas de continuidad con el antiguo régimen. Ahora se tiende a mostrar cómo los principales logros de la revolución ya se habían iniciado en el régimen anterior y a ver en el movimiento social una etapa más en la modernización capitalista y en el centralismo administrativo

que ya estaban en marcha. Los trabajos de Jean Meyer y Francois X. Guerra van en ese sentido. La revolución, lejos de verse como un parteaguas histórico empieza a cobrar el carácter de un episodio en el desarrollo continuado de un Estado moderno. Podemos llegar a preguntarnos entonces, —con Ramón E. Ruiz— si efectivamente hubo una revolución o sólo una gran rebelión, pronto disipada. Pero la revolución Mexicana de 1910 condujo a dos movimientos diferentes: el zapatista y el villista, ambos transformadores en sus fines, pero conducentes a un nuevo Estado como medio para lograrlo.

Una revolución es casi siempre violenta, sin embargo ya vimos por lo menos dos ejemplos señeros de revoluciones no violentas al aludir a los casos de la India y de Sudáfrica.

En ambos sucesos revolucionarios se dio un proceso de resistencia contra el proyecto de un nuevo Estado o bien para darle un nuevo curso al Estado anterior.

Algo semejante sucedió en Venezuela y, especialmente, en Bolivia donde, bajo el auspicio de Evo Morales, surgió un nuevo Estado colectivo bajo una Constitución pluricultural democrática plurinacional, con respeto a las diversas culturas que existen en la nación.

Pues bien, en México, existe “La otra campaña” propuesta por el zapatismo. En el estado de Chiapas se han constituido las llamadas “Juntas de Buen Gobierno” donde rige una democracia participativa, el camino ideal hacia un comunitarismo auténtico. En las “Juntas de Buen Gobierno” los representantes, hombres y mujeres, son electos por toda la comunidad, con independencia del poder nacional central. Los representantes funcionan de manera rotativa, revocable y están sujetos a la rendición de cuentas periódicamente. Esa es la democracia directa, más allá de la “partidocracia”.

Tanto en Bolivia como en las comunidades zapatista de Chiapas, llega a realizarse el ideal de un comunitarismo ejemplar, más allá del capitalismo mundial.

Así, una resistencia organizada puede conducir a una transformación total sin violencia.

Estos son los gérmenes actuales de una alternativa real: una nueva revolución o abrir un camino para una transformación nacional, abajo y a la izquierda.

III

Pasemos ahora a la tercera parte de esta intervención. ¿Qué es lo que distingue a las sublevaciones antiguas de una revolución? La respuesta radica en una palabra: racionalización. Una revolución es la “racionalización” del impulso colectivo originado por una indignación en toda una sociedad. Por eso una revolución obedece al orden de la razón, aunque unido al impulso colectivo. La introducción de la racionalidad le otorga un carácter específico a las sublevaciones anteriores, motivadas principalmente por la indignación popular.

Para ello, las revoluciones suelen acudir a distintos modelos racionales, de la razón práctica. El primer modelo racional utilizado fue el del derecho natural. ¿Cuál era su función?

Al orden legal existente, fincado en la tradición y pendiente de la decisión última del soberano, podía oponerse otro. Este era un orden objetivo, válido para todo sujeto racional. ¿Qué mejor garantía de su objetividad que fundarlo en la realidad natural? Lo “otro” del orden existente es el orden inscrito dentro de las leyes de la naturaleza. La gran hazaña del pensamiento político de los siglos XVII y XVIII fue mostrar que la sociedad “otra”, objeto del deseo colectivo, es la sociedad ordenada por la razón. Hay un criterio objetivo para determinar cuál es el orden conforme al bien común, éste es independiente del orden jurídico positivo y superior a él; nos autoriza pues, a juzgar el derecho positivo y, eventualmente, a condenarlo. Desde ese momento nos podemos colocar, por así decirlo, “fuera” del orden constituido. Ya no estamos sujetos a él, porque podemos apelar, no a la decisión última de un soberano, sino a un orden válido para todos, otro que el orden del poder existente. La introducción de la oposición entre un derecho natural, válido objetivamente, y un derecho positivo, relativo a un contexto histórico de poder, suministra la primera base teórica para justificar la ruptura revolucionaria. Durante los siglos XVII y XVIII la doctrina del derecho natural alimenta las primeras revoluciones modernas. Este fue el primer modelo, con ciertas características.

La racionalización del fundamento de legitimidad del poder establece dos criterios:

1. El orden jurídico no se justifica en una decisión arbitraria, sino en un orden normativo universalmente válido. Luego, ninguna decisión arbitraria puede reconocerse como soberana, sino sólo si es conforme al orden normativo.

2. El soberano se despersonaliza. Se tiene que crear entonces la ficción de una “voluntad general” que no se identifica con una voluntad personal. La voluntad general se rige siempre por el bien común. No puede equivocarse. Su sujeto es un ente personal: el “pueblo”. Abarcaría la comunidad de todos los sujetos racionales. El soberano no puede reconocerse en ningún sujeto particular.

Los sujetos sometidos al orden jurídico no lo están a ninguna decisión ajena sino sólo a una “voluntad general” no identificable con ninguna voluntad personal. El soberano no puede establecer un orden normativo heterónimo.

En las revoluciones, la sociedad futura elegida responde a un orden racional. Es producto de la razón que orienta el devenir de la historia y asegura las condiciones reales para que el hombre pueda realizarse plenamente. En la sociedad futura se eliminará la irracionalidad de la explotación. Signo de que se trata de un orden social exigido por la razón es su validez universal. En efecto, cumple el interés general, pues su emancipación implicará la emancipación de todo hombre. La sociedad racional es lo **otro** de la sociedad existente pero coincide con la sociedad postulada por la razón.

Una función de la razón es la sustitución de la decisión arbitraria por la sujeción de la regla. Esa racionalidad práctica tiene su paralelo en una racionalidad teórica en la manera como las cosas son. Porque la labor de la razón, en cualquier dominio, consiste en la introducción de un orden y una armonía en el caos. Dota de forma a lo informe. Tiene que reducir la diversidad a estructuras simples para comprender y dominar el caos aparente; tanto en la naturaleza como en la sociedad la razón establece homogeneidad en la diversidad real, continuidad en la discontinuidad, regulación en el azar.

IV

Recapitulemos. Las sublevaciones de los oprimidos suponen una actitud colectiva de rechazo de la sociedad existente y de anhelo por una sociedad **otra**.

Las revoluciones modernas son la racionalización de ese anhelo. Quizás puede ésta aclararse si la vemos a la luz de la tensión permanente entre la pasión y la razón. Porque debajo de la aplicación de los modelos racionales permanece la pasión por la regeneración colectiva. Es ella la que da sentido a la acción histórica, al dirigirla a una meta que se percibe como eminentemente valiosa. Es el deseo el que cubre de una aureola toda la empresa. Pero la meta deseada es ahora también la racionalización del orden racional. Sobre la elección apasionada, la razón impone su armadura, para hacerla eficaz, a veces; otras, para ahogarla.

Fecha de recepción del artículo: 10 de junio de 2010

HIPATIA: OTRA HIJA DEL NILO

Amalia González Suárez
Universidad Complutense de Madrid

El río Nilo ha envuelto nombres de mujeres que dejaron impronta en la Historia y vivieron en tierras que ahora se extienden por el estado egipcio. Nefertiti fue llevada al cine (1961) con la película “Nefertiti. La reina del Nilo”; la vida de Cleopatra fue narrada por Cristiana Gregory bajo el título *Cleopatra, hija del Nilo*;¹ Dora Safik² fundó, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, un periódico feminista cuyo nombre era *La hija del Nilo* y luego un partido político llamado *Las hijas del Nilo*. El Nilo sirve para repartir títulos de poder y parentesco a las mujeres: reinas o hijas. Cabe considerar a Hipatia como otra “hija del Nilo” —lo de reina nos parece un tanto estrambótico—, en tanto que figura histórica que vivió y murió en tierras del Nilo: en Alejandría. Cleopatra marcó el fin del imperio ptolemaico que dejaba paso al romano y fue narrada como símbolo del exotismo, la sensualidad y la lujuria, también de la crueldad; ahora la Historia empieza a saldar la cuenta de reconocerle su habilidad en la política.³ Hipatia también se sitúa en un tiempo histórico fronterizo en la cultura occidental: fin del imperio romano e inicio de los reinos medievales; traspaso de poderes que conlleva la extinción de la cultura pagana grecorromana que cede el relevo al cristianismo al que le aguardan unos once siglos de hegemonía sobre el pensamiento, el poder y la vida en Occidente. Esta simbología destaca en la película del director de cine español Alejandro Amenábar, estrenada en octubre del 2009, en la que nos muestra los desastres a que pueden conducir los fanatismos. “Ágora” es el nombre de la película, nombre ligado a la ciudad, a la plaza pública de ésta, donde el bullicio es producido por los humanos. “Ágora”, nombre

más urbano y universal que Nilo que menciona un río, elemento natural e incrustado en determinadas tierras. La plaza pública frente al río: lo que tenemos que construir, frente a lo que puede ser una imagen placentera, posiblemente también melancólica, de raíces.

Recoge Amenábar las interpretaciones ilustradas de la quiebra del ágora, del lugar del debate, a favor del autoritarismo en el saber, interpretación debida fundamentalmente a Toland y de éste también el episodio del trapo ensangrentado, al que me referiré más adelante.

Que tal figura haya sido dada a conocer, incluso en el gremio de la filosofía, a través del cine, da cuenta del desdén de los historiadores por las mujeres que a lo largo del tiempo han aportado ideas que hicieron avanzar. En unos casos tenemos el simple olvido y en otros la constitución en mera curiosidad que ameniza los estudios “serios”, esto es, aquellos considerados de interés legítimo de investigación.

Hipatia vivió en la ciudad de Alejandría que había sido fundada por Alejandro Magno, de ahí su nombre, en el siglo IV antes de C. (17 de abril del 331). Alejandro había tenido un sueño en el que se le aparecía Homero recitando unos versos en los que Menelao se refugia en la isla de Faros que se halla cerca de la desembocadura del Nilo.

El sucesor de Alejandro, Tolomeo Soter, decidió hacer de la ciudad el primer centro cultural de todo el mediterráneo. A tal efecto, planificó la construcción de una gran biblioteca y de un museo (edificio dedicado a las musas inspiradoras de la poesía épica, lírica y sagrada, la comedia, el canto y la danza y la astronomía). Tanto una como otro sufrieron diversas destrucciones. La biblioteca fue quemada por los romanos en el siglo I antes C. (año 48) y el museo arrasado en el III después de C. A pesar de toda esta destrucción, en la segunda mitad del siglo IV, Alejandría seguía siendo un centro de referencia para quienes manifestaban interés por la cultura del momento. A finales del IV (391) el emperador romano autoriza la demolición de todo aquello que sea pagano y se destruye el Serapeum, templo que había sido levantado por Tolomeo y que había representado una síntesis entre las creencias griegas y egipcias. El Serapeum estaba cerca del Museo y éste debió ser afectado por la destrucción, pues las crónicas hablan de que todo fue “destruido hasta los cimientos”.

Enseñanzas de Hipatia

Hipatia vive estos últimos años del siglo IV especialmente cruentos en Alejandría. Aunque ella no participa directamente en los conflictos, sin embargo, acaba involucrada en ellos dada su relevancia en el terreno del saber, su magisterio en la ciudad y su influencia en parte de la élite intelectual de Alejandría. Hipatia significa “la más grande” y enseñó filosofía, matemáticas y astronomía a “todo el que quisiera oírla”.

Su formación tuvo una doble procedencia: su padre Teón y la filosofía neoplatónica. Teón había sido el último director del Museo y menciona a su hija como discípula y colaboradora. Ambos hacen los comentarios a la obra del astrónomo Tolomeo.

En el Imperio Romano no era extraño encontrarse con mujeres cultas en las capas altas de la sociedad, pues tanto varones como mujeres tenían un alto grado de alfabetización. Alfabetización que estaba al servicio de la cohesión entre individuos dispersos por un vasto territorio (Mann, 1991, p. 447).

De entre todos los discípulos de Hipatia sólo uno, llamado Sinesio, nos dejó constancia de reconocimiento a la valía intelectual de Hipatia, así como de la admiración que sentía por ella. Sinesio murió dos años antes que Hipatia, y, por ello, no tuvo oportunidad de inmortalizar a su maestra, tal como había hecho Platón con su maestro Sócrates. Sinesio nos la describe como “la auténtica maestra en los misterios de la Filosofía”. Hace esta afirmación a la vuelta de un viaje a Atenas emprendido con la ilusión de recrearse en el pensamiento ateniense. La decepción fue tal que Sinesio se arrepiente del viaje y llega a maldecir hasta al capitán del barco que lo llevó hasta allí. En Atenas, nos dice Sinesio, no queda nada de Filosofía, sólo los mudos edificios que en otro tiempo albergaron a la Filosofía, ahora es “Egipto el que ha acogido y hace germinar la sabiduría de Hipatia” (carta 136).⁴

Este desprecio de Sinesio por la filosofía ateniense ha de verse también a la luz de la rivalidad entre los atenienses y los alejandrinos en cuanto al saber filosófico. Damascio⁵, perteneciente a la escuela de Atenas, cuando compara al filósofo ateniense Isidoro, del que era discípulo y sucesor en la dirección de la Academia, con Hipatia nos dice que “había una gran diferencia entre ambos,

no sólo en lo que diferencia a un hombre de una mujer, sino en lo que distingue a un simple geómetra de un verdadero filósofo”. La “simple geómetra” era Hipatia, “el verdadero filósofo” era Isidoro (Dzielska, 1996, p. 55).

Ahora bien, al margen de que tanto Sinesio como Damascio estuviesen condicionados en su valoración por las respectivas escuelas a las que pertenecían, lo cierto es que la escuela de Atenas había derivado hacia asuntos de magia y artes adivinatorias, mientras que la de Alejandría se mantenía neutral respecto a la religión. Alrededor de Hipatia coexistían cristianos y no cristianos. Sinesio llegó a ser nombrado obispo y escribe una carta a otro discípulo de Hipatia manifestándole sus reparos antes de aceptar el nombramiento; y decide poner dos condiciones para aceptarlo (carta 105): no abandonar a su esposa e hijos, ni tampoco a la filosofía.

La primera debemos entenderla en el contexto de que el celibato para los obispos, aunque estaba recomendado, no llegó a ser obligatorio hasta el año 692. Los sacerdotes y diáconos siguieron compatibilizando matrimonio con sacerdocio. Respecto a la segunda condición, resuelve dedicarse a la filosofía en privado, mientras que en público seguirá al corriente de la mayoría. Adopta Sinesio esta postura de “doble verdad” porque considera que la filosofía y la tolerancia son un asunto de élites, puesto que el filósofo es capaz de admitir de una manera simulada la falsedad, pero el vulgo es incapaz de encarar la verdad. De las opiniones de Sinesio podemos inferir que en el círculo de Hipatia, por lo menos entre sus allegados, no importaban las cuestiones religiosas.

Respecto a la filosofía de Hipatia, también podemos rastrearla de los testimonios de su discípulo. Le escribe una carta a su maestra (154) para consultarle acerca de la publicación de un libro de filosofía, titulado *Dión*. Sinesio le dice que si ella no está de acuerdo con la publicación, el libro no verá nunca la luz. El libro fue publicado, por lo que deducimos que Hipatia estaba de acuerdo con él.

Sinesio expone en esta obra que retórica y filosofía no son incompatibles: se pueden argumentar las verdades de una manera bella y convincente. Por ello, desprecia sólo aquella clase de retórica que pretende agradar a todos en todo momento, porque en este caso el retórico es un esclavo del auditorio, dado que teme tanto al que se distrae como al que está atento. Al que se distrae, por su actitud de desprecio a lo que está diciendo y al que está atento, porque puede captar que el contenido es vacío. Por otro lado, esta clase de retórico tiene que

aparentar, a pesar de su miedo escénico, bienestar, siempre tiene que estar sonriente, cuando en realidad en su interior está sufriendo una verdadera tortura; además, son maestros mediocres, ya que, al querer deslumbrar a los alumnos en todo momento, pierden la oportunidad de mejorar aprendiendo cosas nuevas. Nunca se deleitan escuchando.

Que Hipatia estuviese de acuerdo con Sinesio, nos permite deducir que ella pondría el mismo empeño en enseñar que en aprender. El verdadero filósofo, nos dice Sinesio, no es competitivo, disfruta tanto del progreso de sus alumnos como del contacto con otros buenos maestros, no impide hablar a sus alumnos, sólo les corrige los errores. El alumnado no es mudo, sino que continuamente manifiesta sus opiniones y pide explicaciones.

Ésta debió ser la manera de enseñar de Hipatia. Entre sus contenidos estaban las matemáticas y la astronomía, disciplinas que en la tradición platónica en la que se inscribe Hipatia eran parte de la filosofía. Respecto a los estudios de astronomía tenemos, como hemos dicho antes, el testimonio de su padre quien la menciona como coautora de los comentarios a la obra del astrónomo Tolomeo.

Waithe, autora del libro *A history of women philosophers* (Waithe, 1986, pp. 188-189), da cuenta de que los comentarios de Hipatia al libro de Tolomeo tuvieron que influir en la Revolución Científica a través de la figura de Copérnico, porque el único ejemplar de este libro estaba en Florencia en la biblioteca de los Medici y Copérnico, cuando investigaba en cuestiones de astronomía, estuvo en Florencia profundizando en los textos de los astrónomos antiguos. Es imposible, concluye Waithe, que no haya investigado en la mayor biblioteca de Florencia del Renacimiento que era la de los Médici. Según Whaite, Hipatia se dio cuenta de que los comentarios de su padre a Tolomeo conducían a conclusiones conceptuales, metodológicas y matemáticas de las que los antiguos astrónomos, incluido Tolomeo, no se habían dado cuenta. A partir de estas conclusiones Hipatia volvió a calcular los fenómenos celestiales descritos y el resultado de tales cálculos habrían sido las *Tablas Astronómicas*.

Sexualidad

La sabiduría no exigía sólo un esfuerzo intelectual, sino un modo de vida. Modo de vida que consistía en vivir de acuerdo y en armonía con uno mismo sin permitir que pasiones ni goces corporales nos enturbiasen. En este sentido, algunos autores han insistido en la belleza y castidad de Hipatia. Su virginidad se conectaría con el tipo de mujer cristiana emergente, asesinada, por otra parte, por los cristianos. Damascio,⁶ al que nos hemos referido antes, nos dice de ella que:

Acostumbraba a ponerse su manto de filósofa y pasear por medio de la ciudad interpretando públicamente a Platón y a Aristóteles, y las obras de algunos otros filósofos para quienes deseaban escucharla. Además de su habilidad en la enseñanza, destacaba en el pináculo de la virtud. Era justa y casta y permaneció siempre virgen. Era tan bella y bien constituida que uno de sus discípulos se enamoró de ella y al ser incapaz de controlarse a sí mismo, le mostró un signo de su encantamiento. Hipatia, intentó, sin conseguirlo, calmarle mediante la música. En realidad ella cogió unos paños que había manchado con la menstruación y dijo “esto es lo que tú amas, joven, y esto no es bello”. Él se sintió tan avergonzado y asustado ante la horrible visión que experimentó un cambio en su corazón y se convirtió rápidamente en un hombre mejor. Así era Hipatia, tanto inteligente y elocuente en sus discursos como cortés en sus actuaciones. La ciudad entera la quería sin lugar a dudas y le tenía gran veneración, pero los gobernantes de la ciudad la envidiaron desde el principio, algo que frecuentemente ocurría en Atenas también. Pues si la filosofía había perecido, sin embargo, su nombre aún parecía venerable y magnífico a los hombres que ejercían de líderes en el Estado.

Esta anécdota referida al rechazo del pretendiente, más que su actitud hacia la sexualidad, en principio, nos muestra su rechazo de este individuo. Que haya rechazado a uno, no quiere decir que rechazase a todos.

Pero ha sido suficiente para hacer deducciones acerca de su sexualidad y posicionarse en torno al temperamento de Hipatia. Dos pensadores del siglo XVIII, Toland y Lewis (Waithe, 1987, pp. 71-172) tomaron actitudes opuestas. El primero ve en el comportamiento de Hipatia una expresión de la armonía requerida en una filósofa. El segundo ve un atrevimiento propio de una prostituta veneciana.

Toland nos dice lo siguiente:

Uno de sus discípulos se enamoró de ella, ella pretendió curarle de su pasión mediante los preceptos de la filosofía [...] El enamorado insistía con vehemencia [...] hasta que ella se puso indisputada: ella cogió un paño del que había hecho uso en esa ocasión y tirandoselo a la cara dijo: “Esto es lo que tu amas, joven tonto, y no algo que es bello”, porque la filosofía platónica mantiene que la bondad, la sabiduría, la virtud y otras cosas semejantes son deseables por sí mismas debido a su intrínseco valor. No así la mayor proporción y perfección de un cuerpo que no son más que débiles semejanzas de las divinas. Esta es la noción adecuada de amor platónico. De todas formas, el comportamiento de Hipatia podría ruborizar a un estudiante de Filosofía de Alejandría, pero también curarle completamente.

Por el contrario, Lewis no ve nada bueno en estos modales de Hipatia. Sólo es prueba del atrevimiento y carácter poco templado de Hipatia. Nos dice de ella que:

Tenía un modo muy atrevido de dirigirse a la gente, se descaraba y no le preocupaba estar en una reunión con varones [...] pues ella era apreciada por todos por su inigualable modestia [...] Suda es cautivado por esa modestia y como muestras nos habla de un apuesto joven⁷ que asistía a su escuela y tenía una opinión platónica de su virtud, la cortejaba para hacerla su concubina, pero ella o porque no le gustaba o porque estaba comprometida con Orestes, el gobernador de la ciudad, (a quien ella visitaba en su casa frecuentemente) no admitió su declaración. El enamorado aún pensó que su amor era posible y continuó importunando, pero ella, dama honorable, permaneció inflexible y, sin siquiera intentar razonar con él, como hubiese hecho Platón, hizo uso de una estratagema para poner fin al cortejo que yo creo que la más vulgar prostituta veneciana se ruborizaría: es un argumento tan vulgar y una aseveración tan obscena y odiosa que no mancharé mi papel ni ofenderé al lector con la traducción.

Autoras actuales como Dzielska⁸ y Beretta⁹ están de acuerdo en interpretar este gesto como expresión de la moral platónica en lo que al control de las pasiones se refiere. Beretta, perteneciente al grupo de mujeres de la Librería de Milán, ve en el episodio del paño manchado con sangre menstrual, además del gesto platónico, una expresión de la autoridad femenina. Hipatia, según esta autora, partiendo de sí, de su cuerpo, de su sangre menstrual en este caso, se había impuesto sobre el alumno y le había enseñado cómo tenía que comportarse. Desde una posición menos *interpretativa* podríamos entender que Hipatia simplemente no tenía interés en relaciones amoratorias con el citado alumno.

Muerte

Hipatia fue asesinada en el 415. Se especula cuántos años podría tener. Unos testimonios hablan de ella como una mujer mayor (60 o 65 años). Éstos se basan en que Sinesio tenía 20 años en el 90 cuando entra en la escuela de Hipatia. La admiración del alumno por su maestra lleva a pensar que Hipatia tendría al menos el doble de su edad, unos 40 años.

Sin embargo, Kingsley cree que tenía sólo 25 años a su muerte. Esto es más que improbable, pues, si fuese cierto, no tendría ni un año en el 90 cuando Sinesio habla de ella como su maestra.

En su muerte no faltó ningún detalle escabroso: la desnudaron, descuartizaron, arrastraron por la calle y quemaron lo que quedaba en una plaza.

Disponemos de tres relatos sobre su muerte que coinciden en la crueldad del asesinato: el de Damascio, el del obispo de Nikiu y el Sócrates escolástico.

Damascio nos refiere que:

Fue despedazada por los alejandrinos y su cuerpo fue ultrajado y dispersado por toda la ciudad [...] Una multitud de hombres mercenarios y feroces que no temían castigo divino, ni venganza humana mataron a la filósofa, y así cometieron un monstruoso y atroz acto contra la patria.

El Obispo de Nikiu, ciudad cercana a Alejandría, a pesar de no parecerle nada mal el asesinato de Hipatia nos dice que:

Una multitud de creyentes en Dios apareció bajo la dirección del magistrado Pedro —ahora este Pedro es un perfecto creyente en Cristo Jesús— y buscaron a la mujer pagana que había entretenido a la gente de la ciudad y al prefecto con sus encantamientos. Cuando supieron donde estaba la buscaron y la encontraron en una silla y bajándola de ella, la arrastraron hasta la iglesia de Cesarion [...] le rasgaron las vestiduras y la arrastraron por la calle hasta que murió. Luego la llevaron ala plaza de Cinarion y quemaron su cuerpo.¹⁰

Por último, Sócrates escolástico¹¹ manifiesta que:

Cayó víctima de la envidia política que dominaba en aquellos tiempos. Dado que se había entrevistado con Orestes, fue acusada calumniosamente entre los cristianos de que esto es lo que impedía que Orestes se reconciliase con el Obispo.

Algunos de ellos cuyo cabecilla era un magistrado llamado Pedro corrieron a toda prisa impulsados por un ardor salvaje y fanático, la asaltaron cuando volvía a su casa, la arrancaron de su carro y la llevaron a la iglesia de Cesarion, donde la desnudaron completamente y la mataron con escombros de tejas. Después de descuartizar su cuerpo, llevaron los trozos a la plaza de Cinarion y allí los quemaron.¹²

¿Qué había hecho Hipatia para acabar de ese modo: apresada, desnudada, descuartizada para al fin ser quemada? Hipatia era una de las referencias dentro del complejo entramado de conflictos entre poder religioso y poder político, y entre judíos y cristianos. Las figuras centrales de esta oposición eran Orestes, el prefecto de Alejandría, y Cirilo, obispo que figura en el santoral cristiano. Orestes era también cristiano, luego, hay que buscar otras causas para explicar la muerte de Hipatia que la mera confrontación entre cristianismo y paganismo. Además, como ya dije anteriormente, entre los discípulos de Hipatia había tanto cristianos como paganos con diversos grados de compromiso. Tampoco todos los cristianos apoyaban a Cirilo en su animadversión hacia la filósofa, sino que éste se valió de la fuerza de un grupo de cristianos, los parabolanos, para llevar a cabo el asesinato de Hipatia.

Los parabolanos estaban dedicados a la ayuda a discapacitados, enfermos y mendigos y constituían el primer núcleo de apoyo a Cirilo. En una ocasión en la que Orestes iba por las calles de Alejandría un parabolano (Amonio) le dio con una piedra en la cabeza. Fue capturado y torturado hasta morir. Cirilo le rindió un homenaje póstumo.

A raíz de la oficialidad del cristianismo en el Imperio Romano, el episcopado de Alejandría es el más importante dentro del Imperio. El obispo de Alejandría (Teófilo) es autorizado por el emperador Teodosio (379-395) para demoler los templos paganos. Teófilo la emprende con el Serapeum dedicado a Serapis y emblema del helenismo en Alejandría. Entre quienes pretendieron impedir tal destrucción estaba un discípulo de Hipatia llamado Olimpo. La mayoría de quienes allí estaban eran parbolanos que después asesinaron a Hipatia.

Ante los acontecimientos de demolición de templos paganos para sustituirlos por Iglesias, Hipatia permaneció al margen, a pesar de que algunos de sus discípulos tuvieron que abandonar Alejandría. Los problemas de Hipatia empezaron con Cirilo, el sucesor de Teófilo. La elección de Cirilo fue disputa-

da con Timoteo quien estaba apoyado por el poder imperial. Cirilo amenaza con expulsión a los judíos que tenían conflictos con los cristianos. A tal amenaza, los judíos responden atacando una iglesia (la de san Alejandro) y matan a algunos cristianos. Cirilo pide ayuda a Orestes, el prefecto, quien lejos de dársela busca apoyo entre los judíos, gente influyente, pertenecientes muchos de ellos a la aristocracia y a la administración. En esta circunstancia Hipatia tomó partido por Orestes.

El asesinato de Hipatia consolidó la posición de Cirilo. Probablemente Orestes fue cesado y la ciudad recobró la calma. Los asesinos de Hipatia no fueron castigados, pero el sucesor de Orestes, Monaxio, limitó sus movimientos: no aparecer en los tribunales, redujo su número de 800 a 500, siendo el prefecto el encargado de admitir nuevos miembros y no el obispo. De todas formas, dos años después ya pudieron ser escogidos por el Obispo.

Algunos autores, como Rist, consideran que a los conflictos entre diferentes credos religiosos y de clase, hay que añadir como causa de la muerte de Hipatia su extraño modo de vida, ya que se colocaba el manto propio de los cínicos, el tribón, y no tenía la protección de ningún hombre cercano, pues su padre había muerto en los primeros años del siglo V. Para Rist, el detonante de la furia desatada contra ella fue su atrevido modo de vida. Podemos decir que derivadas de su modo de vida eran sus relaciones con algunos personajes de la ciudad odiados por los cristianos, y que la combinación de ambos activó el odio contra ella. Además, el hecho de que enseñaba públicamente, *demosía*, según algunos autores, a individuos que la escuchaban a la puerta de su casa, no debía de ser del agrado de determinados cristianos que veían como crecía la popularidad de alguien no situada de su lado, aunque sus enseñanzas fuesen neutrales respecto a la religión.

Discípulos

Entre sus discípulos cabe destacar el ya citado anteriormente: Sinesio. Éste entró en contacto con Hipatia hacia el año 390 cuando él tenía unos 20 años. Mantuvo hacia ella una admiración hasta su muerte que ocurrió dos años antes que la de Hipatia, a la edad de 43 años. A su maestra dirige siete cartas y la menciona en otras cuatro. Las cartas tienen contenidos variados: desde

consultas sobre la publicación de libros escritos por él, hasta solicitudes de aparatos técnicos como un hidroscoPIO, pasando por confidencias acerca de penosas situaciones personales y políticas.

Ejemplo de lo que podríamos llamar “cartas lamento” son las dos que siguen.
Carta a Hipatia (10)

A ti, querida señora, saludo cariñosamente y por medio de ti a mis queridísimos compañeros. Hace tiempo que os había reprochado esta situación de que yo no merezca que me escribáis unas letras, pero ahora sé que todos vosotros habéis apartado de mi vuestra mirada, no por haber cometido yo ninguna falta, sino por sufrir tantos infortunios como es capaz de sufrir un hombre. Sin embargo, si pudiera leer vuestras cartas y enterarme de que vida lleváis (sin duda estáis mejor y disfrutáis de una suerte favorable), lo pasaría mal sólo a medias, ya que en vosotros cifraría yo mi dicha. Pero lo que es ahora, esto de no recibir cartas vuestras es uno de los pesares que me atenazan. He perdido a mis hijos y a mis amigos y [...] lo que es más importante, tu alma divinísima, lo único que yo esperaba que se me mantuviera firme para superar los “varapalos” y los embates del destino.

En otra carta (16) Sinesio está en una situación física y anímica extrema:

Postrado en la cama dicto esta carta [...] madre, hermana, maestra, benefactora mía en todo [...] La debilidad de mi cuerpo está unida a una causa anímica. Poco a poco me va consumiendo el recuerdo de mis niños que se han ido. Sinesio debería haber vivido sólo mientras que no hubiera tenido que experimentar los males de la existencia. Quisiera o dejar de vivir o dejar de pensar en la tumba de mis hijos [...] Si algo tú [Hipatia] te preocupas de mis cosas haces bien y si no te preocupas tampoco me preocupo yo.

Hipatia como símbolo del feminismo

La figura de Hipatia es reivindicada a partir de la Ilustración como representación de la racionalidad y de la tolerancia que a veces sucumben a la sinrazón y al fanatismo.

La autora inglesa Dora Black¹³ reivindica a Hipatia como expresión del feminismo. El libro, titulado *Hipatia*, fue escrito en 1925 y traducido al español cinco años más tarde, con un prólogo de Irene Falcón. El nombre de

Hipatia sólo aparece dos veces: en el título y en un brevísimo prefacio que hace Dora Black para justificarlo. Dice Black:

Hipatia fue una profesora universitaria denunciada por los dignatarios de la iglesia y destrozada por los cristianos. Tal será la suerte de este libro. Por ello lleva su nombre. Yo creo cuanto he escrito aquí y no cambiaré mis ideas ni me retractaré de ellas por semejantes denuncias episcopales.

Irene Falcón manifiesta en el prólogo que a pesar de ser un libro destinado a mujeres no es un libro blanco. Llama “libro blanco” a aquél que da igual que tenga algo escrito o que esté en blanco, pues no aporta nada a quien lo lee. Tanto el prólogo como el libro mismo están escritos en un lenguaje muy directo y militante. Irene Falcón sostiene que los varones hasta la fecha se ocuparon principalmente de mantener a las mujeres en la ignorancia: los padres, porque son temerosos de los experimentos a los que sus hijas pueden someter las propias vidas si les fomentan un espíritu curioso y aperturista; los maridos, porque temen verse ridiculizados; y los novios porque encuentran más romántico dirigirse a su novia llamándola “blanca paloma” que diciéndole “erudita como una enciclopedia”.

Dora Black divide la obra en cinco capítulos. Tres ideas eje aparecen allí: no separación entre cuerpo y espíritu, y reivindicación del goce corporal; aplicación de los conocimientos científicos para la mejora de la sexualidad, maternidad, higiene, planificación de los nacimientos, etcétera; y que los varones comprendan la racionalidad del feminismo.

Los sucesivos capítulos están encabezados con nombres de personajes griegos, bien reales o literarios. Así, el capítulo primero se titula “Jasón y Medea” y habla de la “guerra de los sexos”, entendiendo con ello la lucha por el sufragio que sólo fue concedido después de otra guerra más cruel (en 1918 se concedió en Inglaterra). También nos llama la atención sobre las facilidades de publicación que se encuentran cuando se quiere decir algo abusivo de las mujeres. El segundo, “Artemisa”, donde critica el cristianismo, especialmente el de san Pablo por la ignorancia a la que condena a las mujeres, sobremanera en asuntos sexuales. Aboga aquí y en otras partes del libro por no separar el cuerpo del espíritu y reivindica los placeres sexuales. En el tercero, “Aspasia”, aprovecha para mostrarse contraria a que las mujeres tengan que elegir entre

profesión y amor. Esto, según Dora Black, no es feminismo, sino cristianismo medieval. El cuarto, titulado “Hécuba”, aconseja los anticonceptivos para espaciar los nacimientos. Carga contra Cherterton para quien el acto sexual sin embarazos ni partos es como tocar trompetas e izar banderas sin entrar en combate. Particularmente ofensivas le parecen estas palabras, sobremanera en un varón, porque los varones, entonces, hasta la fecha sólo se dedicaron a tocar trompetas e izar banderas sin tomar parte en la batalla. Las mujeres deben recibir educación sexual en la escuela, porque los asuntos relativos al sexo hay que aprenderlos, pues nadie nace sabiéndolos. Los conocimientos científicos deben aplicarse también a la maternidad. Aquellos apologetas del parto natural, del parto sin asistencia, nos dice Dora Black, deberían comer plantas silvestres en vez de lechugas, pues las lechugas en cuanto cultivadas son artificiales. El quinto y último, “Jasón y Admetus”, insta a los varones a reconciliarse con el feminismo. No podemos vivir separados, dice Black, pues si las mujeres quisiéramos reproducirnos sin varones tendríamos exclusivamente varones, como ocurre en los erizos de mar.

Hace una tipología de varones

- El escribiente: aquel a quien las mujeres le distraen de sus concentraciones intelectuales. Su idea de separación entre cuerpo y espíritu hace que la mujer sea una carga, la molestan los niños, porque interrumpen su pensamiento.

- El militar goza matando y tiene el convencimiento de que las mujeres se dividen en buenas y malas. “Aunque el deporte y los clásicos le hayan revelado la belleza del paganismo y del cuerpo desnudo, el Gentleman es todavía muy rancio en su aproximación al sexo. Es bueno para con sus hijos, siempre que éstos no sean excéntricos y protege a su mujer. Nunca la lleva al éxtasis. Ella le teme y, probablemente, le engaña”. (pp. 176-177).

- El cristiano que impone serias restricciones a la sexualidad, lo mismo que el escribiente.

- El bolchevique que habla de que se debe amar, pero no importa a quién. Equipara el amor a una mera necesidad física, cuando según Dora Black, el amor sexual es algo más que una necesidad física.

Termina la obra pidiendo a los varones de que ni ataquen ni teman a las feministas y a las feministas que sigan defendiendo sus ideas para superar el dualismo cuerpo/mente, mujer/varón: “El dualismo es un tontería. Hay que

lanzarse a la fuente de la vida y a la audacia de las aguas no conquistadas: así se podrá transformar el mundo y poblarlo de dioses que no conozcan los odios ni las mezquindades de los hombres”.

Como hemos tenido ocasión de ver, la figura de Hipatia atraviesa subterráneamente la Historia constituyéndose en símbolo de la racionalidad, a la vez que se olvidaron sus contribuciones específicas al desarrollo de las matemáticas, la filosofía y la astronomía, y, dentro de esta última, la importancia que tuvieron sus aportaciones en la llamada Revolución Científica que nos ofreció una nueva manera de mirar el cosmos y, por ende, de estar en él.

Bibliografía

- A.A.V.V. *Autoridad científica, autoridad femenina*, Laura Traval Svaluto-Ferro (trad.), Madrid, 1998.
- ALIC, Margaret, *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta finales del siglo XIX*, traducción Flora Botton-Burlá, Madrid, 1991.
- ALTANER, Berthold, *Patrología*, Madrid, 1962.
- AMORÓS, Cèlia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, 1997.
- BERETTA, Gemma, *Ipazia d' Alessandria*, Roma, 1993.
- BIRULÉS, Fina (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Madrid, 1992.
- CAMERON, Alan, *Isidore of Miletus and Hypatia On the Editing of Mathematical Texts*, “Greek Rome and Byzantine Studies”, 31/1, 1990, pp. 103-127.
- COULOUBARITSIS, Lambros, *Histoire de la Philosophie ancienne et medievale. Figures illustres*, Paris, 1998.
- DEAKIN, Michael A. B. *Hypatia and Her Mathematics*, “The American Mathematical Monthly”, March, 1994, pp. 234-243.
- DZIELSKA, Maria, *Hypatia of Alexandria*, F. Lyra, Massachusetts (trad.), 1996.
- EL-ABBADI, Mustafá, *La Antigua Biblioteca de Alejandría. Vida y destino*, Madrid, 1994.
- ÉVRARD, Étienne, *À quel titre Hypatia enseigne-t-elle la Philosophie?*, “Revue des Études Gregues”, XC, 1997, pp. 69-74.
- GARCÍA Gual, Carlos, *El asesinato de Hipatia. Una interpretación feminista y una ficción romántica*, “Claves de Razón Práctica”, 41, 1994, pp. 61-64.
- GONZÁLEZ Suárez, Amalia, *La feminización de la retórica: el caso del Menéxeno*, “La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón”, Madrid, 1999, pp. 27-72.
- — —. *Aspasia*, Madrid, 1997.

- KINGSLEY, Charles, *Hypatia or new foes with an old face*, Leipzig, 1857.
- LIEBESCHUETZ, J.H.W. *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, New York, 1998.
- LOPEZ McAlister, Linda, *Hypatia's Daughters. Fifteen Hundred Years of Women Philosophers*, Indianapolis, 1996.
- MANN, Michael, *Las fuentes del poder social*, I, Fernando Santos Fontela (trad.), Madrid, 1991.
- MAINER; Franz George, *Las transformaciones en el mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*, Pedro Viadero (trad.), Madrid, 1972.
- MARTINO, Giulio de y Bruzzese, Marina, *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Mónica Poole (trad.), Madrid, 1996.
- MOLINARO, Ursule, *A Christian Martyr in Reverse. Hypatia: 370-415 A.D.*, "Hypatia's Daughters. Fifteen Hundred Years of Women Philosophers", Linda Lopez McAlister (ed.), Indianapolis, 1-3, 1996.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *De paganos, judíos y cristianos*, Stella Manstrangelo (trad.), México, 1996.
- MOMIGLIANO, Arnaldo y otros, *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, Marta Hernández Iñiguez (trad.), Madrid, 1989.
- MORRIS Cochrane, Charles (1949): *Cristiandad y cultura clásica*, José Carner (trad.), México.
- MUÑOZ Paez, A. *Algunas contribuciones de la mujer a las ciencias experimentales*, "Enseñanza de las ciencias", 14 (2), 1996, pp. 233-237.
- NIETUPSKI, Nancy, *Hypatia of Alexandria: Mathematician, Astronomer and Philosopher*, "Alexandria 2", David Fideler (ed.), Michigan, 1993, pp. 45-53.
- NOMDEDEU Moreno, Xaro, *Mujeres manzanas y matemáticas entretejidas. La matemática en sus personajes*, Madrid, 2000.
- POSADA Kubissa, Luisa, *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*, Madrid, 1998.
- PENELLA, R. J. *When Was Hypatia Born?*, "Historia", XXXIII/1, 1984, pp. 126-128.
- PLATÓN, *Diálogos*, vol. III, *Fedón, Banquete, Fedro*, C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo (trads.), Madrid, ed. 1986.
- REALE y Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*, 1988.
- RIST, J.M. *Hypatia*, "Phoenix", 19, 1965, pp. 214-219.
- RUSSELL, Bertand, *Historia de la Filosofía Occidental. I La Filosofía Antigua. La Filosofía Católica*, Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta (trads.), Madrid, ed. 1984.
- RUSSELL, Dora, *Hypatia. Ensayo sobre el feminismo*, Irene Falcón (trad.), Madrid, ed. 1930.
- VALCÁRCEL, Amelia: *Rebeldes. Hacia la paridad*, Barcelona, 2000.
- WAITHE, Mary Ellen, *Hypatia of Alexandria*, "A History of Women Philosophers", 1/ 600 BC-500 AD, Dordrecht., 1987, pp. 169-195.
- WAITHE, Mary Ellen, *Finding Bits and Pieces of Hypatia*, "Hypatia's Daughters. Fifteen Hundred Years of Women Philosophers" Linda Lopez McAlister (ed.), Indianapolis, 4-15, 1996.

Fuentes

- FITZGERALD, Augustine, *Letters of Synesius od Cyrene*, London, 1926.
SINESIO de Cirene, *Himnos, Tratados*, F. A. García Romero (trad.), Madrid, 1993.
——. *Cartas*, F.A. García Romero (trad.), Madrid, 1995

Notas

- ¹ Ediciones Salamandra, Barcelona, 2001.
² Ver *La recuperación de una voz marginada: Dora Safik, feminista egipcia*, Huerga Fierro Editores, Madrid, 2010.
³ Ver “Cleopatra, reina de Egipto” de Rosa María Cid, en *Mujeres hablando de mujeres. La otra Historia*, Tertulia Feminista “Les Comadres”, Gijón, 2003.
⁴ Sinesio de Cirene, *Cartas*, F.A. García Romero (trad.), Madrid, 1995.
⁵ Vivió entre el 480 y el 550 y llegó a dirigir la Academia platónica en torno al 520, cargo que ocupó hasta el 529, año el que la Academia fue cerrada por el emperador cristiano Justiniano. Fue autor de *Vida de Isidoro*.
⁶ Alexandria, Michigan, Phanes Press, 1993, pp. 57-58.
⁷ En este caso el guapo es él.
⁸ 1996, Hypatia of Alexandria, F. Lyra (trad.), Massachusetts.
⁹ 1993, Ipazia d’ Alessandria, Roma.
¹⁰ Alexandria, obra citada.
¹¹ Vivió en Constantinopla entre el 380 y el 480 y fue autor de Historia Eclesiástica.
¹² *Ibidem*.
¹³ Más conocida por Dora Russell por haber estado casada con el filósofo Russell entre 1921 y 1935, con quien fundó una escuela de niñas donde se impartía una educación progresista.

Fecha de recepción del artículo: 12 de mayo de 2010
Fecha de remisión a dictamen: 23 de mayo de 2010
Fecha de recepción del dictamen: 7 de junio de 2010

EL CAMINO CRÍTICO PREVIO A LA *CRÍTICA* *DE LA RAZÓN PURA*¹

Luisa Posada Kubissa
Universidad Complutense de Madrid

1. Nuevos supuestos (pre-) críticos

Parte de la hermenéutica contemporánea sobre Kant y, en particular, la que se ha dedicado a interpretar el uso teórico de la razón en su filosofía, viene reivindicando hace tiempo el período anterior a la *Crítica de la razón pura* de 1781, como período cronológicamente pre-crítico, pero que por su contenido formaría parte plenamente de la filosofía considerada crítica. Sin embargo, la mayoría de las divulgaciones al uso, y muchas de las obras especializadas, se resisten a incorporar este período, cuando hablan de la ruptura de Kant con la metafísica dogmática alemana. Hay que subrayar, en cualquier caso, que el definitivo alejamiento de la *Crítica de la razón pura* de las posiciones dogmáticas se fragua, de hecho, con bastante anterioridad a esta obra.

Como es sabido, Kant se forma, y hereda por tanto, el sistema leibniziano-wolffiano. Y su filosofía puede interpretarse como una denodada lucha contra el mismo, con el que finalmente romperá de manera sistemática en la famosa *Crítica*. Pero, en el camino hacia esa ruptura —que también puede leerse como el camino hacia una sistematización alternativa— es donde nos encontramos con el Kant llamado pre-crítico. Partiendo del uso teórico de la razón en Kant, entraremos a algunos escritos decisivos que se sitúan en el periodo de 1763 a 1770 y en los que se van tomando posiciones decisivas en la reorientación kantiana del conocimiento. En concreto, estos escritos a los que me refiero son los siguientes: *Beweisgrund* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration*

des Daseins Gottes)² o *El único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios*, de 1763; *Versuch (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen)*³ o *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la sabiduría del mundo*, también de 1763; *Untersuchung (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral)*⁴ o *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral*, de 1764; y los más conocidos *Träume (Träume eines Geistesehers erläutert durch Träume der Metaphysik)*⁵ o *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, ya de 1766.⁶

Todos estos escritos, junto con otros del período llamado pre-crítico de Kant, suponen momentos centrales para comprender la progresiva ruptura de la filosofía kantiana con la metafísica alemana, por un lado; y, por otro, para hacerse cargo de la nueva concepción del conocimiento que el filósofo está desarrollando.

Del primer escrito mencionado, el *Beweisgrund*, nos interesará en particular cómo Kant argumenta que, partiendo de que la posibilidad lógica y la realidad empírica son ámbitos diversos e irreductibles, hay que admitir que la esencia predicada como posible lógicamente de un ser nada tiene que ver con la existencia real del mismo. Puede decirse que en este opúsculo precrítico vienen así a resquebrajarse las concepciones centrales de una metafísica que, como la leibniziano-wolffiana, basa sus principios y sus demostraciones teológicas justamente en lo que Kant está ya criticando en 1763.

Pero este argumento del *Beweisgrund* no se puede comprender, si no se atiende a la reorientación del conocimiento de la existencia que Kant acomete en otro de los escritos mencionados, concretamente en el *Versuch*, que también aparece el 1763.

En este *Versuch* Kant reorienta el tema de la existencia: la existencia no puede ser considerada, para este escrito, como una predicación lógica, al modo como la había entendido la filosofía alemana anterior. Para Kant ahora, como él mismo nos dice, la existencia es “la posición absoluta de la cosa”. Por tanto, no podrá ser fundamentada en el orden lógico, es decir: en el orden de predicación que se hace de un sujeto, sino que ha de buscarse un fundamento nuevo para la misma, lo que llama Kant un “fundamento real” de la existencia. En un claro alegato en contra de las posiciones de la metafísica anterior, Kant entra en este *Versuch* a considerar la existencia como tema sustantivo,

que ha de ser revisado fuera de las coordenadas del tratamiento puramente lógico-formal, al que el racionalismo lo ha constreñido.

Así, pues, para Kant, la fundamentación lógica en el puro ámbito del pensar, es insuficiente para dar cuenta de sucesos reales; hay que hablar aquí de “Realgrund” (del fundamento real), y no de fundamento lógico (“logischer Grund”), lo cual exige salir de la mera fundamentación lógica. Y este fundamento real explica que “en cualquier transformación del mundo natural”⁷, dicha transformación consiste en poner algo positivo que no era dado o en suprimir aquello que estaba ya ahí. Tal distinción entre fundamento lógico y fundamento real es una llamada de atención, sobre todo, hacia la experiencia como verdadera piedra de toque de la nueva orientación del conocimiento en Kant, y que el dogmatismo no consideraba a la hora de abordar el tema de la existencia.

Lejos, pues, ya de la metafísica dogmática que mantenía la existencia como predicado y resolvía así su fundamentación reduciendo el orden real al lógico, por la simple indistinción entre ambos, Kant ha descubierto en los textos señalados al menos tres cosas de significativa trascendencia: *posibilidad* y *realidad* son ámbitos totalmente irreductibles, siendo pues totalmente distinta la esencia de un ser y su existencia; además, el *ser* o *existir* no es un predicado sino una posición absoluta —la posición absoluta; y, por fin, la *relación causal* tampoco podrá ya ser fundamentada según principios meramente lógicos. Con este bagaje, por fuerza habrá que replantearse el modo de proceder pertinente en el saber metafísico.

Poco después, en la *Untersuchung* de un año más tarde, Kant entra a delimitar la frontera entre el método formal propio de la matemática, y aquél que fuera apropiado para la metafísica. Sin decirnos cuál pudiera ser este último, Kant abunda en este escrito en que se debe abandonar toda pretensión de un fundamento puramente formal para las cuestiones existenciales.

Ya en la introducción a esta investigación, Kant declara explícitamente sus propósitos: en primer lugar, plantear si se puede lograr para los terrenos que abarca este escrito —la teología natural y la moral— lo mismo que ha logrado el método de Newton para las ciencias de la naturaleza; en segundo lugar, se propone no remitirse ya a aquellas doctrinas filosóficas cuya insuficiencia ha quedado para él probada; y, en tercer lugar, no dejarse guiar ciegamente por definiciones que resultan engañosas.

Sin duda en este escrito se justifica la apreciación de que la preocupación por el método de la metafísica es “el gran y continuo problema de Kant y, por tanto, que el periodo precrítico no será, desde este motivo fundamental kantiano, sino una continua búsqueda de ese método adecuado”.⁸ Y cabe resaltar que la legítima preocupación kantiana es fundamental, puesto que el método de la metafísica es tanto como su propia posibilidad. Si atendemos al desarrollo intelectual kantiano, tendríamos en esta *Investigación* el momento inmediato que, junto con los *Sueños*, precede a la *gran luz* que impulsará el periodo crítico (dando paso asimismo a la redacción de la *Dissertatio*), tal y como afirma Schmucker en un breve artículo sobre Kant.⁹

En la *Untersuchung* Kant apunta que la matemática, en sus conclusiones, afirmaciones y consecuencias, considera lo general bajo el signo de lo concreto, en tanto que la sabiduría (filosófica) lo hace desde el signo de lo abstracto.¹⁰ El párrafo siguiente amplía la cuestión, afirmando que, mientras que en la matemática hay pocas cuestiones irresolubles, en la filosofía estos casos son innumerables.¹¹ Y, por fin, en el cuarto y último párrafo de la primera consideración de la *Investigación*, se apunta otra distinción radical entre ambos campos: el objeto de la matemática es simple y sencillo, en tanto que el de la filosofía es, además de difícil, complejo.¹² Por tanto, la distinción del método que fuera apropiado para el conocimiento filosófico-metafísico del método propio del conocimiento matemático-deductivo abre ya una brecha crítica con la concepción propiamente dogmática del conocimiento, por la que esta investigación se separa tajantemente de toda la tradición racionalista, que ha visto en la matemática el modelo de conocimiento por excelencia. Ya en el *Beweisgrund*, Kant había advertido contra “la manía [...] de imitar sobre el terreno resbaladizo de la metafísica el proceder sobre terreno firme del matemático”.¹³

Hay que advertir, sin embargo, que en esta investigación Kant propone asemejar el método de conocimiento filosófico al método de la física newtoniana. Y en este sentido sostiene que “el verdadero método de la filosofía es en lo fundamental idéntico al que introdujo Newton en las ciencias físicas”. Porque si, para el caso de la física, cabe referirse a la “experiencia externa”, en el de la filosofía podemos apelar a lo que llama la “experiencia interna cierta”.¹⁴ Dice Kant en concreto en este sentido: “El verdadero método de la metafísica es en lo fundamental idéntico al que introdujo Newton en las ciencias físicas, y que

fue de tan útiles consecuencias. Se deben buscar, con la necesaria ayuda de la geometría y por medio de las experiencias ciertas, las reglas según las cuales se dan determinados fenómenos de la naturaleza. [...] Se debe buscar [en la metafísica] por medio de una experiencia interna cierta, estos es, por medio de una conciencia inmediatamente evidente, aquellas características que con toda seguridad subyacen en el concepto de una naturaleza general cualquiera, y aun cuando no conozcáis la esencia total de la cosa, podéis servirlos con seguridad de aquellas para extraer mucho de ésta”.¹⁵ Como ha señalado Vleeschauwer,¹⁶ la “experiencia interna” a la que Kant aquí se refiere para la filosofía no presenta mayor concreción y queda, por tanto, confusa. Además, como lo dice Navarro Cordón tampoco parece quedar claro si “los términos analítico y sintético”, que Kant maneja en esta obra, se refieren “a los juicios o a los métodos”, ya que para cada caso “tienen una significación totalmente diferente”.¹⁷

Aun con estas precisiones, lo cierto es que Kant concluye con una doble aseveración sobre el objeto que persigue esta investigación: “1. Los primeros principios (o fundamentos) de la doctrina teológica natural son susceptibles de la mayor evidencia filosófica”; y “2. Los primeros principios de la moral no son todavía, por su condición actual, susceptibles de la evidencia necesaria”.¹⁸ Así, pues, la teología natural resulta ser en esta *Investigación* un conocimiento positivo —cosa que ha de variar sustancialmente en el Kant de la *Crítica de la razón pura*. Y en cuanto a la moral, la cuestión que queda abierta será la de encontrar en el futuro un fundamento de evidencia para la misma, cuestión que para la *Untersuchung* es tan relevante que ha llevado a algunos estudiosos del Kant pre-crítico a subrayar cómo las preocupaciones práctico-morales están ya presentes en este escrito en una dirección que cabe vincular directamente con las elaboraciones del periodo netamente crítico. En esta línea, en la que no abundaremos aquí por exceder de nuestros intereses, está por ejemplo el estudio de Villacañas Berlanga sobre *La formación de la razón pura*,¹⁹ que sostiene incluso la imposibilidad de comprender la *Crítica de la razón práctica* sin haber pasado antes por este escrito anterior.

Pero si hasta aquí no quedaran claros los pasos decisivos que Kant ha dado hacia las posiciones críticas de su filosofía, en 1766 va a definir la metafísica

como un “saber de los límites de la razón humana”.²⁰ Lo dice en sus *Träume* (o *Sueños de un visionario...*). En esta obra Kant equipara los sueños efectivamente de un visionario —en este caso, del sueco Swedenborg— con los sueños de aquellos metafísicos que, según nos dice, “construyen castillos en el aire”. Posiblemente los *Sueños* sea el escrito más ilustrado de Kant, junto con el titulado *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, que publica casi veinte años después (en 1786). En ambos escritos se repite la reclamación de la autonomía de la razón y se rechazan los excesos y delirios del dogmatismo, que conducen a la intolerancia y a la mística.

Los *Sueños de un visionario explicados por sueños de la metafísica* es una obra sorprendentemente distinta de las hasta aquí comentadas. Se ha atribuido una gran confusión epistemológica a los *Sueños*, como lo hace Juan Arana en *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*, quien afirma que “En los *Sueños de un visionario* la posición epistemológica de Kant es sumamente confusa” y que esta obra revela en realidad “una crisis de desaliento”.²¹ Pero tal confusión epistemológica puede ser entendida a nuestro juicio más bien como fecundidad problematizante.

Parece que Kant se propone en este escrito abordar desde argumentos filosóficos la visionaria y mística enseñanza del sueco Swedenborg. Pero, sin duda, la relevancia de los *Träume* va mucho más allá de ese aparente propósito. Hay quien, como Cassirer, ha considerado los *Sueños* como clave para comprender el paso kantiano al periodo crítico, señalando que “Lo que por su forma aparece como una inspiración del momento representa, por su contenido, el remate final y consecuente de un difícil y complicado proceso teórico del pensamiento”.²² Y, en general, suele plantearse en torno a esta obra el tema del alcance de la influencia de Hume en Kant, que para algunas interpretaciones es temprana y queda constatada en estos *Sueños*.²³

Se entienda como se entienda, está claro que con este escrito estamos ante la tarea kantiana de diseñar unos límites al conocimiento, si bien tales límites parecen comprenderse todavía en este periodo como límites impuestos al conocimiento “desde fuera”, desde las propias realidades que se intenta abordar, y no como límites que el análisis de la razón “descubre como suyos propios”.²⁴ Y Kant divide estos *Träume* en dos bloques netamente diferenciados: una primera parte, que titula “Der erste Teil welcher dogmatisch ist” (La Primera

Parte, que es dogmática)²⁵; y un segundo bloque, encabezado como “Der zweite Teil welcher historisch ist” (La Segunda Parte, que es histórica).²⁶ Para nuestros propósitos, resumiremos de qué habla Kant en cada una de estas divisiones con encabezamientos aparentemente tan enigmáticos. Pero hay que advertir previamente que toda la obra está atravesada por una cierta ironía, una ironía que se transforma de crítica a un visionario en denuncia crítica a las extralimitaciones de los metafísicos. En efecto, este escrito precrítico se dedica, en principio, a rebatir el espiritualismo y las ensoñaciones del visionario Swedenborg y arremete en general con las tendencias de este tipo que aparecen a lo largo del siglo XVIII. Pero, tras este aparente interés kantiano, lo que se desarrolla es una crítica mucho más profunda y espinosa: una crítica que no va dirigida a Swedenborg, sino a las pretensiones de conocimiento de la metafísica tradicional de Leibniz y Wolff, incidiendo en que tales pretensiones no son otra cosa que sueños visionarios también.

En su primera parte, los *Träume* afrontan la cuestión de la unión, y de cómo ésta es posible, entre lo espiritual (o el alma) y lo material (o el cuerpo), desechando la solución que Leibniz había creído poder dar a esta cuestión por medio de la armonía preestablecida. Y, desechada la vía de solución leibniziana, sigue en este escrito en pie el problema de cómo sea posible, si es que lo es, entender la relación entre espíritu —materia, habida cuenta de que ni la mística de Swedenborg, ni las tesis de la metafísica anterior a él parecen ofrecer a Kant ningún camino válido de solución al problema. En los *Träume* el problema de la posible comunidad entre lo espiritual y lo material se orienta, de entrada, como un problema de conocimiento, pues se orienta a plantear si es posible dar una fundamentación racional de los fenómenos espirituales. Y a ello se va a aplicar Kant en el tercer apartado de esta primera parte de los *Träume*, que lleva el sugerente título de “Antikabbala”: en un ejercicio plenamente crítico, Kant comienza por criticar en efecto tanto a los filósofos de la metafísica wolffiana, a los que califica de “Träumer der Vernunft” (“soñadores de la razón”), como a los seguidores de Crusius, a quienes denomina “Träumer der Empfindung” (“soñadores de la sensación”). Unos y otros, dice Kant, son meros “arquitectos del aire”, de la nada, porque anteponen sus concepciones previas de la realidad a lo que constituye el único material sólido para una edificación del conocimiento bien hecha, esto es: anteponen sus concepciones a la experiencia.²⁷

En la segunda división de los *Träume*, que Kant denomina “histórica” porque se dedica a aportar datos, acomete la narración de los supuestos “poderes” de Swedenborg, comparando las pretensiones de conocimiento de la metafísica anterior con estas doctrinas visionarias y refiriéndose a ambas como “cuentos sacados de los reinos de jauja” (“Schlaraffenlande”).²⁸ Y a partir de esta comparación relevante, Kant se dedica a analizar la obra de Swedenborg, *Arcana Caelestia*, escrita en ocho tomos. Nos interesarán aquí fundamentalmente las conclusiones de ambos apartados de este escrito, por cuanto las minuciosas narraciones de los sueños de Swedenborg no pasan de tener un carácter primordialmente anecdótico.

En lo que hace a las conclusiones de la primera división de los *Sueños*, Kant se distancia explícitamente de la tradición anterior, defendiendo además que es la experiencia el punto de arranque para todo conocimiento que se pretenda riguroso y real. Plantea ahora que la metafísica es un quehacer “negativo”, en tanto que límite de todo conocimiento posible. Que estas conclusiones de la primera parte de los *Träume* sean deudoras o no de una temprana lectura de Hume, es algo que se mantiene el campo de la polémica abierta. No cabe duda de que el eco empirista resulta aquí muy claro, aunque podría tratarse de una influencia esporádica que no tiene calado en la orientación metafísica de Kant en este periodo, como sostiene, por ejemplo, Riehl en *Der philosophische Kritizismus*²⁹ o pudiera ser que, como lo defiende Villacañas Berlanga, la influencia de Hume en Kant sea bastante más temprana de lo que éste reconoce, con lo que “lo que dice Kant no es falso, pero lo es en su orden”.³⁰ En cuanto a las conclusiones finales de estos *Träume*, Kant las refiere a la reflexión sobre el ámbito práctico-moral: se pregunta en qué podemos fundamentar la vida conforme a la virtud, si resulta ser indemostrable todo lo que tiene que ver con el más allá. En una línea que forzosamente ha de llevarnos a evocar lo que años más tarde serán las posiciones práctico-morales del Kant crítico, estas conclusiones de los *Träume* desligan la conducta moral de toda teoría de la finalidad externa y vienen a sostener que el deber, por sí mismo, es el fundamento de la vida virtuosa.³¹

Por no perdernos hasta aquí, será bueno recordar que en los escritos pre-críticos que venimos viendo Kant ha establecido ya cosas tales como que hay que buscar un fundamento real o de experiencia, y no meramente un fundamento lógico, a la hora de hablar de la existencia (esto, en el *Versuch* y también

en el *Beweisgrund*); que no es posible importar para la filosofía o la metafísica el método propio del saber matemático (esto, en particular, se trata en la *Untersuchung*); que hay que diseñar unos límites al conocimiento; que siempre han de descansar en la experiencia, para evitar que la razón se extravíe (esta, más en concreto, es la propuesta de los *Träume*). Las ideas aisladas y dispersamente abordadas, que venimos aquí considerando, van a adquirir una mayor unidad, en cuanto pasan a formar parte de un primer embrión sistematizador. Cabe entender que este primer embrión sistematizador será la *Dissertatio* de 1770.

2. Para una sistematización crítica

La revisión de las posiciones filosóficas tradicionales viene a cuajar en este texto escrito en latín, al uso del requisito académico. Esta obra lleva por título completo: *De Mundi sensibilis atque intelligibilis Forma et Principii Dissertatio*.³² En este escrito pre-crítico de Kant prima un criterio de sistematización que obedece a una diferenciación crucial para todo el pensamiento kantiano: se trata de la diferenciación entre sensibilidad y entendimiento. Frente a la comprensión leibniziana, y retomada por Wolff, de la sensibilidad como un grado de representación inferior y más confuso del entendimiento, la *Dissertatio* establece ahora que la diferencia que se da entre ambas facultades es una diferencia originaria, y no una simple cuestión de grados.

Las interpretaciones de la *Dissertatio* van desde aquellas que la conectan de manera directa con lo que será el periodo crítico kantiano³³ hasta aquellas que siguen vinculando este escrito de 1770 con el dogmatismo, en particular de influencia leibniziana.³⁴ Otras interpretaciones insisten en que el origen de la *Dissertatio* está en el problema metafísico tradicional del concepto del mundo, como lo lee Riehl, en el tomo primero de su estudio clásico titulado *Der philosophische Kritizismus*.³⁵

Sea como fuere, lo cierto es que ya en la primera parte de esta obra (secciones II y III) se prefigura casi por completo lo que luego será la “Estética Trascendental” de la *Crítica de la razón pura*: aquí se desarrolla la doctrina del espacio y del tiempo como formas puras de la sensibilidad, tal como luego se recogerá en la obra crítica: “Si no queremos hacer de espacio y tiempo formas

objetivas de todas las cosas, no nos queda otra alternativa que convertirlas en formas subjetivas de nuestra forma de intuir, tanto externa como interna. Esta forma de intuir se llama sensible, por no ser originaria, es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dichos objetos”.³⁶ Además de este cambio fundamental en la concepción de espacio y tiempo, también se formula aquí lo que será el precepto propedéutico que ha de guiar todo el uso teórico de la razón: que los principios de la sensibilidad no han de mezclarse con los del entendimiento.

Pero, una vez distinguidas estas dos facultades, hay que recordar que el Kant de la *Crítica de la razón pura* se verá precisado a reencontrar el punto de sutura entre ambas. En particular porque “El *entendimiento* y la *sensibilidad* que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*”.³⁷ Con lo cual, vemos cómo en la *Dissertatio* se abre una escisión que estará presente de manera central en el camino de la elaboración crítica que, en parte, viene exigido en este punto por esta precrítica disertación.

Así, pues, la sensibilidad tiene sus formas puras o intuiciones puras, que corresponden a ésta en tanto que facultad de representación propia y diversa de cualquier otra. Y no se trataría aquí, por tanto, de intuiciones intelectuales, ni de entender la sensibilidad como expresión de mayor grado de confusión que el orden inteligible. Precisamente para Kant, en esto radica el error de la filosofía dogmática tradicional, que le hará comprender, igual de mal que al empirismo más newtoniano, qué sea el espacio (y qué sea, también, el tiempo): “La filosofía de Leibniz y Wolff ha introducido, un punto de vista completamente equivocado en todas las investigaciones sobre la naturaleza y sobre el origen de nuestro conocimiento, al considerar la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como puramente lógica, siendo así que es evidentemente trascendental. Tal diferencia no afecta sólo a la forma de la claridad o confusión, sino al origen y contenido de los conocimientos. De modo que, a través de la sensibilidad, no sólo no conocemos la naturaleza de las cosas en sí mismas de manera confusa, sino que no la conocemos en absoluto. Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni puede encontrarse, ya que es preci-

samente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno”.³⁸

Hay que precisar, para evitar en la medida de lo posible la lectura de la *Dissertatio* a la luz ya plenamente crítica, que evidentemente en ésta la diferencia entre sensibilidad y entendimiento no es explicitada como “trascendental”, entre otras cosas porque tal noción no ha sido todavía elaborada por Kant. Pero sí se puede decir que, si no está tal diferencia establecida explícitamente, sí está contenida, al menos, ya en los textos que conforman esta *Dissertatio* de 1770, aunque en ella los dos ámbitos originariamente diversos del conocimiento se establezcan más bien, y si se nos permite decirlo así, de *fuera-adentro*: esto es, desde los dos respectos de la realidad externa hacia las dos formas o facultades que de tales resulta necesario derivar. Por tanto, donde Kant dice en la *Crítica de la razón pura* “es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno”, habría que leer, ahora desde la *Dissertatio*, posiblemente *hacia atrás*, que es asimismo el objeto el que determina que haya una condición subjetiva (de la sensibilidad) que permita ordenarlo y conocerlo, en fin, en su respecto fenoménico. Sea como fuere, el resultado de suponer tal diferenciación de ámbitos y de reclamar la autonomía originaria de la sensibilidad, llevará a idéntico resultado: la postulación de las formas puras para esta facultad en el orden del sujeto y la de la existencia del respecto fenoménico de la cosa (en tanto que dada en dichas formas puras) en el orden del objeto.

En una línea que se puede calificar ya de crítica y, además, en su sentido literal, la *Dissertatio* entra a considerar lo que llama las “ficciones”, que han plagado a su juicio toda la filosofía anterior y, en particular, la filosofía de su momento, es decir: la leibniziano-wolffiana. La *Dissertatio* va a establecer, como ya se ha dicho, el precepto propedéutico: separar lo sensible y lo inteligible; y considera que no seguirlo ha sido el error fundamental de la metafísica anterior. Cuando Kant va desgranando las enfermedades de la metafísica —a las que denomina “axiomas subrepticios”— advierte que de no distinguir entre lo que la *Dissertatio* llama ya “lo fenoménico” y “lo nouménico” proceden importantes errores en toda la historia del pensamiento: todos los embrollos metafísicos se originan al tratar lo segundo como lo primero. Por poner sólo un ejemplo de estos embrollos metafísicos, que se producen al aplicar la condición sensible a objetos que no se someten a ella, aludiremos al error por el

cual se exige que todo cuanto es sea en un lugar y en un tiempo. Pero, al trasladar esta exigencia al campo inteligible se llega, afirma Kant, a “errores y cuestiones absurdas”, que plantean una antinomia (o contradicción insalvable) al entendimiento. Así, se plantea el imaginar una presencia local de la divinidad, encerrándola en la determinación de un espacio y un tiempo a los que se apodan como infinitos. Y de aquí, prosigue se desprenden cuestiones tan absurdas, de tipo teológico, como “por ejemplo la de por qué Dios no creó el mundo muchos siglos antes” y otros malentendidos que, señala Kant, desaparecerían como el humo con tan sólo entender que el espacio y el tiempo son condiciones ideales, y no sustanciales, de la sensibilidad, y no del entendimiento.

Pero hay que advertir que, acerca del ámbito del entendimiento puro, el resultado de este escrito es negativo, por cuanto nada se nos dice en él, excepto que el saber que le es propio, por su uso real, es la metafísica: la *Dissertatio* “ni siquiera problematiza [...] cuáles son y cómo se originan esos primeros principios del uso real del entendimiento cuyo saber es la metafísica”.³⁹ Además de los “axiomas falsos” o “subrepticios”, este texto va a abordar lo que llama “principios de conveniencia”. Tales principios son reglas del juicio, a las que nos sometemos gustosamente como si fueran axiomas, porque si nos apartamos de ellos nuestro entendimiento no podría hacer casi ningún juicio de objeto alguno dado.⁴⁰ Tales principios son fundamentalmente tres: “El primero es aquel por el cual suponemos que, en el universo, todo se hace según un orden de naturaleza [...] El segundo es la predilección por la unidad propia del espíritu filosófico y de la cual ha dimanado este canon tan difundido, a saber: que no se han de multiplicar los principios sin necesidad [...] El tercero de los principios de esta especie es que nada en la materia nace o perece y que todos los cambios del mundo afectan únicamente a su forma”.⁴¹

Estos tres “principios de conveniencia” tienen en la *Dissertatio* un valor negativo para el conocimiento. Kant abunda en que estos tres supuestos cruzan todos nuestros juicios y cuestiona su evidencia más allá de la pura conveniencia para nuestro intelecto. Ahora bien, hay que decir que tampoco aquí se nos dice nada acerca de cuál habría de ser el correcto planteamiento para superar la posible falsedad de estos principios que resultan de la propia comodidad del pensamiento.

Puede decirse que, considerada en conjunto, la *Dissertatio* supone un claro ejercicio de crítica negativa a la metafísica de su momento, a sus tradicionales supuestos y principios. Y si bien, exceptuando la doctrina del tiempo y del espacio, no puede hablarse de que haya en este texto una construcción positiva del nuevo método posible para el conocimiento metafísico, sí puede decirse que ya está aquí apuntado que tal camino ha de pasar por la reconsideración y la crítica del conocimiento. Como señala Navarro-Cordón, Kant tomará pronto plena conciencia de la exigencia metodológica de someter el conocimiento a una revisión completa; y la “mostración” de esa toma de conciencia será la *Crítica de la razón pura*.⁴²

A partir de aquí, *Razón y conocimiento en Kant* propone una incursión en la *Crítica de la razón pura*, que la entiende a la luz de los escritos anteriores. No entraremos aquí en la famosa crítica, pues de lo que se trata ahora es de subrayar cómo la misma puede y debe ser comprendida como resultado y sistematización de lo hasta ahí pensado por Kant: la insistencia en el *Versuch* en subrayar la insuficiencia del fundamento lógico puede ser leída desde la posterior apelación kantiana a la necesidad de una lógica trascendental ya en la introducción a la “Analítica trascendental” de la *KrV*; la crítica temprana a la irreductibilidad del orden real al orden lógico en el *Beweisgrund* será retomada por el Kant de la *KrV* al abordar el tratamiento de la prueba ontológica de la existencia de Dios en la “Dialéctica trascendental”; la separación entre método matemático y el método apropiado para la filosofía, que ocupa a la *Untersuchung*, reaparecerá en la “Doctrina trascendental del método” de la *KrV*, y concretamente en la sección que dedica a “La disciplina de la razón pura en su uso dogmático”; la idea de los límites de la razón humana, que anima a los Träume, viene a recogerse en la *KrV* y, por así decirlo, a precisarse cuando Kant acomete “El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos”; y, como ya se dijo, toda la doctrina de la “Estética Trascendental” de la famosa crítica estará ya prefigurada en la primera parte de la *Dissertatio*.

De manera que ahora la *Crítica* se propone como resultado de un proceso de evolución intelectual, y no como un dominio aislado, sin que por ello se dejen de lado lo que son las aportaciones que, en particular para el ámbito del entendimiento, resultan ser nuevas construcciones en positivo específicas de esta obra sistematizadora. En *Razón y conocimiento en Kant* se han recogido

algunas de las principales líneas de la abundantísima hermenéutica sobre este escrito kantiano, que pasan por el trabajo más conocido de pensadores como Strawson,⁴³ Körner,⁴⁴ Heimsoth,⁴⁵ Deleuze,⁴⁶ Philonenko,⁴⁷ Zöllner,⁴⁸ Prauss,⁴⁹ Fink,⁵⁰ o Heidegger,⁵¹ entre otros. Y la vinculación entre el periodo considerado pre-crítico, que hemos venido considerando, y la *Crítica de la razón pura* se hace más patente si tenemos en cuenta que en una carta a Marcus Herz, fechada el 7 de junio de 1771, Kant insiste en la posibilidad de ampliar la redacción del método para la metafísica. Afirma que su *Dissertatio* “es el texto sobre el cual el desarrollo ulterior ha de ser dicho en el siguiente escrito”. Entender estas afirmaciones kantianas supone, como ha señalado, entre otros, Hinske,⁵² que “hay que distinguir entre la crítica general a la metafísica en Kant y la crítica específica a la filosofía wolffiana y sus métodos”. Probablemente quepa decir que, en efecto, la *Dissertatio* está embarcada más en la crítica de la metafísica dogmática alemana que en la crítica general a la posibilidad del conocimiento metafísico, actitud ésta que en Kant se corresponde ya plenamente con su primera *Crítica*.

La *Crítica* retoma de la *Dissertatio* la distinción entre el fenómeno y el nómeno, pero hay que decir que ahora este problema se abordará de un modo muy diferente al de la óptica que presidía la *Dissertatio*. Porque la *Crítica de la razón pura* se propone establecer positivamente los sentidos de estos términos, además de elaborar sistemáticamente sus ámbitos, posibles o no, de conocimiento. Van a desaparecer los restos de orientación dogmática, que podrían pervivir en los escritos precríticos de Kant: como lo dice Villacañas Berlanga, se tratará por tanto en la *Crítica* de “negar a la ontología un conocimiento aplicable a la representación de lo incondicionado para constituir un conocimiento racional”.⁵³

3. Epílogo crítico-feminista

Razón y conocimiento en Kant se hace eco finalmente de una lectura crítica de la filosofía de los sexos de Kant, ya que ésta puede ser leída como lo menos ilustre de su pensamiento, sin duda ilustrado. No se trata de un epílogo que venga a ser algo así como un simple añadido, sino de una continuación reflexiva, que quiere hacerse eco de aquellos planteamientos menos conocidos del

pensamiento kantiano y que, desde luego, pueden y deben ser objeto de revisión crítica.

Tal revisión crítica se remite en particular a las no tan abundantes interpretaciones que se han dado en concreto entre algunas filósofas alemanas, como Ursula Pia Jauch,⁵⁴ Bennent- Vahle,⁵⁵ o Barbara Duden,⁵⁶ entre otras. Todas ellas se centran para sus análisis en dos textos, en los que Kant plantea más explícitamente su concepción de la esencial desigualdad entre los sexos: las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*,⁵⁷ de 1764; y la *Antropología desde el punto de vista pragmático*,⁵⁸ de 1798.

Será el espíritu ilustrado, que precisamente Kant resume en su famosa consigna del *Sapere aude!*, el que sirva de punto de inflexión para esta interpretación desde el feminismo filosófico. Por cuanto Kant proclama la fe en la autonomía de la razón y en la capacidad racional que ha de liberar al ser humano de las cadenas de cualquier otro yugo heterónimo, su pensamiento ilustrado abona el terreno para las aspiraciones de igualdad y reconocimiento por parte de las mujeres. Sin embargo, la filosofía de los sexos de Kant, deudora de los planteamientos del rousseauiano *Emilio*, puede y debe ser objeto de su misma invocación crítica desde una relectura crítico-feminista que ya ha tenido ocasión de incluir estas consideraciones en otros trayectos por la misma.⁵⁹

No nos extenderemos aquí en este aspecto de la filosofía kantiana, que tan sólo ilustraremos con una de las muchas afirmaciones del propio pensador, como la que asevera que “[La mujer] no aprenderá, por tanto, geometría; acerca del principio de razón suficiente o de las mónadas ha de saber sólo lo imprescindible [...] Las bellas pueden dejar a Cartesius girando en su torbellino, sin inmutarse aun cuando Fontenelle quiera acompañarlas bajo las estrellas; y su atractivo nada pierde en fuerza porque ignoren lo que Algerotti se esforzó por describir acerca de las fuerzas de atracción de la materia siguiendo a Newton. En cuanto a la historia, no se llenarán la cabeza con batallas; y en lo referente a la geografía tampoco lo harán con nombres de fortalezas, porque es tan impropio de ellas oler a pólvora, como lo es de los hombres el oler a almizcle”.⁶⁰ En general, cabe decir que Kant apuesta por una caracteriología femenina que, entre otras cosas, no ha sido creada para echar una mano en el edificio común y que fundamenta la exclusión de las mujeres del ámbito de la vida pública y, en definitiva, del de su propia ilustración.

Si en algún terreno es más que cuestionable que se hable de un *Kant pre-crítico* y de un *Kant crítico*, como ha venido manteniendo este estudio, este terreno sin duda es el que corresponde a su filosofía de los sexos. Pero no se tratará ahora del efecto de evolución interna alguna del pensamiento kantiano, por la que éste deba leerse como un desarrollo sin solución de continuidad: se trata ahora, más bien, de la inexistencia sin más de tales fronteras intelectuales, porque entre 1764 y 1798 Kant mantuvo y reafirmó posiciones idénticas en lo que se refiere a la antropología de los sexos y a su concepción del ser femenino. Sin duda, a la hermenéutica feminista sí le ha de importar, y mucho, desvelar esta zona oscura del gran pensador de las Luces —que viene a coincidir en ello, dicho sea de paso, con casi toda la tradición predominante en la historia del pensamiento pre y postilustrado. Y con ello el feminismo filosófico se convierte en *crítica de la crítica*, en una revisión de esta filosofía ilustrada que, sin pretender invalidarla, sí quiere denotar sus insuficiencias, radicalizando su propio discurso igualitario y universalizante, hasta hacerlo extensivo a todo el conjunto de las mujeres, más allá por tanto de los límites en los que fue pensado. Hacerlo es, además, cumplir con las propias exigencias kantianas de orientarse hacia una razón plenamente crítica.

Notas

¹ Posada Kubissa, L., *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo sensible y lo inteligible*, Madrid, Biblioteca Nueva, Colección Razón y Sociedad nº 78, 2008.

² Kant, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, Weischedel, Bd. I, 619-738 (edición por la que citaremos aquí) / Akademie, Bd. II, pp. 63-163.

³ Kant, I., *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Weischedel, Bd. I., 777-819 (edición por la que citaremos aquí) / Akademie Bd. II, pp. 165-204.

⁴ Kant, I., *Untersuchung über die Deutlichkeit der natürlichen Theologie und der Moral*, Weischedel, Bd. I, 741-773 (edición por la que citaremos aquí) / Akademie, Bd. II, pp. 273-301.

⁵ Kant, I., *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, editado en *Vorkritische Schriften bis 1768*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft (STW, 187), tomo H (pp. 923-989), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982 (4a edición); 1ª ed. en

Insel Verlag Wiesbaden, 1960, herausgegeben von Wilhelm Weischeld (edición por la que citaremos aquí, pp. 920-989) / Akademie, Bd. II, pp. 315-374.

⁶ Kant, I., *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, Hay traducción al castellano de los Träume de P. Chacón e I. Reguera, para Alianza Editorial, Libro de Bolsillo (1271), Madrid, 1987.

⁷ Kant, I., *Versuch*, p. 808.

⁸ Navarro Cordón, J. M., “Método y Metafísica en el Kant precrítico”, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Anales del Seminario de Metafísica n2 IX , 1974, pp.75-122 y p. 76.

⁹ Schmucker, *Was entzündete in Kant das große Licht von 1769?*, en Archiv für Geschichte der Philosophie (A.G.Ph.), 58, Berlín, 1976, pp. 393-434.

¹⁰ Kant, I., *Untersuchung*, p. 746.

¹¹ Kant, I.,.:*Untersuchung*, p. 748.

¹² Kant, I.,*Untersuchung*, p. 751.

¹³ Kant, I.,*Beweisgrund*, p. 630.

¹⁴ Kant, I., *Versuch*, p. 756.

¹⁵ Kant, I., *Untersuchung*, p. 756.

¹⁶ Vleschauwer, H.J von (1939), *L'Évolution de la pensée kantienne*, F. Alcan, Paris (traducción resumida de R. Guerra (1961): *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, México, Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M.), pp. 154 y ss.

¹⁷ Navarro Cordón , J. M., *op. cit.*, p. 101.

¹⁸ Kant, I., *Untersuchung*, p. 768.

¹⁹ Villacañas Berlanga, J.L., *La formación de la Crítica de la Razón Pura*, Valencia, Universidad de Valencia (Departamento de Historia de la Filosofía), 1980.

²⁰ Kant, I. , *Träume*, p. 986.

²¹ Arana, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Sevilla: Universidad de Sevilla, Serie Filosofía y Letras nº 61, 1982 , pp. 180 y 190.

²² Cassirer, E., *El problema del conocimiento humano*, tomo II, ed. Fondo de Cultura Económica, México (1974, 1ª reimp. / 1956-1ª ed. en castellano / 1907-1ª ed. original), libro séptimo, capt. I, pp. 555 y ss.

²³ Fischer, K., “*Geschichte der neueren Philosophie Geschichte der neuern Philosophie*, 10 vols., 1854-1877. Tomos IV-V. *Immanuel Kant und seine Lehre*, Munich, Verlagsbuchhandlung Fr. Bassermann, 4ª edic., 1898-99.

²⁴ Navarro-Cordón, J. M., *op. cit.*, p. 22.

²⁵ Kant, I., *Träume...*, pp. 925-964.

²⁶ Kant, I., *Träume...*, pp. 965-989.

²⁷ Kant, I., *Träume*, p. 952.

²⁸ Kant, I., *Träume*, p. 968.

²⁹ Riehl, A. (1908), *Der Philosophische Kritizismus* (2 vols.), vol. I: *Geschichte der philosophischen Kritizismus*, Leipzig, Engelman; 3ª edición revisada, Leipzig, Kröner, vol I, 1924, p. 265.

³⁰ Villacañas Berlanga, J.L., *op. cit.*, p. 103.

³¹ Kant, I., *Träume*, p. 989.

³² Kant, I., *De Mundi sensibilis atque inteligibilis Forma et Pricipiis Dissertatio* Weischedel, Bd.III, 8-106/Akademie, Bd. II, 385-419/ traducción al castellano en edición bilingüe (latín/castellano) realizada por R. Ceñal, para el C.S.I.C.; Madrid, 1966 (que seguiremos aquí).

³³ Torreti, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1967, p. 146.

³⁴ Vaihinger, H., (1922) *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols.; reeditado en Aalen, Scientia Verlag, vol. I, 1970, p. 49.

³⁵ Riehl, A., *op. cit.*, , vol. I, pp. 265 y ss.

³⁶ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781/B 1787), Weischedel, Bd. III. Seguimos aquí la edición de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Estética Trascendental (párrafo 8, Observaciones generales sobre la Estética Trascendental), Madrid, Alfaguara, 1978-1ª, p. 90 (B 72).

³⁷ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, p. 274 (La cursiva es del propio Kant).

³⁸ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, La Estética Trascendental (párrafo 8), p. 84 (A 44/B 61 y 62).

³⁹ Navarro Cordón, J.M., *op. cit.*, pp. 118 y ss.

⁴⁰ Kant, I., *Dissertatio*, pp.170-171 (cito aquí, y en la nota siguiente, las páginas de la *Dissertatio* por la edición bilingüe de R. Ceñal, Madrid, C.S.I.C., 1966).

⁴¹ Kant, I., *Dissertatio*, pp. 172-173; 172-173;y 173-175, respectivamente.

⁴² Navarro Cordón, J. M., *op. cit.*, p.120.

⁴³ Strawson, P., "Los límites del sentido. Un ensayo sobre la "Crítica de la razón pura de Kant", trad, en *Revista de Occidente*, 1975/2ª ed. 1968.

⁴⁴ Körner, S. *Kant*, 1ª ed.: 1955/ Traducción en Alianza Editorial, 1977.

⁴⁵ Heimsoeth, H., *Freiheit und Charakter. Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611 bis 5620. Stuttgart: Traditionen und Kritik*, Festschrift für Rudolf Zochner / Eriedriech Frommann Verlag, 1967.

⁴⁶ Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, P.U.F., París, 1963-1ª ed.

⁴⁷ Philonenko, A., "Études kantiennes", París, Vrin,1982.

⁴⁸ Zöller, G., *Theoretische Gegenstandbeziehung bei Kant*, nº 117, Berlín, 1984.

⁴⁹ Prauss, G., "Zum Wahrheitsproblem bei Kant", nº 160, 1969; y Kant. "Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln", Köln, 1973.

⁵⁰ Fink, E., *Todo y Nada*. Buenos Aires, 1964.

⁵¹ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, 1ª: 1929, trad. ECE, 1954.

⁵² Hinske, N., *Kants Begriff des Transzendentales*: Bd. I: Kants Weg zur Transzendentalphilosophie [Transzendentalphilosophie und Antinomien im Denken Kants von 1746 bis 1772], Stuttgart, W. Hohlhammer GmbH. Verlag, 1970, p. 114.

⁵³ Villacañas Berlanga, J. L., *op. cit.*, p. 180.

⁵⁴ Jauch, U. P., *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Viena, Passagen Verlag, 1988.

⁵⁵ Bennent-Vahle, H., "Die Differenz ist ausgeschlossen. Aktuelle Überlegungen zur Geschlechtsanthropologie Kants", en: Konnertz, Ursula, *Grenzen del Moral. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tubinga, Edition Diskord 1991, pp. 31-57.

⁵⁶ Duden, B., "Das schöne Eigentum. Zur Herausbildung bürgerlichen Frauenbildes an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert", *Kursbuch 47*, Frankfurt, 1977, pp. 346-362.

⁵⁷ Kant, I., *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Observaciones sobre el sentimiento de lo bueno y lo sublime)*, Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften (edición de la Academia Prusiana de las Ciencias iniciada en 1902), tomo II. / Aquí: Weischedel II, Francfort, Suhrkamp 1982, p. 867. (Trad. cast.: *Lo bello y lo sublime*, Madrid, Espasa Calpe 1984).

⁵⁸ Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Weischedel (ed.), XI, Francfort, Suhrkamp 1982; p. 852.

⁵⁹ En este sentido, hay que nombrar aquí otras aproximaciones a este aspecto de la filosofía kantiana que la autora ha realizado en: *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y de esencialismos heredados*, Madrid, ed. horas y HORAS 1998; "Kant: de la dualidad teórica a la desigualdad práctica", Actas del Seminario Permanente *Feminismo e Ilustración*. 1988-1992, Amorós, Celia (coord.), Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid / Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1992 (pp. 245-253); "Kant: ¿un pensador para la diferencia?", *Revista Hiparquia- Publicación de la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía*, vol. I, nº 1, septiembre 93, Buenos Aires 1993, (pp. 14-24); "Cuando la razón práctica no es tan pura", *Revista: Isegoría - Revista de Filosofía Moral y Política - Instituto de Filosofía del C.S.I.C.*, nº 6, Madrid 1992 (pp. 17- 36). En lo que se refiere a estudios de la filosofía kantiana desde la hermenéutica actual feminista en España, cabe remitirse a Jiménez Perona, M^a Ángeles: " Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad", en: Amorós, Celia (coord.), *Actas del Seminario Permanente de Feminismo e Ilustración*. 1988-1992, Instituto de Investigaciones Feministas de la U.C.M. - Dirección General de la Mujer de la C.A.M., Madrid 1992 (pp. 235-244).

⁶⁰ Kant, I., *Observaciones...*, p. 230.

Bibliografía

A) Obras- fuente de Kant

- —. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes Königsberg*, bei Johann Jakob Kanter, 1763./ Weischedel, Bd. I, pp. 619-738, Fankfurt a. M, Suhrkamp Verlag, 1960, 4ª-1982.
- —. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Königsberg*, bei Johann Jakob Kanter, 1763./Weischedel, Bd. I., 1960, 4ª-1982.
- —. *Untersuchung über die Deutlichkeit der natürlichen Theologie und der Moral*, Berlin, bei Haude und Spener, Königl. und der AK. der Wissenschaften Buchhändlern, 1764/Weischedel, Bd. I, Bd. I, 1960, 4ª-1982.
- —. *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik, Königsberg*, bei JohannJakob Kanter, 1766 / Weischedel, Bd. I, 1960, 4ª-1982 (Hay traducción al castellano de los Träume de P. Chacón e I. Reguera, para Alianza Editorial, Libro de Bolsillo (1271), Madrid, 1987.
- —. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis Dissertatio* (1770) Weischedel, Bd. III, pp. 8-106. (Existe traducción al castellano en edición bilingüe (latín/castellano) realizada por R. Ceñal, para el C.S.I.C.; Madrid, 1966).
- —. *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781/B 1787) / Weischedel, Bd. III (Seguimos aquí la edición de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978-1ª).

B) Monografías y artículos

- ARANA, J.(1982), “*Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764). Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*”, Sevilla: Universidad de Sevilla, Serie Filosofía y Letras nº 61.
- BENNETT-Vahle, Heidemarie, “Die Differenz ist ausgeschlossen. Aktuelle Überlegungen zur Geschlechtsanthropologie Kants”, en : Konnertz, Ursula, *Grenzen del Moral. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tubinga, Edition Diskord 1991.
- CANTERLA, C. (1987), *La génesis de la crítica de la razón pura de 1781*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1987.
- CASSIRER, E.(1956), *El problema del conocimiento humano*, II, México, FCE, 1956 (1ª trad.).
- DUDEM, B., “Das schöne Eigentum. Zur Herausbildung bürgerlichen Frauenbildes an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert”, *Kursbuch 47*, Frankfurt, 1977.
- FISCHER, K. (1898-99), *Geschichte der neueren Philosophie Geschichte der neuern Philosophie*, 10 vols. Tomos IV-V. *Immanuel Kant und seine Lehre*, Munich, Verlagsbuchhandlung Fr. Bassermann, 4ª edic.- 1854-1877.

- HINSKE, N., *Kants Begriff des Transzendentales*: Bd. I: Kants Weg zur Transzendentalphilosophie [Transzendentalphilosophie und Antinomien im Denken Kants von 1746 bis 1772], Stuttgart, W. Hohlhammer GmbH. Verlag, 1970.
- JAUCH, U. P., *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Viena, Passagen Verlag, 1988.
- NAVARRO CORDÓN, J.M., "Método y Metafísica en el Kant precrítico", Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Anales del Seminario de Metafísica n2 IX, 1974. Nolte, U., "Frauenbild und Frauenbildung in der Geschlechterphilosophie Kants", *Zeitschrift für Philosophie*, año 9º, 1963.
- POSADA KUBISSA, L., *Razón y conocimiento en Kant*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- . *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y de esencialismos heredados*, Madrid, ed.horas y HORAS, 1998.
- . "Kant: de la dualidad teórica a la desigualdad práctica", *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración. 1988-1992*, Amorós, Celia (coord.), Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid / Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1992.
- . "Cuando la razón práctica no es tan pura", *Revista: Isegoría- Revista de Filosofía Moral y Política - Instituto de Filosofía del C.S.I.C.*, nº 6, Madrid 1992.
- RIEHL, A. (1908), *Der Philosophische Kritizismus* (2 vols.), vol. I: *Geschichte der philosophischen Kritizismus*, Leipzig, Engelman; 3ª edición revisada, Leipzig, Kröner, 1924.
- TORRETI, R., *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1967.
- VAIHINGER, H., (1922), *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft* (2 vols.), reeditado en Aalen, Scientia Verlag, 1970.
- VILLICAÑAS Berlanga, J. L., *La formación de la Crítica de la Razón Pura*, Valencia: Universidad de Valencia (Departamento de Historia de la Filosofía), 1980.
- VLEESCHUWER, H.J von (1939), *L'Évolution de la pensée kantienne*, F. Alcan, Paris (traducción resumida de R. Guerra: *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, México, Centro de Estudios Filosóficos, U.N.A.M., 1961).

Fecha de recepción del artículo: 4 de junio de 2009
Fecha de remisión a dictamen: 15 de junio de 2009
Fecha de recepción del dictamen: 7 de junio de 2010

EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LA NATALIDAD: ARENDT Y AGUSTÍN

Adriano Correia
Universidade Federal de Goiás

A Tainá, Luana, Júlia y Liz.

*Minha Senhora Dona: um menino nasceu
—o mundo tornou a começar!*
Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*

En una carta a Karl Jaspers, de 1966, Hannah Arendt menciona lo siguiente: “estoy reescribiendo mi *Agustín*, en inglés, no en latín, y de forma tal que las personas que no hayan aprendido la taquigrafía filosófica puedan comprenderlo. Es extraño —esta obra está tan distante en el pasado, por un lado; pero, por otro, todavía soy capaz de reconocermelo, por así decir” (1993, p. 622). La edición póstuma en inglés de la obra, en una traducción revisada por Arendt, indica que estuvo a punto de reescribirla, y posiblemente sea esa la razón de no haber llevado a cabo su revisión. Si recordamos, entre tanto, que *La condición humana* ya había sido publicada en 1958, tal vez no nos parezca tan extraño que Arendt se reconozca en su tesis defendida cerca de treinta años antes. Agustín es uno de los personajes centrales de *La condición humana*. Más allá de servir como fuente para la comprensión de la alienación cristiana y del reconcentrado esfuerzo de los pensadores cristianos para “encontrar un vínculo entre las personas, suficientemente fuerte como para sustituir el mundo” (Arendt, 1989, p. 53; *cf.* pp. 73-74), es por la comprensión del hombre como *initium* y por los conceptos de amor al mundo y de natalidad que Agustín

es más cercano a Arendt. En efecto, Agustín afirmó, en una frase que es seguramente la cita más recursiva en la obra publicada de Arendt, que “el hombre fue creado para que hubiese un inicio, sin que nadie fuese antes de él (*[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)” (apud 1989, p. 177). Como espero poder tornar claro a lo largo del texto, lo que Hannah Arendt encuentra en Agustín, con y contra él, es un modo de comprensión de la existencia humana que desplaza la centralidad de la relación del hombre con el mundo, de la mortalidad para la natalidad.

La estructura de la tesis de Hannah Arendt, titulada *El concepto de amor en Agustín*, es definida por la comprensión de la temporalidad o, más precisamente, por la relación entre las diversas formas del amor, el mundo y el tiempo. El amor, comprende Arendt, se presenta fundamentalmente en Agustín como *appetitus*, como deseo (*craving*), que es la única definición dada por él. La esencia del hombre no puede ser definida, ya que “el hombre siempre desea pertenecer a algo fuera de él y cambia de acuerdo con esto” (Arendt, 1996, p. 18; *cf.* pp. 19 y 7), pero si hay algo que puede ser dicho de su condición esencial es que carece de auto-suficiencia. Tal definición del amor como deseo conduciría a Agustín a incongruencias, entre las cuales la más fundamental para Arendt es la malograda tentativa de derivar el amor al prójimo del amor comprendido como deseo, que es movilizad o esencialmente por el amor a sí (*amor sui*), por el ansia de felicidad (Arendt, 1996, pp. 19 y 28).

Al enfatizar el sentido del amor al prójimo comprendido como un mandamiento del Creador, Hannah Arendt señala la dificultad de pensar el amor al prójimo a partir del amor a Dios (*amor Dei*) y de la fidelidad a sus mandamientos, en cuya presencia, en soledad, otro individuo se tornaría mi prójimo, en la medida en que me preocupo por su salvación (Arendt, 1996, p. 112). La cuestión, no obstante, es “¿cómo la persona en la presencia de Dios, aislada de todas las cosas mundanas, es capaz de interesarse mínimamente por su prójimo?” (Arendt, 1996, p. 7). Para Arendt, sólo se puede disolver la aparente contradicción en la teoría agustiniana considerando, además de la condición de criaturas de Dios a su imagen, la co-presencia de los individuos en el mundo y el hecho de compartir un ancestro común a la especie humana —la constitución del mundo y la pertenencia al género humano. No sólo en el amor a sí o en el amor a Dios, o al menos no fundamentalmente, sino en el

amor a los hombres, es que se puede pensar la relevancia del prójimo. En suma, como veremos, sin concepción alguna del *amor mundo* (siendo el mundo comprendido como la comunidad de los hombres), no es posible pensar sin incongruencias la relevancia del prójimo.

El amor comprendido como deseo (*appetitus*), en la singular comprensión agustiniana, implica una combinación entre proyectar algo adelante y remontar a algo atrás, entre lo que se desea y lo que ya se sabe que es un bien en el mundo —siempre el Creador. Es, aún, una combinación entre buscar tener y temer perder, entre poseer y estar seguro, en una tensión que sólo se resuelve en la muerte que conduce a la eternidad, en la que ya no hay ni aspiración ni temor. Así, dice Arendt, “el amor como deseo [*craving*] (*appetitus*) es determinado por su meta, y esta meta es la liberación del miedo” (1996, pp. 11-12), que sólo se da cuando se actualiza la fuente de todos los temores de los mortales —con la muerte, en suma. De ese modo, “lo que se encuentra al fin del camino que recorreremos toda nuestra vida es la muerte. Todo momento presente es gobernado por esta inminencia. La vida humana es siempre ‘no todavía’. Todo ‘tener’ es gobernado por el miedo, todo ‘no tener’ por el deseo” (1996, p. 13). Para Arendt, el hecho de que el deseo, movido por la ansia de felicidad, sólo sea apaciguado cuando nos alcanza la muerte, nuestro mayor temor, es una manifestación más de la dificultad de conciliar las tesis agustinianas. Comprendida la posesión destemida de un bien (*cf.* Arendt, 1996, p. 10), la felicidad sobre la Tierra se muestra inalcanzable, porque “la vida feliz es la vida que no podemos perder” y la vida sobre la Tierra es, en las palabras de Agustín, “vida mortal” o “muerte vital” (Arendt, 1996, p. 11; *cf.* Agustín, 1987, p. 12).¹ Para Arendt, “no hay duda de que la muerte, y no sólo el miedo de la muerte, era la experiencia más crucial en la vida de Agustín” y, junto al temor del juicio de Dios, la razón misma de su conversión (1996, pp. 13-14; *cf.* Agustín, 1987, p. 104). Ese temor, que hace aparecer la vida como un bien elevado, se resuelve, no en la posesión segura de la vida, que está fuera del alcance de los mortales, sino en la aspiración a un presente sin futuro, a la eternidad:

“un amor que busca algo seguro y disponible sobre la Tierra es constantemente frustrado, porque todo está condenado a muerte. En esta frustración, el amor se desvía y su objeto se torna una negación, de forma que nada debe ser deseado,

excepto la liberación del miedo. Tal ausencia de temor existe apenas en la calma completa que no puede ya ser avalada por los eventos esperados en el futuro” (Arendt, 1996, p. 13).

La vida humana en el mundo, que sigue hacia la nada, que tiene la muerte en su horizonte, coloca al hombre en un *impasse*. La mortalidad hace brotar en él el deseo de un ser completo imperturbable que resulta, a su vez, en la aspiración a una vida feliz inalcanzable sobre la Tierra. La vida es el objeto último de todos los deseos, pero la vida del hombre mortal sólo se redime en la negación de sí misma, de su pertenencia a este mundo y de su apego a los bienes del mundo.

“En su fuga de la muerte, el deseo de permanencia se apega a las propias cosas que seguramente serán perdidas en la muerte. Ese amor implica un objeto errado, que continuamente decepciona su deseo. El amor correcto presupone el objeto correcto [...] El término de Agustín para este error, el amor mundano, que se apega al mundo, constituyéndolo al mismo tiempo, es *cupiditas*. En contraste, el amor correcto busca la eternidad y el futuro absoluto. Agustín llama a este amor correcto *caritas*: la ‘raíz de todos los males es *cupiditas*, la raíz de todos los bienes es *caritas*” (Arendt, 1996, p. 17).²

Lo que une ambos amores es el deseo (*appetitus*), el distintivo del carácter incompleto de los hombres que, además, como indiqué, no están en posesión de su estar vivos ni seguros con las cosas que de hecho poseen. Pero también, según Arendt, hay que considerar lo siguiente:

“si es cierto que Agustín, como Plotino y al igual que los estoicos, realmente sostiene que la cosa a ser amada es la ausencia de miedo, y entonces considera esta ausencia de miedo como la auto-suficiencia, también es cierto que no dice realmente la misma cosa, porque Agustín nunca creyó que tal ausencia de miedo o auto-suficiencia pudiese ser obtenida por el hombre en este mundo, por más que extienda sus capacidades de la mente y del espíritu. Es cierto que el verdadero ser significa ‘no estar en carencia’ [*want*] y la actitud correspondiente sería la ausencia de miedo. Sin embargo, la cualidad específica del ser humano es precisamente un miedo que nada puede remover” (1996, p. 23).

Lo que Agustín pone en cuestión en el amor como *cupiditas*, el amor de este mundo, es su capacidad para suprimir la laguna entre el amante y la cosa

amada; para él, en vez de la tranquila felicidad en la posesión de la cosa amada, el amor al mundo siempre es malogrado en la satisfacción del deseo. La felicidad, “alcanzada apenas cuando la cosa amada se torna un elemento permanentemente inherente al propio ser de alguien” (Arendt, 1996, p. 19), no puede darse en este mundo. En efecto, recuerda Arendt, “*cupiditas* desea y me torna dependiente de cosas que, en principio, están fuera de mi control” (1996, p. 20), tanto las cosas del mundo como mi propia vida. El amor correcto, *caritas*, es el deseo de la verdadera vida, de no perderse a sí mismo en el mundo, el deseo de ligarse a la plenitud de Dios y, así, encontrarse a sí mismo y liberarse del miedo.

En cuanto las cosas que deseo en el mundo son externas a mí —me arrojan fuera de mí y en vista de eso me esclavizan—, el amor a Dios me conduce a mí mismo y me rescata del carácter percedero del mundo. Para Agustín, pese a ser también deseo, el amor como *caritas* libera, en la medida en que promueve una liberación del mundo y un rescate de sí. Cuanto más me retiro en mí mismo y recojo mi *self* de la “dispersión y la distracción del mundo”, más me torno una cuestión para mí mismo [*quaestio mihi factus sum*] (Arendt, 1996, p. 24). Cabe notar, en tanto, que “la vida está en el mundo a través del nacimiento, y que con la muerte deja nuevamente el mundo en que vivió. El examen de sí [*se quaerere*] puede ser conducido de dos formas: la vida puede cuestionarse en relación al ‘De dónde’ y al ‘Para dónde’ de su propia existencia” (Arendt, 1929, pp. 46-47). Agustín juzgaba haber sido capaz de encontrarse a sí mismo “apenas porque Dios lo auxiliara”; y “la razón por la cual Dios viene entonces en mi auxilio” es que “en cierto sentido yo ya pertenezco a Dios” (Arendt, 1996, p. 25).

Cuando amo a Dios, anhelo el objeto correcto de mi amor. Al buscar a Dios, encontramos lo que nos falta, una esencia eterna. Para Agustín, Dios es entonces el bien supremo, “el único verdadero correlato del deseo” (Arendt, 1996, p. 26). Cuando ama este bien supremo, el hombre ama también “el verdadero objeto de todo amor propio, su propia esencia”, que presenta un agudo contraste con la existencia humana, sujeta al tiempo y a los cambios de la vida originaria, proviniendo del no-ser y desvaneciéndose también en el no ser, dado que,

“en la medida en que el hombre existe, no es [...] La especie correcta del amor propio (*amor sui*) no ama el sí mismo [*self*] presente, que sigue en dirección a la

muerte, sino aquel que lo hará vivir para siempre. Cuando el hombre comienza a buscar su sí mismo esencial en esta vida presente, primero descubre que está condenado a morir y que es mutable (*mutabilis*). Encuentra existencia en lugar de esencia, y la existencia no es confiable” (1996, p. 26).

En su interpretación de Agustín, Arendt subraya el hecho de que en su obra la afirmación de la vida equivale a una negación de la vida presente. El bien inherente a la esencia de la vida exige que el hombre “trascienda e incluso niegue la vida, dado que toda vida mundana es determinada por su opuesto, por la muerte, que es su fin inherente y natural. Así, el verdadero fin o meta de la vida tiene que ser separado de la vida misma y su presente realidad existencial. La verdadera meta de la vida está siendo proyectada en un futuro absoluto” (Arendt, 1996, p. 27). El amor como *caritas* instauro el futuro como el tiempo propio a una vida verdadera. Esto implica que la vida presente debe ser negligenciada en vista de un futuro absoluto que se constituye como la meta última de la presente existencia mundana del hombre. “El propio deseo, dice Arendt, es un estado de olvido” (1996, p. 28). En el amor, el amante se olvida de sí mismo, desplazándose hacia el objeto amado. Este “tránsito es el olvido” (Arendt, 1996, p. 29; *cf.* p. 30). En *caritas*, el amor que ansía por Dios desplaza el amante en la dirección de la eternidad futura, trasciende la temporalidad y hace olvidar la propia mortalidad del hombre. Así, no sólo el mundo, sino la propia naturaleza humana es trascendida en el amor a Dios.

En la primera parte de su tesis, Arendt examina las implicaciones de la comprensión del amor como deseo para la interpretación agustiniana de la condición humana y de la relación del hombre con Dios, el mundo y el prójimo. En cuando deseo, el amor siempre torna presente el futuro, que es su tiempo más propio. Comprendido como *caritas*, o amor a Dios, anticipa la eternidad, por así decir; como *cupiditas*, o amor al mundo, afirma la temporalidad y la mutabilidad del hombre, anticipando, de ese modo, la muerte. En la segunda parte de su tesis, Arendt se vuelve hacia una nueva constelación, ocupándose con las definiciones e implicaciones de la relación Creador/criatura. En esta nueva constelación hay un evidente desplazamiento de la anticipación del futuro en el amor como deseo para el recuerdo del pasado en la referencia al creador. Este desplazamiento, entre tanto, no es una ruptura completa.

“Cuando la felicidad es proyectada en el futuro absoluto, es garantizada por una especie de pasado absoluto, dado que el conocimiento de ella, que está presente en nosotros, posiblemente no puede ser explicado por experiencia alguna en este mundo. La posibilidad de semejante recuerdo se torna plausible por un análisis del modo en que la memoria opera en general [...] Por lo tanto, es propio de la naturaleza de la memoria trascender la experiencia presente y guardar el pasado, así como es propio de la naturaleza del deseo trascender el presente y extenderse en dirección al futuro” (Arendt, 1996, p. 47).

La vida feliz, no obstante, no consiste en una mera evocación del pasado, sino que toma parte en el presente que inspira nuestros deseos y expectativas en relación al futuro, y apenas en vista de esto puede tornarse el guía supremo de los esfuerzos humanos. Cuando anticipo el futuro, en el deseo de encontrar a Dios o la vida feliz, recorro el espacio de mi memoria, que “deshace el pasado” y “lo transforma en una posibilidad futura” (Arendt, 1996, p. 48). En suma, el amor comprendido como deseo exige la memoria, que nos indica el camino de un pasado transmundano de donde proviene nuestra concepción de vida feliz, y lo que nos conduce al recuerdo no es el deseo de la vida feliz, “sino la búsqueda del origen de la existencia, la búsqueda de Aquel que ‘me hizo’” (Arendt, 1996, p. 49). Esto hace que el absoluto futuro se convierta en un pasado extremo, alcanzable apenas por medio de la memoria.

La dependencia del deseo en relación a la noción de vida feliz implica, por lo tanto, de acuerdo con Arendt, una dependencia más profunda en relación al Creador. En última instancia, está en cuestión el hecho de que la felicidad que el hombre desea y que debe determinar su conducta no puede ser vivenciada en esta vida terrena, lo que implica que el propio significado de la existencia humana no puede ser encontrado en la condición humana tal como la conocemos y vivenciamos, sino apenas por una remisión al Creador y al momento de la creación. La cuestión en que me convierto para mí mismo cuando indago sobre mi propio origen encuentra una respuesta en la fuente inmortal de mi existencia mortal. De modo análogo, dice Arendt, “todo acto particular de amor recibe su significado, su *raison d'être*, en este acto de reportar al inicio original, porque esta fuente, en la cual las razones son sempiternas (*rationes sempiternae*), contiene la ‘razón’ última e imperecedera de todas las manifestaciones percederas de la existencia” (1996, p. 50). Así, retornar al propio origen equivale a retornar al Creador, lo que hace que el hombre ame en sí mis-

mo la creación de Dios. Es más, “el propio hecho de que el hombre no se hizo a sí mismo, sino que fue creado, implica que la significación de la existencia humana se encuentra fuera de ella y la antecede. Ser creado (*creatum esse*) significa que la esencia y la existencia no son idénticas” (1996, pp. 50-51). Una vez arrojado al mundo, el hombre es marcado permanentemente por el devenir, por el cambio permanente, y en vista de eso se distancia del verdadero ser. Una vez que viene a la existencia, el hombre nunca retorna a la nada; sin embargo, la existencia humana nunca *es* verdaderamente, y es en vista de esto que la búsqueda del propio ser es siempre una referencia al creador, que “es un elemento constitutivo de la existencia humana e indiferente a la conducta humana” (Arendt, 1996, p. 53). El carácter perecedero y la temporalidad son las marcas de todas las cosas creadas, pero “apenas los hombres, que saben que nacieron y que morirán, realizan su temporalidad en su propia existencia”. En suma, en las criaturas la esencia siempre precede a la existencia, porque “una vez que toda creación es, pero no era, ella tiene un comienzo”. Y todo lo que comienza existe en el modo del devenir” (Arendt, 1996, p. 54).

De cualquier forma, a diferencia de toda otra criatura, el hombre puede, por medio de la memoria, retornar al Creador y encontrar la verdad sobre sí mismo, dependiente de su relación con el Creador —por la memoria el Creador se hace presente en la criatura. De acuerdo a lo que examinamos más arriba sobre la relación Creador/criatura, que constituye la segunda parte de la tesis de Arendt, podemos comprender la razón de que este contexto sea el primero en el que Arendt se concentra en el concepto de natalidad (nos referimos a la revisión de 1960, dado que en la disertación original esto era desarrollado claramente apenas en la tercera parte, que trata de la vida social). En su interpretación de Agustín, Arendt sostiene que:

“el hecho decisivo determinante del hombre como ser consciente y rememorante es el nacimiento o la ‘natalidad’, esto es, el hecho de que ingresamos al mundo a través del nacimiento. El hecho decisivo determinante del hombre como ser deseante fue la muerte o la mortalidad, el hecho de que dejaremos el mundo con la muerte. Miedo de la muerte e inadecuación de la vida son las fuentes del deseo. En contraste, la gratitud porque la vida haya sido dada de alguna forma es la fuente del recuerdo, porque la vida es estimada incluso en la miseria [...] Lo que en última instancia alivia el miedo de la muerte no es la esperanza o el deseo, sino el recuerdo y la gratitud” (1996, pp. 51-52).

Cuando piensa inicialmente en titular *amor mundi* la obra *La condición humana*, Arendt señala que la mueve la gratitud hacia el mundo. En esta obra, a propósito del comienzo del mundo y del hombre, afirma que “de acuerdo con Agustín, los dos eran tan diferentes que él empleó una palabra diferente para indicar el inicio del hombre (*initium*), designando el inicio del mundo *principium*, que es la traducción padrón para el primer versículo de la Biblia. Como puede verse en *De civitate Dei*, XI, 32, la palabra *principium* comportaba para Agustín un significado mucho menos radical” (Arendt, 1989, p. 177). Los ángeles, por ejemplo, precedían el inicio del mundo, y el inicio del mundo y del tiempo precedió el inicio del hombre, porque los hombres fueron creados en el mundo y en el tiempo, sujetos al movimiento y al cambio —“la criatura es determinada temporalmente por el hecho de haber surgido” (Arendt, 1929, p. 37). En el capítulo en que Agustín afirma que el hombre es un inicio, lo que está en cuestión para él es la necesidad de refutar la tesis impía de que las almas siempre retornan a las miserias y a los trabajos de la vida, por un lado, y, por otro, afirmar la posibilidad de que Dios inscriba novedad en el mundo, sin que con esto viole el orden del universo. De acuerdo con Agustín,

“si, con todo, semejante novedad no entra en el orden de las cosas, regido por la divina Providencia, sino que se debe a la pura causalidad, pregunto: ¿dónde se encuentran tales circuitos determinados y medidos que excluyen toda novedad, porque siempre repiten cosas que ya existieron? Y, si esa novedad no está fuera del orden de la Providencia, sea que el alma haya sido enviada, sea que haya caído por sí misma, pueden suceder cosas nuevas que antes no existieron ni son extrañas al orden del universo” (2001, p. 87).

En efecto, dice Agustín, no se puede negar que Dios pueda hacer cosas nuevas. Dado que la liberación del hombre en Dios es definitiva, es necesario que se conciba la posibilidad de que tengan inicio nuevos hombres. Dios generó al hombre como una criatura que no sólo vive en el tiempo, sino que es esencialmente temporal. Arendt insiste en notar que:

“el inicio que fue creado con el hombre impidió que el tiempo y el universo entero girase sobre sí mismo, eternamente, en ciclos, de un modo despropositado y sin que algo nuevo jamás aconteciese. Por lo tanto, fue por causa de la *novitas*, en cierto sentido, que el hombre fue creado. Dado que el hombre puede saber, ser

consciente de y acordarse de su 'inicio' o de su origen, es capaz de actuar como un iniciador y representar [*enact*] la historia [*story*] de la humanidad" (1996, p. 55).

La cuestión es, por lo tanto, ¿cómo un Dios eterno puede crear cosas nuevas; y la respuesta de Agustín es que fue "necesario crear al Hombre separado de todas las otras criaturas y sobre ellas" para que pudiese haber novedad.

Aunque el propio concepto de *natalidad* no haya sido desarrollado en la tesis sobre Agustín, todo el contexto en que el tema se desenvuelve posteriormente ya se encuentra delineado, al punto de que la propia autora agrega el término en las revisiones hechas en la década de 1960, como vimos. Cuando examina el concepto agustiniano de mundo —"determinado por la interpretación específicamente cristiana del cosmos, en la cual el mundo es nuevamente comprendido como un mundo humano constituido por el hombre" [Menschen konstituierte Menschenwelt] (Arendt, 1929, p. 39)—, Arendt indica que, en Agustín, lo que está en cuestión para el cristiano es que la interrogación sobre su ser lo conduce necesariamente a exiliarse del mundo, porque la respuesta a la cuestión sobre quién es siempre lo conduce al Creador. En efecto, el hecho de pertenecer al mundo por el nacimiento no niega "la posibilidad de no querer estar en casa en el mundo, y de mantenerse así incesantemente en una relación retrospectiva con el Creador" (Arendt, 1929, p. 43). Esto no sólo porque la pregunta del hombre por su ser lo remite al momento de su creación y al creador, sino también porque la constitución del mundo por el hombre implica el amor al mundo (*dilectio mundi*). El mundo, para Agustín, es tanto creación de Dios —el cielo y la Tierra— como aquellos que habitan y aman el mundo. Por esto, "ser extranjero en el mundo, para el cristiano, es apenas una posibilidad, porque lo natural es estar en casa en el mundo" (Arendt, 1996, p. 105). En todo caso, la no humanidad del cristiano es evidenciada cuando se observa, en las palabras de Arendt, que:

"el hombre hace el mundo y se torna así parte del mundo" y 'lo que adviene por nuestra voluntad es conducirlo por el amor del mundo (*dilectio mundi*), que torna el mundo la *fabrica Dei*, la patria natural del hombre. La propia vida humana, acomodándose en la creación preexistente en la cual nació, torna la creación [*fabrica Dei*], por ese medio, el mundo [*mundus*]" (Arendt, 1929, p. 43).

El hombre sólo se siente en casa en el mundo cuando también hace el mundo; con todo, no basta construir el mundo para superar la extrañeza del hombre, porque sólo el amor al mundo permite al hombre hacer del mundo explícitamente su patria. Sólo en ese momento, dice Arendt, “el hombre y el mundo se tornan mundanos [weltlich]” (1929, p. 44).

Si entramos en el mundo como extraños a través del nacimiento, en ese mundo mundano o humano, dirá Arendt en *La condición humana*, el hombre sólo entra por palabras y actos; “y esta inscripción es como un segundo nacimiento, en el cual confirmamos y asumimos el hecho simple de nuestro apareamiento físico original” (1989, pp. 176-177). Aunque Arendt señale que la mundanidad del mundo sólo es posible “cuando el hacer y el amar del hombre se tornan autónomos, independientes del puro ser creado” (Arendt, 1929, p. 44), el primer nacimiento que es esta primera aparición en el mundo es, naturalmente, previo a todo amor al mundo. El nacimiento nos pone como entes en un mundo ya dado y hace del hombre, inevitablemente, un ser del mundo. Ese ser del mundo precede cualquier amor al mundo y conserva toda posibilidad de tornarse mundano (amante del mundo). No obstante, aquella inscripción en el mundo humano, por palabras y actos, no nos es impuesta por la necesidad, como en el trabajo, ni es desencadenada por la utilidad, como en la obra, dado que “puede ser estimulada por la presencia de otras a cuya compañía podemos desear juntarnos, pero nunca es condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo que vino al mundo cuando nacimos y al cual respondemos cuando comenzamos algo nuevo por iniciativa propia” (Arendt, 1989, p. 177).

Cuando más tarde examina el papel de la *Voluntad* en la relación del hombre con el mundo, en el segundo volumen de *La vida del espíritu*, Arendt, vuelve a reflexionar sobre el tema del amor. Antes que nada, ni el amor ni la fraternidad sustituyen el mundo que une y separa a los hombres; con todo, el hombre está listo para la acción apenas cuando establece con el mundo, comprendido como artificio humano y también como comunidad de los hombres, una relación bajo el signo del *amor mundi*. El permanente conflicto entre el querer (*velle*) y el no-querer (*nolle*), inherente a la voluntad, sólo cesa en la acción. Para que se de la acción, entre tanto, la propia voluntad deja de querer y comienza a actuar. La Voluntad se transforma entonces en *Amor* y de ese

modo soluciona sus conflictos. El Amor, que al contrario de la voluntad y del deseo no se extingue cuando alcanza sus objetivos, permite a los hombres el deleite prolongado. Así, del mismo modo que “los hombres no llegan a ser justos por saber lo que es justo, sino por amar la justicia” (Arendt, 1995, p. 263), ellos actúan por amor al mundo (*amor mundi*). El amor es precondition de la acción.

Lo que Hannah Arendt asume es justamente que el mundo sólo se torna un lugar habitable y la convivencia soportable y deseable si asumimos por amor o gratitud la responsabilidad por él y si por amistad y respeto interactuamos con nuestros pares. Sin esto, el mundo se convierte en un desierto, como señala en la conclusión de *Los orígenes del totalitarismo*. En suma, es en una vívida disposición hacia el ser/estar en el mundo y hacia el ser/estar con los otros que se puede vislumbrar posibilidades menos sombrías para nuestros tiempos. Arendt recuerda que los griegos daban a la humanidad [*humaneness*] “que se alcanza en el diálogo de la amistad el nombre de *philanthropia*, ‘amor al hombre’, dado que se manifiesta en una disposición para compartir el mundo con otros hombres” (1968, p. 25). Es más, dice Arendt, “el placer, que es fundamentalmente la conciencia más intensa de la realidad, surge de una abertura apasionada al mundo, del *amor al mundo*” (*amor mundi*) (1968, p. 6). Es por el amor que la Voluntad dice sí al mundo y a los hombres. En efecto, comenta Arendt, “no hay mayor afirmación de algo o de alguien que amar ese algo o alguien, esto es, que decir: quiero que seas —*Amo: Volo ut sis*” (1995, p. 263). El *Amor mundi* se convierte entonces en “quiero que el mundo persista”, y el amor a los hombres en “quiero que persistan”. La acción afirma el mundo. Al actuar, el individuo confirma el deseo de que el mundo y los otros persistan.

En la tercera parte de sus tesis, cuando examina la vida en sociedad (*vita socialis*), Arendt sostiene que, para Agustín, además de lanzarnos al mundo, el nacimiento (*generatione*) nos inscribe en una comunidad con los otros hombres cuyo vínculo fundamental es el parentesco que nos une por generaciones en el pasado hasta Adán. Aquí cada hombre ya no es sólo criatura, sino también miembro del género humano, copartícipe del delito originario, cometido sin la intervención del Creador,

“su origen es simultáneo al inicio del mundo hecho por el hombre, al pecado original de Adán. Es, al mismo tiempo, el origen del pecado y de la caída, porque

su proveniencia es determinada por la generación (*generatio*) y no por la creación (*creari*). El mundo ya no es lo extraño por excelencia donde cada uno fue lanzado por la creación, sino un mundo que, por el parentesco en la generación, es desde siempre familiar, y al cual cada uno pertenece desde el origen” (Arendt, 1929, p. 82).

En suma, nos ligamos al mundo como extraños por el nacimiento, como criaturas, y nos sentimos en casa en el mundo por la *generatio* que históricamente nos remite al delito originario. Por consiguiente, dividimos también con Adán la condición de criaturas y con él compartimos la capacidad de instaurar en el mundo posibilidades nuevas, aunque se trate de posibilidades de caída, porque el Creador nos concibió a su semejanza, como iniciadores.

Para Arendt, las fuertes articulaciones anti-políticas del Cristianismo primitivo y la doctrina agustiniana del libre arbitrio e incluso de la predestinación no deben inducirnos al equívoco de ignorar el significado político de la contribución agustiniana, en la medida en que Agustín fue tanto cristiano como romano. En este momento de su obra, Agustín habría traducido la experiencia política central de la Antigüedad Romana, la de que “la libertad en cuanto inicio se torna manifiesta en el acto de fundación”. En efecto, en *La ciudad de Dios*, Agustín concibe la libertad “no como una disposición humana interior, sino como un carácter de la existencia humana en el mundo” —se trata de “equiparar la aparición del hombre en el mundo al surgimiento de la libertad en el universo” (Arendt, 1977, p. 167). Antes de él, el poeta romano Virgilio, en su poema político más famoso (*Quarta Écloga*), ya había afirmado “el carácter divino del nacimiento en cuanto tal” y había creído, según Arendt, “en que la salvación potencial del mundo se encuentra justamente en el hecho de que la especie humana se regenera siempre y constantemente” (1995, p. 345). Lo que está en cuestión es que “en el nacimiento de cada hombre, el comienzo inicial es reafirmado, porque en cada ocasión algo nuevo se inscribe en un mundo ya existente que continuará existiendo después de cada muerte individual. Porque es un comienzo, el hombre puede comenzar; ser humano y ser libre son la misma cosa. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la capacidad de comenzar: la libertad” (Arendt, 1977, p. 167).

El inicio deflagra algo nuevo y también imprevisible, que no puede ser deducido de cualquier evento que lo haya precedido, ni operar en la anticipa-

ción del futuro. Instaurationa una ruptura en la secuencia de la previsibilidad cotidiana, así como en la temporalidad que tuvo su comienzo simultáneo al comienzo del mundo. “Lo nuevo siempre aparece en la forma de un milagro”, de lo inesperado, dice Arendt, y este milagro se traduce en el hecho de que el inicio que es el hombre remite, en los términos del pensamiento agustiniano, al momento originario de creación de los hombres, pero es renovado históricamente con cada nuevo acontecimiento. De cada nuevo hombre se puede esperar lo inesperado y lo improbable, y esto es posible “apenas porque cada hombre es único, de modo que con cada nacimiento algo singularmente nuevo viene al mundo” (1989, p. 178; *cf.* 1977, p. 169). Así, todo acto interrumpe el automatismo de los procesos históricos, que dejados a su propia suerte tienden a reproducir el automatismo de la naturaleza. Es, por lo tanto, un milagro, aunque no necesariamente desde la perspectiva del agente. Aunque podamos hacer notar las “improbabilidades infinitas” que tienen lugar en la naturaleza, es la historia que está repleta de eventos y de interrupciones de procesos por la iniciativa humana, por la acción. si consideramos nuevamente la improbable cadena de eventos naturales sobre la cual asienta nuestra existencia, podremos hablar aquí de milagro. Cabe resaltar, por otra parte, que los eventos de la historia, al contrario de los procesos naturales, se caracterizan como milagros de los cuales conocemos la autoría: “son hombres que los realizan —hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden fundar una realidad por sí mismos” (Arendt, 1977, p. 171).

Cada acción afirma la singularidad del agente, pero al mismo tiempo reafirma las condiciones humanas de la natalidad y de la pluralidad. Si concebimos la acción como el comienzo que deflagra una nueva serie de eventos, pero que no puede ser deducido de eventos precedentes, comprendemos porqué la pluralidad contenido en el nacimiento es la condición previa (*conditio sine qua non*) de la vida política y también porque la pluralidad, reafirmada en cada acción, es la propia razón de ser (*conditio per quam*) de la política.

Para Arendt, en efecto, hay un vínculo estrecho entre natalidad, novedad, espontaneidad, acción y libertad. De ese modo, la novedad de cada nacimiento conserva las infinitas posibilidades que renuevan la promesa de perseverancia de la pluralidad entre los hombres. Por la misma razón, cualquier ruptura en la relación entre natalidad y espontaneidad representa un riesgo que puede

minar las posibilidades más remotas de la política. Tales ligaciones, mayormente aquella entre natalidad y política, tal como son establecidas en *La condición humana*, están en la propia base de la comprensión de la identificación de la acción con la libertad. Arendt sostiene entonces que está inscrita en la propia condición humana, así como en la especificidad de la renovación persistente de la especie humana, que siempre saca a la luz nuevos individuos singulares, una indispensable condición previa (*conditio sine qua non*) de la política.

La capacidad de iniciar que atesta que ser humano y ser libre son la misma cosa, no comporta integralmente, sin embargo, el significado político de la acción. Arendt recuerda que el griego —así como el latín (*agere/gerere*)— posee dos palabras completamente diferentes para la acción *archein* y *prattein*. *Archein* significa comenzar, liderar y gobernar, en cuanto *Prattein* significa atravesar, realizar y acabar. Así, es como si la acción se dividiese en dos partes, “el comienzo, hecho por una sola persona, y la realización, en la cual se asocian muchos, ‘conduciendo’ y ‘acabando’, llevando hasta el fin el emprendimiento” (1989, p. 189). Aquel que inicia sólo es capaz de realizar lo que propone con el auxilio de sus pares. De forma análoga, la libertad de la voluntad no se convierte en libertad política sin el obrar en conjunto.

En última instancia, estos dos significados de la palabra acción acaban por explicitar que la problemática relación entre el carácter natural del nacimiento y el carácter político de la acción, no se efectiviza sin la mediación de la interacción en un espacio público. En efecto, la natalidad, “el fenómeno prepolítico por excelencia”, como recuerda Paul Ricoeur (1996, p. 164), anuncia la novedad que es la aparición de cada niño en el mundo, e indica que este recién llegado lleva en sí la espontaneidad, pero no hace de él naturalmente un ser político. De ese modo, cuando realza el significado de la natalidad para la política, Arendt lo hace siempre considerando como la más remota pre-condición de la política, que jamás deja de ser un fenómeno pre-político. El nacimiento instauro la posibilidad de actuar, apenas el amor al mundo puede tornar la acción una efectividad. La acción se sigue del *amor mundi*, aunque siempre suponga la espontaneidad que la natalidad inaugura.

La relación entre nacimiento y acción, entre naturaleza y política, mediada todavía por *insights* religiosos, no dejó de incomodar a varios estudiosos de la

obra de Arendt. Ella siempre se esforzó por explicitar que la esfera política y las actividades que comporta representan una especie de segunda naturaleza, que ya no presta cuentas al carácter meramente biológico de la existencia. En efecto, para ella la libertad política se afirma como tal sólo cuando se opera el pasaje, por decirlo de alguna manera, de lo biológico a lo biográfico (de la *zoéal bias*).

En fin, volviendo a Agustín, Arendt afirma que la criaturas vivas fueron creadas en el plural, en cuanto miembros de especies, “al contrario del hombre, que fue creado en singular y continuó a ‘propagarse a partir de individuos’.” (1995, p. 266). Para la definición de lo humano y para el problema de la libertad, el hecho de que el hombre nazca como individuo es más significativo que el de nacer como un miembro de la especie. En términos políticos, la pluralidad humana no es obra de la multiplicación de la especie, sino que tiene antes un inicio temporal y se realiza cuando en una comunidad, “en algún momento en el tiempo y por alguna razón, un grupo de personas llega a pensar sobre sí mismo como un ‘Nosotros’ (Arendt, 1995, p. 337). A diferencia de los demás animales, el hombre sabe que tuvo un comienzo y que tendrá un fin, y en vista de esto experimenta su propio comienzo como el comienzo de su fin. Como los griegos, Agustín podría concluir que la mortalidad es el emblema de la existencia humana y denominar a los hombres como ‘los mortales’”. Arendt, por otra parte, si hubiese profundizado sus especulaciones sobre el hecho de que “todo hombre, siendo creado en singular, es un nuevo comienzo en virtud de su nacimiento [...], acaso habría definido a los hombres, no a la manera de los griegos, como mortales, sino como ‘natales’, y habría definido la libertad de la Voluntad, no como *liberum arbitrium*, la elección libre entre querer y no querer (*nilling*), sino como la libertad de la que habla Kant en la Crítica de la Razón Pura” (1995, pp. 266-267)³, como inicio absoluto. Así, “si Kant hubiese conocido la filosofía de la natalidad de Agustín, probablemente habría concordado que la libertad de la espontaneidad relativamente absoluta no es más embarazosa para la razón humana que el hecho de que los hombres nacen —contínuamente recién llegados a un mundo que los precede en el tiempo. La libertad de espontaneidad es parte inseparable de la condición humana”. En suma, nacer es ser ya capaz de instaurar novedad en el mundo a través de la acción y, así, actualizar la libertad. Es cierto que “el nacimiento no es un *acto* de quien nace” (Kant, 1995, p. 78),

pero es la aparición inaugural de una singularidad que, por su unicidad y espontaneidad, es promesa de libertad, que puede ganar realidad en el dominio político. Los hombres, como entes del mundo, son políticamente, no seres para la muerte, sino permanentes afirmadores de la singularidad que el nacimiento inaugura.

Traducido del portugués por Eduardo Pellejero

Bibliografía

- SAN Agustín de Hipona. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- . *Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Vol. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Men in dark times*. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1968.
- . *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1977.
- . *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- . *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence*. Lotte Kohler e Hans Saner (eds.). Trad. Robert e Rita Kimber. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1993.
- . *A vida do espírito*. Trad. A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- . *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- . *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer Philosophischen Interpretation*. Berlin: Julius Springer Verlag, 1929. *O conceito de amor em Santo Agustín*. Trad. Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. Col. Os pensadores (2 Vol.) 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- . Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1995.
- RICOEUR, Paul. Pouvoir et violence. In: VV. AA. *Politique et pensée – Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, 1996.

Notas

¹ En *La ciudad de Deus*, XII, 20, Agustín habla de la vida como estando repleta de miserias y agrega: “si es que en realidad merece el nombre de vida esta, que antes es muerte, tan profunda, que el amor a semejante muerte nos hace desear la muerte, que nos libra de ella”.

² Arendt cita a Agustín, *Commentaries on the Psalms*, 90, I, 8. En el mismo libro, en 31, 5, aparece la siguiente sentencia: “Caritas dice: amor a Dios y amor al prójimo; cupiditas dice: amor al mundo y amor de esta época (saeculum)”. Cf. ARENDT, 1996, p. 17, No. 37.

³ Kant, en la nota a la tercera antinomia, en un trecho que Arendt citó en varias ocasiones, afirma de hecho lo siguiente: “Si ahora (por ejemplo) me levanto de mi silla de modo enteramente libre y sin influencia necesariamente determinante de las causas naturales, entonces en este evento se inicia absolutamente una nueva serie juntamente con sus consecuencias naturales hasta el infinito, si bien que en relación al tiempo ese evento sea sólo la continuación de una serie precedente. Porque esta resolución y esta acción, absolutamente no se encuentran en la secuencia de simples efectos naturales, y no son una simple continuación de ellos; antes, las causas naturales determinantes cesan completamente con respecto a ese evento, antes de tal resolución: tal evento, de hecho, se sigue de aquellas causas, pero no resulta de ellas, y en virtud de eso tiene que ser denominado —en verdad no en cuanto al tiempo, sino con respeto a la causalidad— un inicio absolutamente primero de una serie de fenómenos”. *Crítica de la Razón Pura*, B478.

Fecha de recepción del artículo: 9 de mayo de 2010
Fecha de remisión a dictamen: 28 de mayo de 2010
Fecha de recepción del dictamen: 6 de junio de 2010

**LA HISTORIA COMO CAMINO A LA DIGNIDAD.
ENSAYO SOBRE LA FILOSOFÍA
DE LA HISTORIA EN ELLACURÍA
A 20 AÑOS DE SU ASESINATO.**

Esther Sanginés García
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*Yo no sé lo que es el destino
caminando fui lo que soy.*
Silvio Rodríguez

Introducción

Ignacio Ellacuría¹ vivió íntegramente su historicidad, su forma de estar en la realidad fue el compromiso con sus ideas y su congruencia en la práctica. Jesuita, maestro, rector de la Universidad Centro Americana, ser humano pleno, asumió la teología de la liberación como un modo de vivir el cristianismo, procuró el acercamiento de las religiones Abrahámicas, interpeló a la Iglesia, dedicó su vida a construir la verdad y la paz.

En 1989, los esbirros de la ultra derecha salvadoreña dispararon sobre la inteligencia y la palabra, Ellacuría fue asesinado junto con otros maestros jesuitas de la Universidad Centro Americana (UCA),² su vida y su muerte quedaron como testimonio de la historia que le tocó vivir, y como afirmación de su tesis de que “la vida no radica en sí misma, sino en la realidad física que se vive”;³ su obra es un legado de posibilidades para iluminar opciones de vida y libertad.

Ellacuría subraya que *la historia es el suceso de los modos de estar en la realidad*, para comprender todo el alcance de esta definición, me parecen fundamentales sus preguntas y reflexiones sobre la historia y la historicidad, el sujeto en cada una de ellas, los vínculos entre biografía e historia; su forma de relacionar lo biológico con lo cultural en la síntesis que llama *transmisión tradente* (que une la herencia biológica que se *transmite* genéticamente y lo *tradente* que es tradición que se va modificando), y su idea de la praxis que ilumina y abre posibilidades. Su pensamiento está ligado a una opción precisa que parte de la situación de injusticia, sin hacer concesiones: “El filósofo —si realmente lo es— filosofa desde su situación, y esta situación es hoy más que nunca una situación pública y política”.⁴

Ellacuría abre caminos hacia la libertad y la dignidad, va más allá de la concepción lineal de la filosofía de la historia, de la fatalidad de la dialéctica hegeliana según la cual todo estaba en germen, o del materialismo histórico que profetiza el comunismo como última etapa de la humanidad. Sus estudios teológicos y filosóficos, su experiencia de vida, su praxis lo llevan a concluir que es un producto de la acción humana, con la acción de las personas se han ido inventando culturas, tradiciones e historias⁵ diferentes, eso “No estaba en germen, ni estaba oculto, porque lo formalmente histórico es creado en una acción que no sólo produce algo nuevo, algo no pretendido ni determinado, sino que llega a constituir un nuevo principio de acción: la capacidad”. Capacidad de crear lo nuevo. Sus reflexiones filosóficas sobre “la tradición”, y “el sentido”⁶ son muy actuales. Para él, lo que importa en la realidad misma no sólo es tener sentido sino “tener que tener sentido”, la aparente redundancia forma un círculo de significados en los que se eslabonan todas las posibilidades, pero también la gran responsabilidad que como seres humanos tenemos en la construcción de la historia.

1. La historia como *transmisión tradente*

La historia se presenta como el reino de la libertad en un proceso de liberación.

Ignacio Ellacuría

Para Ellacuría la historia es el proceso mediante el cual se desarrollan las capacidades de los seres humanos y se abren para cada individuo las posibilidades de apropiación de esas capacidades. Es, por tanto, un camino de creación⁷ y libertad, dentro de las opciones viables en una época y en un cuerpo social. La historia es, en primer término, *transmisión tradente*, como se adelantó, este concepto incluye tanto la naturaleza biológica del ser humano: la *transmisión* que se hereda y se recibe a través de los genes; y la *tradición* que se forma y transforma en la cultura —a ese formar y transformar es a lo que llama *tradente*—, lo *tradente* incluye la forma como transformamos la tradición gracias a la capacidad de crear lo nuevo sobre la base de lo que recibimos de las generaciones anteriores. La tradición es también sentido y acción consecuente. En el concepto *transmisión tradente* se conjuga lo natural (transmisión) y lo cultural (tradición) en una concepción dual y unitaria de la compleja realidad estructural que es la historia.

Si de la historia se atiende a lo que tiene de transmisión, se procederá a interpretar lo que ocurre en la historia en términos predominantemente biológicos; si se atiende en cambio, a lo que tiene de tradición, se propenderá a interpretarlo en términos predominantemente ideales. Sólo la consideración unitaria de la transmisión tradente mostrará lo que ocurre en la historia en su compleja realidad estructural.⁸

Al mismo tiempo que la historia es una realidad estructural, es un proceso complejo que une contrarios y va más allá de la narración de acontecimientos o vicisitudes, de la transmisión de sentido, de testimonios, aunque todo esto lo incorpore. Lo fundamental en la historia es que en ella se constituye la realidad humana; la *realidad misma de tener sentido*, una realidad que es formal y constitutivamente *tradicionada y tradicionante*.⁹ *Tradicionada*, porque en ella se encuentra todo lo hecho, lo establecido, estructurado por la praxis de las generaciones anteriores y *tradicionante*, porque incluye todas las posibilidades y capacidades que sobre esa base cada cultura va creando. Vista de esta manera, la historia es el reino de la libertad, que para realizarse se basa en el reconocimiento de la necesidad y las determinaciones para convertirlas en puntos de apoyo que generen a partir de ellas el proceso de liberación; en él, se van creando las posibilidades impersonales de la vida humana.¹⁰ Para cada época

histórica y para cada contexto geográfico y social hay un nivel de capacidades y opciones posibles para todos; entre ellas, cada ser humano decide y crea.

Ellacuría distingue entre historia e historicidad. El sujeto de la historia es el cuerpo social al que a veces llama estructura o sistema, mientras que el sujeto de la historicidad es el individuo; en esta diferencia se complementan la historia que es siempre social y la biografía que es personal.¹¹ La dimensión estructural de la historia posibilita pero también amenaza la dimensión personal, a su vez, las opciones personales, la actualización de las posibilidades por los individuos, hacen viable la existencia de la historia.

Como los sujetos tienen opciones y eligen, la historia no es un resultado forzoso, ni pasa por estadios fijos como se pretendía en la sociología de corte positivista, o en el marxismo y en casi todas las versiones de las ciencias sociales del siglo XIX. Sin embargo, a pesar de que los resultados de la tradición pueden ser muy distintos, hay una continuidad en ella, pues cada paso viene después del anterior:

la continuidad de la tradición es una continuidad de posibilitación. Esta continuidad es, primero, un proceso, pues cada momento no sólo viene después que el anterior, sino que está apoyado en él, y segundo, es un proceso de posibilitación, un proceso en que cada posibilidad se apoya en la anterior. Como la realización de posibilidades es suceso, resulta que la historia es un proceso de sucesos, no un proceso de hechos.¹²

¿Por qué no un proceso de hechos? Porque los hechos están relacionados de manera indisoluble a una causa, son efectos, mientras que los sucesos se derivan de las posibilidades. Para los hechos no hay opciones, al día le sigue la noche, a la primavera el verano; sin embargo, lo que hacemos con nuestro día y noche, primavera o verano es creación y responsabilidad personal o colectiva, es lo que hacemos que suceda a partir de las posibilidades que se nos dieron. Por ello, lo que hemos hecho que exista, no es lo que necesariamente debe existir, sino el desenlace de un proceso que pudo tener diferentes direcciones y resultados, de un movimiento constante, de algo que no puede estar quieto, en el que cada momento viene después del otro y se apoya en él. Un proceso de posibilitación que supone construir, cambiar y destruir realidades, enfrentándose con ellas, para hacer de cada hombre una realidad posibilitada.

La historia es un proceso impersonal en el cual se hacen presentes las personas, lo que ellas vierten sobre la historia es el resultado de su vida y lo que ellas reciben de la historia lo hacen tanto en forma estrictamente personal, como en forma despersonalizada; esto se da cuando el hombre queda apresado y dominado, de modo que las posibilidades históricas se le pueden llegar a convertir en *forzosidades* naturales.

La introducción de la palabra: *forzosidades*, implica el reconocimiento de estructuras que no permiten las opciones del ser humano. ¿Es una denuncia a las condiciones de abuso del poder y del dominio de los grupos conservadores y de la derecha en el cuerpo social en que desarrollaron sus biografías Zubiri y Ellacuría? La biografía de Ellacuría y la historia de El Salvador nos muestran que aun en situaciones extremas hay opciones, aunque los desenlaces sean de momento dramáticos y brutales, la vida y el pensamiento trascienden la muerte, por tanto, las *forzosidades* no son determinantes.

2. Tradición

La tradición afecta de diferente manera a cada pueblo y a cada persona, porque en la tradición se unen las capacidades, las posibilidades, las opciones, las *forzosidades*.

La humanidad va entregando a cada hombre y a cada grupo de seres humanos formas determinadas de estar en la realidad y esta entrega es lo que debe entenderse por *tradición*, la cual es forzosamente progresiva[...] esta tradición afecta a cada persona y la afecta en su biografía, posibilita el que haya vida personal y el que esta vida pueda ser una u otra según una determinada tradición. Como en la propia biografía están forzosamente los otros como tradición no se puede llevar la vida personal, ni afirmar el propio ser más que históricamente.¹³

La persona recibe de la tradición su carácter personal, sus posibilidades concretas, sus capacidades y los contenidos con los que va a tejer la trama de su vida. En esa relación entre persona y cuerpo social, las acciones las hacen los individuos como integrantes de dicho cuerpo. Es el cuerpo social el sujeto de la tradición, en él, los individuos se vinculan no como personas, sino de manera impersonal, como otros.

La historia se va haciendo con la parte de las acciones personales que se va objetivando, no por su carácter íntimo. Esas acciones personales objetivadas abren el ámbito de la historia y la tradición, pero una vez realizadas, desbordan su carácter personal. Es a través de las opciones humanas, de la acción, la agencia y la autoría de las personas como la historia se crea y se transforma a partir de la tradición, y se complementa con las potencias y las facultades que se transmiten de modo natural, genético. Si la historia se basa y fundamenta en la naturaleza, se constituye de un modo distinto, por el dinamismo de posibilidades que brinda la tradición. La historia es actualización de las posibilidades.

3. La historia como entrega de formas de estar en la realidad

La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad.

Ignacio Ellacuría

La historia es entrega de formas de estar en la realidad, como principio de posibilidades, esas formas se vuelven reales gracias a nuestras opciones, se incorporan porque nos apropiamos de ellas, se actualizan.

La *actualización de posibilidades* y la *transmisión tradente* son dos categorías fundamentales para comprender la historia, pero no la agotan ¿qué es lo que realmente ocurre cuando se da esa entrega de formas de estar en la realidad como proceso de posibilidad? Para comprender ese proceso hay que integrar las facultades de pensar y sentir, pues:

La potencia intelectual humana no está por sí misma 'facultada' para producir actos intelectivos, ni siquiera para su acto intelectual primario de hacerse cargo de la realidad, de enfrentarse con las cosas como realidades[...] No los puede producir más que si es intrínseca y formalmente *una* con la potencia de sentir, en virtud de la cual la inteligencia toma el carácter de facultad: es inteligencia sentiente.¹⁴

¿Hasta donde nos puede llevar esta categoría de la *inteligencia sentiente* que no es potencia, sino facultad referida fundamentalmente a los sentidos, a la sensibilidad? Una facultad, pero metafísicamente compuesta por dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de inteligir. La inteligencia es actualización de la realidad y por tanto es movida y formada por la realidad misma. “Es despliegue de sus posibilidades, se mueve siempre en el elemento de realidad que se actualizó en su primer y principal momento intelectivo”.¹⁵ Por su *inteligencia sentiente* el hombre aprende todo de forma material, impresivamente.¹⁶ Lo orgánico potencia y enriquece lo psíquico y lo psíquico potencia y enriquece lo orgánico. La actividad humana es única, unitaria, biológica, física, química, psicológica.

Una realidad humana liberada, por su misma materialidad no puede darse sino en una configuración histórica que exija y propicie el comportamiento pleno de los seres humanos. Y esto supone la erradicación de las condiciones de subdesarrollo y explotación existentes y la creación histórica de las condiciones para la realización efectiva.¹⁷

Para Ellacuría hay que establecer una diferencia metafísica entre *poder como potencia* y *poder como facultad*, para llegar al tercer tipo de poder, a las *posibilidades*.¹⁸ Con las mismas potencias y facultades que da la naturaleza a cada ser humano, el hombre en el curso de su biografía y el cuerpo social, en el curso entero de su historia puede tener posibilidades muy distintas. Cuando el poder es potencia, lo posible es lo ‘potencial’; cuando el poder es facultad, lo posible es lo factible; y cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es la posibilidad. “Posibilidad en rigor es sólo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante”.

Sin lo potencial y lo factible no habría posibilidades históricas. La presencia de la naturaleza esta allí, como base de lo posible; pero también lo posible, aquello que se ha logrado con las biografías y *las historias* está presente en lo potencial y lo factible: ignorarlo es desconocer lo que el ámbito de lo opcional puede reobrar sobre el ámbito de lo natural: los posibles, al actualizarse, cobran entidad y se incorporan al mundo objetivo de la naturaleza, se naturalizan.

En esta reciprocidad entre naturaleza e historia, los elementos naturales naturalizan la historia y la historia a su vez historiza la naturaleza, ambos se co-determinan. Lo potencial y lo factible se hacen efectivos por el mero ejercicio de potencias y facultades, mientras que lo posibilitado sólo lo es por que se

opta, por apropiación, a través de la cual se encuentra en posibilidades de 'poder hacer' lo que antes no se podía: no sólo se está facultado, sino que se está posibilitado. Las posibilidades adquieren actualidad, la actualidad de estar al alcance de las potencias y de las facultades.

Antes de que potencias y facultades puedan hacer algo en la línea de lo biográfico o de lo histórico, tienen que estar *actual* y *positivamente posibilitadas* en la realidad, no hay posibilidades sin que se apoyen en cosas reales. Pero como las posibilidades son múltiples, no es forzoso que el devenir suceda por el camino del cambio y del movimiento, sino que puede ocurrir por el camino de *la actualidad*.¹⁹

*Actualidad*²⁰ es un hacerse actual desde sí mismo, es un devenir *sui géneris* pero real: es lo real que se hace actual, y es *sui géneris* porque una misma realidad puede tener actualidades muy distintas. La nueva actualidad es un enriquecimiento de la realidad, es una unidad de lo *fundante* y lo fundado. Esta unidad es lo que constituye *lo posible* como un momento de la realidad y del acceso a ella.

Lo que permite la unidad de lo *fundante* y lo fundado, es el poder de posibilitación. Este poder implica actualizar la posibilidad; para facilitar esta idea, me permito presentar ejemplos muy sencillos: antes no era posible el uso de la electricidad, de la comunicación instantánea a distancia, penetrar la estructura del átomo, tele dirigir misiles que destruyeran ciudades y pueblos, y, sin embargo, esas posibilidades que se han actualizado no suponen que las potencias naturales del hombre hayan cambiado, pues biológicamente somos iguales a los hombres y mujeres que vivieron hace miles de años, si ahora se puede hacer algo que antes no se podía es porque:

La realidad de las potencias y de las facultades tienen ahora una actualidad que antes no tenían, han devenido realmente, son realmente otras. He ahí el enriquecimiento logrado... La realidad está como fundamento de la posibilidad, pero es el curso histórico el que ha hecho actual y accesible la posibilidad en cuestión... Lo fundante es la realidad, lo fundado es la posibilidad y la unidad de lo fundante y lo fundado es el propio poder de posibilitación[...] Las posibilidades son actualizadas en la realidad, cobran así su actual realidad de posibilidad histórica, se realizan como posibilidades históricas. Y esto es lo que va a hacer posible que pasen a su ulterior realización por la actualidad de las potencias y las facultades.²¹

Porque la transmisión no es sólo biológica-natural y porque no se repite mecánicamente, la historia es tradición *tradicionante* y *tradicionada*, es *transmisión tradente*, es realidad sustantiva y esquema prospectivo. En la *transmisión tradente* se entrega una forma de estar en la realidad, que se basa en una doble necesidad: La necesidad de quienes la entregan (la generación anterior, la familia, los maestros, los amigos), obligados necesariamente a entregarlo por el *carácter filético*²² de la transmisión y por el carácter de cuerpo social que la enmarca y; la necesidad de quienes lo reciben, que tampoco pueden dejar de recibirlo, porque necesitan apoyarse en una forma concreta de estar en la realidad para empezar a buscar desde sí mismos su propia forma de estar en la realidad.

El hombre recibe de las generaciones anteriores poder y posibilidades. El poder se le da por transmisión genética, filética, de allí surge la esencia abierta que hace suya el ser humano; las posibilidades se le entregan por tradición, “posibilitan” a quien las recibe, pero no lo determinan a quedarse en una única forma de estar en la realidad, pues se le iluminan otras formas, se le dan posibilidades de optar.

El poder para optar es algo que el ser humano trae consigo, que le ha sido entregado, pero para usarlo se requieren estrictas “*posibilidades posibilitantes*”. Cuando se tiene poder para optar, pero no se puede optar, porque no se cuenta con posibilidades reales para hacerlo, se está negando la libertad humana, la libertad histórica. *Las posibilidades necesitan del poder de opción para pasar a la acción y con la acción a la plena realización.*

Las acciones humanas pueden producir *hechos*, cuando son resultado de la ejecución de lo potencial. Pero pueden también producir *sucesos* cuando son la realización de un proyecto y la puesta en marcha de un sistema de posibilidades. Posibilidad no es lo que cualquier potencia puede hacer, porque ya está en condición próxima para hacerlo, sino lo que pasa a ser realidad por opción, en un ejemplo simple: en este momento podría usted estar jugando y está leyendo, ambas posibilidades están allí. En la elección de Ellacuría iba la vida de por medio, podía haberse quedado en Barcelona después de haber recibido el premio de la Fundación Comín²³, pero decidió regresar a “El Salvador” para continuar su acción por la libertad y la dignidad.

El hombre, entre lo que le es dado y algunas de sus acciones, interpone un proyecto en el cual opta por un sistema u otro de posibilidades, proyecto que, en un segundo momento pasa a realizar.

En cuanto realización de posibilidades, la acción no es un mero hecho: es *suceso*. El suceso es el hecho en tanto que realización de posibilidades, en tanto que por mi opción he determinado a las potencias a ejecutar un acto de acuerdo con las posibilidades por las que he optado. La realización de posibilidades es opción y, recíprocamente, opción es realización, cuando menos incoactiva, de posibilidades.²⁴

Las posibilidades lo son con respecto a una *inteligencia sentiente*, son posibilidades de la vida real, aquello con que la vida humana debe hacerse y aquello con que el ser humano ha de realizarse. Las cosas se nos hacen presentes como posibilidades, ya sea como instancias o como recursos en el trato con ellas. El juego de la historia es el doble juego entre lo que las cosas pueden ofrecer desde ellas mismas al hombre y lo que el hombre puede hacer saltar de ellas como posibilidades.

No se trata de un sentido unívoco, de una sola historia universal, como proponía Hegel y cuyo fin último sería la marcha de la razón. Tampoco se trata del desarrollo lineal de la humanidad que empieza en el comunismo primitivo, pasa por el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo para llegar al comunismo científico, ni de un camino hacia la sociedad positiva. Se trata de posibilidades distintas, de riesgos permanentes, historias diferentes en las que se han desarrollado situaciones que no son las mismas, puesto que las opciones y las acciones han sido también distintas.

Nunca se acabará de descubrir el conjunto sistemático de posibilidades que los hombres y las cosas son capaces de alumbrar, según sean las situaciones en las cuales se relacionan cosas y hombres[...] en el caminos de alumbramiento y realización de las posibilidades pudiera suceder que se hubieran abandonado irremediamente las mejores, aunque fuera difícil determinar el criterio, según el cual las posibilidades pudieran considerarse mejores o peores en orden a lo que el género humano pueda dar de sí por esta vía de la realización de las posibilidades. Lo que vale de cada individuo humano, vale también de la humanidad: con la elección de unas posibilidades no sólo se compromete un futuro, sino que se imposibilitan otros futuros.²⁵

Reflexiones finales

Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía.

Ignacio Ellacuría

Más allá de las potencias que son naturales y cuyas opciones se limitan a lo que ya estaba allí, como en la semilla y la planta que de ella surge, las posibilidades se abren a partir de las acciones, se iluminan con las opciones de los sujetos. Esta apertura se da porque el sujeto, en sí, es inacabado, está en proceso y se configura en la elección de los modos de estar en la realidad que se le presentan como posibles.

La concepción de la Historia en Ellacuría pone el acento en la libertad del ser humano y en su posibilidad de escoger. Si para él la Historia empieza con la creación y por tanto, tiene un principio único, su presente y futuro pertenecen al ser humano, en esos caminos de alumbramiento y de realización de unas posibilidades en lugar de otras; en las opciones, los futuros son múltiples, los pasados del ser humano también; no existe *la historia* lineal, sino gran cantidad de historias. Es cierto que hay una transmisión natural, biológica, pero ésta sólo es la base de lo que sobre ella se construye; la tradición es producto de las opciones, no sólo de la acción y de la agencia, sino de la autoría, la creatividad, la inventiva, *transmisión tradente*, por ella la tradición o las tradiciones, entregan diferentes modos de estar posiblemente en la realidad, crean múltiples culturas.

Cuando el progenitor entrega a sus descendientes un *modo de estar posiblemente en la realidad, pero como principio de posibilidades*, los descendientes tienen que apoyarse en el modo o los modos recibidos y optar por aceptarlos, rechazarlos o modificarlos. ¿Podrán rechazarse? Me parece que nunca pueden rechazarse totalmente, pues entre estos modos de estar se incluye el lenguaje, formas de relacionarnos que se vuelven inconscientes, formas de ser y hacer que quedan latentes, pero si se pueden modificar con base en el conocimiento y el estudio de posibilidades reales.

Seguir las reflexiones de Ellacuría implica una gran responsabilidad. La tradición tradente ilumina opciones, pero también nos cuestiona ¿qué estamos haciendo con esas opciones? ¿Qué se nos entregó? ¿Qué estamos entregando? ¿Cómo asumimos la responsabilidad de transmitir tradentemente aquello que hemos recibido?

Si las posibilidades dan paso a la vida humana y a la historia cuando se asumen como opción, cuando la opción es acción y la acción a su vez realización y, por tanto, creación de nuevas posibilidades, seguir el pensamiento de Ellacuría implica asumir el compromiso de iluminar más posibilidades, de optar por aquéllas que éticamente nos parezcan mejores, de actuar en consecuencia. Con ello se abren más caminos y más posibilidades para una mayor libertad y dignidad humanas. Pero también se nos alerta, pues existe la contraparte, con nuestras opciones podemos cerrar posibilidades.

La forma de concebir la historia como *tradición tradente* crea puentes para el diálogo, pues cada cuerpo social ha iluminado unas posibilidades y con sus acciones, ha realizado algunas y cerrado otras; ha creado múltiples tradiciones y culturas. Conocer lo que han iluminado y realizado otros cuerpos sociales nos ayuda a iluminar más nuestras opciones, compartir nuestras capacidades y hacernos cargo colectivamente de los riesgos de asumir nuestra *inteligencia sentiente* para optar, actuar y realizar, con la cabeza, el corazón y el cuerpo entero, a fin de que la *historia siga siendo el suceso de los modos de estar en la realidad* para seguir iluminando y abriendo posibilidades multiculturales.

En este momento en que la concentración de la riqueza, el aumento de la violencia, la impunidad, la pérdida de sentido, la fragilidad de la democracia, el descuido de la educación, al punto en que se cuestiona el estudio de la Filosofía y la Historia por las generaciones jóvenes, recuperar no sólo el pensamiento, sino los hechos y la vida entera de Ignacio Ellacuría, su compromiso con el estudio, la investigación de la realidad, el conocimiento y la acción, nos ayuda a asumir la responsabilidad moral de cada una de nuestras elecciones, a rescatar ese tener sentido, a romper *forzosidades*, a crear posibilidades, con base en lo que está hecho, lo que está haciéndose y lo que está por hacer.

Para cerrar este artículo nada mejor que la apertura al pensamiento de Paulo Freire:

Una de las cosas que más me agrada de ser una persona, si no es la que más, es saber que la historia que me hace y en cuya hechura participo es un tiempo de posibilidad, y no de determinismo. Responsable ante la posibilidad de ser y el riesgo de *no ser*; mi lucha cobra sentido. En la medida en que el futuro es problemático, la *praxis* humana —acción y reflexión— implica decisión, ruptura, elección. Implica ética.²⁶

Bibliografía

- ELLACURÍA, Ignacio, “La definición real de la historia”, en: *Filosofía de la Realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 406-446.
- . “Hacia una Fundamentación del Método Teológico Latinoamericano”, en: *Escritos Teológicos*, vol. I, UCA Editores, San Salvador, 2000.
- . “Filosofía y Política”, en: *Veinte años de la historia de El Salvador (1969-1989)*. *Escritos Políticos*, UCA Editores, San Salvador, 2005 .
- . “El Objeto de la Filosofía” en *Veinte años de la historia de El Salvador (1969-1989)*. *Escritos Políticos*, UCA Editores, San Salvador, 2005 .
- . “Función Liberadora de la Filosofía”, en *Veinte años de la historia de El Salvador (1969-1989)*. *Escritos Políticos*, UCA Editores, San Salvador, 2005.
- FREIRE Paulo, *Cartas a Cristina. Reflexiones sobre mi vida y mi trabajo*, México, Siglo XXI Editores, 2ª Edición, 2005.
- GALIANA, José María, *Ignacio Ellacuría, Perfil Biográfico, pensamiento y praxis histórica* [versión electrónica].
- GIDDENS Anthony, *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu editores, 1995.
- HOBBS, Thomas, *Leviatan, o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- MILLS, Wrigth, *La Imaginación Sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 23. En la comprensión de este nexo profundo entre el yo y el mundo se complementan la Sociología y la Filosofía, particularmente la Filosofía de la Cultura.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro, *Filosofía Culturalista*, Secretaría de Cultura de Michoacán, Morelia, 2005.
- SAN Agustín, *La Ciudad de Dios*, Ed. Porrúa, 1990.
- SAMOUR, Héctor; *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 2002.
- WEBER, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Bibliografía complementaria de Ignacio Ellacuría

- —. *Escritos filosóficos*. Tomo I (escritos de juventud, de 1956 a 1968), UCA editores, San Salvador, 1996.
- —. *El compromiso político de la Filosofía en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, 1994.
- —. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*, vol. I, UCA editores, San Salvador, 1991.
- —. *Filosofía de la realidad histórica*; A. González Fernández editor, Madrid: Trotta y Fundación Xavier Zubiri, 1991.

De sus trabajos en obras colectivas:

- —. La Teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina”, en: *Implicaciones sociales y políticas de la Teología de la liberación*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1989, pp. 66-89 y pp. 91-109
- —. En torno al concepto y a la idea de liberación”, en: *Implicaciones sociales y políticas de la Teología de la liberación*. (pp. 91-109), Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1989.
- —. La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en: *Razón, ética y política. El conflicto en las sociedades modernas*; Anthropos, Madrid, 1989.
- —. Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en: *Universidad y Cambio Social (Los jesuitas en El Salvador)*. Magna Terra Editores, México, 1990.
- —. Historicidad de la salvación cristiana”, y “Utopía y profetismo”, en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, tomo I, UCA y Trotta, Madrid: 1990, pp. 323-372, y 393-442.
- —. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, pp. 127-153 y “El pueblo crucificado”. *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, pp.189-216, tomo II. Trotta, Madrid: 1993.
- —. Salvación en la historia”. *Conceptos fundamentales del Cristianismo*; Trotta, Madrid: 1993.

Notas

¹ El ensayo está basado en el capítulo: “La definición real de la historia”, del libro, Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la Realidad histórica*, Trotta, Madrid, pp. 406-446, que se publicó *post-mortem*; la conferencia “Filosofía y Política”, los artículos “El Objeto de

la Filosofía” y “Función Liberadora de la Filosofía”, publicados en: Ellacuría Ignacio, *Veinte años de la historia de El Salvador* (1969-1989), *Escritos Políticos*. UCA Editores, San Salvador, 2005 y el artículo “Hacia una Fundamentación del Método Teológico Latinoamericano”, publicado en: Ellacuría Ignacio, *Escritos Teológicos*, I, UCA Editores, San Salvador, 2000. Ellacuría es discípulo de Zubiri, lo cita varias veces y continúa sus reflexiones. Su obra escrita es muy rica y amplia, algunos de sus ensayos más importantes relacionados con el tema se presentan en una bibliografía complementaria al final del artículo.

² Ignacio Ellacuría pertenece al selecto grupo “de los muertos que no mueren” como dice una canción nicaragüense dedicada a Carlos Fonseca Amador, su obra y su vida persisten aunque físicamente haya dejado de existir el 16 de noviembre de 1989 cuando fue asesinado por soldados salvadoreños del Ejército Nacional, en la residencia de la Universidad, junto con los jesuitas Ignacio Martín Bavó, Segundo Montes, Armando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López. Fueron también cobardemente asesinadas Elba Julia Ramos, persona al servicio de la Residencia, y la hija de ésta, Celina, de 15 años. Nueve años antes, el 24 de marzo de 1980, había sido asesinado Monseñor Arnulfo Romero, mientras oficiaba misa.

³ Ellacuría, Ignacio “La definición real de la Historia”, *op. cit.*, p. 431.

⁴ Ellacuría, Ignacio “Filosofía y política”, *op. cit.*, p. 49.

⁵ Es indispensable aclarar que para Ellacuría hay dos formas de concebir el proceso histórico, una como historia, como transmisión tradente que es esa que vamos formando a partir de las opciones que asumimos sobre la base de lo que se nos entrega y que es el tema de este artículo y lo que él llama *la realidad histórica*, que trata con gran profundidad en sus escritos filosóficos.

Ellacuría define *la realidad histórica* en el artículo “El objeto de la filosofía” donde retoma los aportes de la filosofía clásica para concluir que “la filosofía debe tratar de todas las cosas sólo tanto en cuanto todas ellas forman un todo”. En el artículo hace una revisión filosófica del tema de la totalidad y de la unidad, dialoga con Hegel, que según Ellacuría, ve la unidad del objeto filosófico en el proceso histórico de lo absoluto o en lo absoluto historizado en busca de su plena autorrealización y auto identificación; retoma el tema con Marx que concibe ese absoluto hegeliano como la realidad material tal como aparece en la historia de la sociedad y del hombre y concluye con Zubiri: “En Zubiri el objeto de la filosofía es la realidad unitaria intramundana en su proceso hacia formas superiores de realidad, tal como se dan en la persona humana y en la historia” Ellacuría, “El objeto de la Filosofía”, *op. cit.*, p. 64; al comparar a Hegel, Marx y Zubiri apunta: “En cada uno de los tres, el tratamiento de esta unidad es distinto: filosófico-idealista en Hegel; científico-materialista, en Marx; filosófico realista en Zubiri. Pero no deja de advertirse, a pesar de las abismales diferencias, una cierta coincidencia en la visión original de la unidad real del mundo y en el intento de estudiar esa unidad diferenciada, como lo más real de la realidad”, *ibid.*, p. 76. El tema es muy interesante, pero no es asunto de este artículo.

⁶ “el tener que tener sentido es algo que radica en la misma realidad del hombre y de la sociedad humana, no es pues, un sentido que se atribuye, sino un sentido que se encuentra. En la transmisión histórica hay, por lo pronto, una transmisión de formas de estar en la realidad, sobre la cual se funda cualquier posible sentido; esa transmisión es tal que fuerza a tener sentido, de modo que podría decirse que el sentido de esa realidad es tener que tener sentido y esto desde la propia índole de esa realidad, porque esa realidad transmitida es últimamente la propia realidad humana, que por su propia índole tiene que tener sentido, un sentido que lo busca y que lo crea”. Ellacuría, “La definición real de la Historia”, *op. cit.*, pp. 409-410.

⁷ Cuasi-creación aclara Ellacuría, pues el proceso no se da de la nada, sino con base en la realidad existente.

⁸ Ellacuría, “La definición real de la Historia”, *op. cit.*, p. 421.

⁹ En las discusiones sociológicas del último tercio del Siglo XX, se usó por Anthony Giddens la metáfora de la doble naturaleza de la estructura: como estructura estructurante y estructura estructurada, en un proceso de constitución de la vida social como producción de sujetos activos, lo que se traduce en un proceso de estructuración y reestructuración constante de la sociedad. Ver Giddens Anthony, *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu editores, Madrid, 1995. También Mario Teodoro Ramírez para referirse al proceso creador de la cultura se refiere a ella como cultura culturante, Ramírez Mario Teodoro, *Filosofía Culturalista*, Secretaría de Cultura de Michoacán, Morelia, 2005, esta es una paráfrasis de Spinoza y sus concepciones de natura-naturans; naturaleza-naturante y su complemento naturaleza-naturada.

¹⁰ La reflexión de los nexos entre necesidad voluntad y libertad la inicia San Agustín en el libro V, Capítulo X, de *La Ciudad de Dios*: “hemos de llamar necesidad propia a la que no está en nuestra facultad, sino, aunque nos resistamos hace lo que ella puede, como es la necesidad de morir [...] nuestras voluntades con que vivimos bien o mal no están subordinadas a esta necesidad”. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Ed. Porrúa, 1990, pp. 112-113. Las posibilidades impersonales son estructurales, están allí para todos.

¹¹ La relación entre historia y biografía la desarrolla Wright Mills, sociólogo estadounidense que influyó mucho en varias generaciones de colegas latinoamericanos, entre sus reflexiones encontramos: “los hechos de la historia contemporánea son también hechos relativos al triunfo y al fracaso de hombres y mujeres individuales [...] la primera tarea política e intelectual —porque aquí coinciden ambas cosas— del científico social es poner en claro los elementos del malestar y la indiferencia contemporáneos (pp. 1-3). En su primer capítulo al que llama “La Promesa”, “Mills reflexiona sobre esta relación entre la historia y la biografía, un tema sociológico fundamental, pero también un tema viejo en la filosofía ya que está en todo el diálogo “*La República*” de Platón; volviendo a Mills: “los hombres, habitualmente, no definen las inquietudes que sufren en relación con los cambios históricos y las contradicciones institucionales[...] Rara vez conscientes de la intrincada conexión entre el tipo de sus propias vidas y el

curso de la historia del mundo, los hombres corrientes suelen ignorar lo que esa conexión significa para el tipo de hombres en que se van convirtiendo y para la clase de actividad histórica en que pueden tomar parte. No poseen la cualidad mental esencial para percibir la interrelación del hombre y la sociedad, de la biografía y de la historia, del yo y del mundo”, Mills, *La Imaginación Sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p.23. En la comprensión de este nexo profundo entre el yo y el mundo se complementan la Sociología y la Filosofía, particularmente la Filosofía de la Cultura.

¹² Ellacuría, “La definición real de la historia”, *op. cit.*, p. 415.

¹³ Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 2002, p. 91.

¹⁴ Ellacuría, “La definición real de la historia”, *op. cit.*, p. 424.

¹⁵ Samour, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶ Para Ellacuría: “La inteligencia humana no es sólo esencial y permanentemente sensitiva, sino que es inicial y fundamentalmente una actividad biológica. Esta afirmación no pretende decir que el conocer intelectual no se diferencie de ejercicio puramente sensorial, sino tan sólo que siempre es sentiente y, sobre todo, que siempre desempeña una función biológica”, Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano” p. 206.

¹⁷ Samour, *op. cit.*, p. 62.

¹⁸ En la tradición del pensamiento político, Hobbes separa el poder natural del instrumental. Poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son instrumentales aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y los secretos designios de Dios, lo que los hombres llaman buena suerte. Hobbes, Thomas, *Leviatan, o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 69. Weber piensa el poder como violencia, en el análisis de las relaciones sociales lo define como una probabilidad y como un acto de dominio sobre el otro “la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”, Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 43. Es muy interesante que a pesar del conocimiento que Ellacuría tenía del pensamiento de Max Weber, y de la situación de guerra, explotación y dominio que estaba viviendo en el Salvador, define al poder como potencia, como facultad y como posibilidades, esto es consecuente con su idea de libertad.

¹⁹ Ellacuría aquí retoma a Aristóteles para proponer una diferencia entre acto-actitud y actual-actualidad, en las páginas 428 y 429 de su artículo: “La definición real de la historia” explica como para él: Actualidad no es el abstracto de acto en el sentido aristotélico, no es acto en el sentido de una potencia, ni acto en el sentido de ser

plenamente lo que se es. Como abstracto de acto, hablaría de actuidad. Actualidad es el abstracto de actual, una especie de presencialidad física de lo real. Es algo real en la cosa: es un devenir real en ella... la actualidad puede ser un *momento intrínseco* de lo real. Es lo que tratándose de personas humana, expresamos diciendo que tal persona *se hace presente*".

²⁰ La palabra actualidad la usa para separarse de la relación potencia-acto en Aristóteles, pues la actualidad no está en potencia, es creación, en potencia está para Ellacuría la *actuidad*.

²¹ *Idem.*, pp. 429-430.

²² El término filético reafirma el reconocimiento de lo biológico. En biología se usa la palabra filo para designar a un grupo taxonómico. Los organismos pertenecientes al mismo filo tienen rasgos generales comunes.

²³ "A primeros de noviembre de 1989, Ellacuría recibía en Barcelona el Premio de la Fundación Comín, otorgado a la UCA de San Salvador. Mientras, el Gobierno de aquel país temía no poder frenar la presión de la Guerrilla en la propia capital de San Salvador. Ellacuría adelantó su regreso a El Salvador sobre el 13 de noviembre, para intentar mediar una vez más en pro de la paz y la convivencia. Pero, como altavoz de la Teología de la Liberación, dado su prestigio intelectual y su valiente denuncia de la situación del país, como defensor de la liberación del pueblo y de las mayorías populares, se había granjeado la enemistad de algunos sectores financieros y militares que le amenazaron con insistencia para callar su voz". Galiana, José María; *Ignacio Ellacuría, Perfil Biográfico, pensamiento y praxis histórica*, versión electrónica, consulta mayo 2009.

²⁴ Zubiri, citado por Ellacuría en: "La definición real de la historia", p.413.

²⁵ Ellacuría, "La definición real de la Historia", pp. 413-414.

²⁶ Freire Paulo, *Cartas a Cristina. Reflexiones sobre mi vida y mi trabajo*, México, Siglo XXI Editores, 2ª Edición, 2005, pp. 183-184.

Fecha de recepción del artículo: 23 de mayo de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 16 de agosto de 2009

Fecha de recepción del dictamen: 9 de septiembre de 2009

LA EXTRAÑEZA EN COMÚN

Silvina Rodrigues Lopes
Universidade Nova de Lisboa

No compares: lo viviente es incomparable.
Óssip Mandelstam

No seré el poeta de un mundo caduco.
Tampoco cantaré el mundo futuro.
Estoy preso a la vida y miro a mis compañeros.
Carlos Drummond de Andrade

Hace más de un siglo que poéticas y experiencias de escritura se exponen sin asumir ningún principio determinante que les trace un destino incuestionable, esto es, sin proponer la sujeción a ningún tipo de autoridad, sea la de una verdad anterior, sea la de un fin considerado. Se tornó desde entonces evidente que la literatura no podría ser asimilada a un patrimonio constituido por un archivo de textos en prosa o verso, que se trataría simplemente de ministrar y administrar, esto es, se tornó evidente que la institución literaria, arriesgando auto-anularse, al anular aquello que la separa de otras instituciones, no podría más que existir permanentemente contra sí misma y contra el propio acto de instituir. Eso significa que desde entonces la literatura colocó a la universidad exigencias que van más allá de su vocación como libertad incondicional de crítica, investigación y creación de conceptos. Lo que se pretende en este texto es reflexionar sobre esa exigencia y sobre sus implicaciones en cuanto a la existencia, en cuanto al ser-en-común.

1

La composición de la obra literaria es generadora de significaciones, desde luego debido al simple hecho de ser hecha con palabras y por eso desencadenar, en el poner-en-relación de los sonidos, imágenes y significados, procesos de asociación que presentan semejanzas y desemejanzas. Con todo, no es por eso constructora de un sentido, individual o colectivo, del mundo: las diversas significaciones son irreductibles, no sólo entre sí, como a cualquier instancia exterior (referentes, ideas), siendo su pluralidad afectada por el espacio-tiempo indeterminado en que se inscriben, diseminan. En el deshacer de estereotipos o fórmulas fijas, el dirigirse al otro pone en movimiento una memoria transindividual, un pensamiento que se levanta sobre el “luto originario”, el de que todo haya desaparecido desde siempre en la palabra que lo nombró.

Como efecto singular de lo que en ellos, sobre-viviendo, es inseparablemente material e inmaterial, los textos y poemas son espacios de vacilación —aproximación y alejamiento, realización y expectativa. Dada al rescate de un tiempo perdido, que nunca fue presente, toda la literatura es elegíaca, independientemente de sus temas y estilos. En ese movimiento, sin embargo, la literatura se torna afirmación: en cualquier obra literaria —visionaria, elíptica, orientada para el conocimiento, para el humor o para lo trágico— sobra siempre algo que la torna incompleta, una intensidad que deshace sus límites y la expone como presentación imposible de lo infinito. De ahí, del hecho de que su carácter incompleto no sea una falta, sino un exceso, en tanto que excepción sin regla o ley que la identifique, nace un imperativo paradójico: hecha en el lenguaje común, la literatura no se dirige a lo que está o pasó, sino a lo que pasa: nadie, ninguna institución, se puede colocar en el lugar de la respuesta, estar a la altura de responder a lo que no se agota en el orden del conocimiento o de la presentación de realidades finitas, y, con todo, nuestra condición es la de dar respuesta —exigencia primera del lenguaje común, porque en este todo comienza en la respuesta, en el ser-con-los-otros.

Un pensamiento de la literatura y de las “obras” literarias tendrá, por consiguiente, que orientar sus movimientos y sus interrogaciones, su esfuerzo de comprensión, sin ignorar que la salvaguardia de los pasajes o metamorfosis imprevisibles es la del responder que tiene lugar en la contra-signatura. Se

trata, entonces, de abandonar la pura oposición actividad/pasividad, aquella que hace pasar del dos del diálogo al tres de lo múltiple sin Uno, como se lee en estos versos de un poema de Manuel de Freitas: “Dos hombres, en una cantina, / Mientras llovía. El tercero / Era yo: aquel que escribe / Y no escribe este poema”.¹ Es importante recurrir a análisis y conceptualizaciones que contribuyan a desdoblarse enigmas y encontrar combinaciones imprevistas; un medio (no un instrumento, sino un lugar de vecindades) para el pensamiento y la alteración de la existencia, lo que implica que el pensamiento de la literatura no tenga un fin exterior —constitución de inventarios de formas y temas, práctica de comparaciones y contextualizaciones, ni siquiera planteo de problemas—, sino que sea sobre todo invención de lenguajes, desterritorialización, la cual comienza en la exigencia de hospitalidad, la de acoger la extrañeza de las obras y proponer elaboraciones teóricas y metodológicas que inciten a la apropiación de la des-apropiación que las constituye, “apropiación” antropofágica o creadora para la cual la ilegibilidad no se opone a lo legible, porque, por el contrario, soporta el infinito de la lectura.

En un texto sobre Celan, Derrida coloca en estos términos un aviso en cuanto a la importancia y a la limitación de aquello a que podemos llamar lectura legible:

No diré nada, directamente, de la frontera insuperable pero siempre abusivamente transpuesta entre, por un lado, indispensables aproximaciones formales y también temáticas, poli-temáticas, atentas, como debe ser toda hermenéutica, a los pliegues explícitos e implícitos del sentido, a los equívocos, a las sobredeterminaciones, a la retórica, al querer decir intencional del autor, a todos los recursos idiomáticos del poeta y de la lengua, etc., y, por otro lado, una lectura-escritura diseminadora que, esforzándose por tomar en cuenta y dar cuenta de todo eso, de respetar la necesidad, se dirige a todo el resto o a un excedente irreductible. El exceso de este resto se substrahe a toda unificación en una hermenéutica.²

La lectura legible, lectura de lo legible, corresponde a la construcción de la ficción naturalizadora de un común, anulando en ella lo que, no siendo previo o conforme a un modelo, sólo se da haciéndose/deshaciéndose en el escribir, en el hablar, como exposición/disposición al encuentro. Una “obra” es inapropiable, no porque suponga un exterior del que no se puede hablar (el místico, según Wittgenstein), sino por su disponerse intensamente en común, ofrenda sin

destino, dirigiéndose al devenir-anónimo e inidentificable del decirnos que, no teniendo un origen teológico, tampoco es un determinismo lingüístico, ni condena del cálculo simplificador. Presentándose la inapropiabilidad como conjugación de dos movimientos opuestos immanentes a la escritura —apropiación y desappropriación— se retira la literatura de cualquier relación con una trascendencia, de donde se sigue que la dimensión poética que le es “propia” no venga de un exterior a la escritura en cuanto técnica, sino que en ella se torne evidente la síntesis disyuntiva de dos modos de la técnica, por la cual se celebra la relación del lenguaje y del afuera en el que se inscribe.

En *Les Muses*, Jean-Luc Nancy describe dos tipos de respuesta a la cuestión “¿hay el arte o las artes?”: una respuesta que corresponde al registro de la tecnología y que consiste en la constatación del plural de las artes, constituido en función de la técnica, de sus procedimientos y aparatos; y la otra, que corresponde más vulgarmente al registro “filosófico”, donde se afirma la esencia del arte, siendo ésta (Heidegger es el filósofo de eso) una manifestación original del ser. Esos dos tipos de respuesta organizan el campo de los enunciados sobre el arte:

De una u otra manera, el arte estaría por tanto en falta o en exceso en relación a su propio concepto. Podríamos decir también: el “arte” no aparece nunca sino en una *tensión entre dos conceptos de arte, uno técnico y otro sublime* —y esta tensión permanece en general *sin concepto*.³

En la tensión así referida, cada uno de los conceptos supone un fundamento último, Uno (la técnica, el ser), lo que implica que puede, debe, ser resuelta, siendo que de cualquiera que sea el tipo de resolución se sigue un modelo de comunicación asentada en la definición de lugares y no-lugares de una comunidad orgánica, tal como esta es presentada desde luego por Platón, en la *República*: el lugar del artesano lo limita a su trabajo, en la comunidad él no tiene otra función que la de dedicarse al trabajo específico que le cabe, siendo la “falta de tiempo” la justificación que lo separa de la escena política. En cuanto al artista, imitador de imitaciones, no le cabe ningún lugar, una vez que su duplicidad en cuanto imitador le retira la posibilidad de ser situado, de ser fijado. La anamnesis, por la cual el filósofo accede a la contemplación de la Verdad, está separada de la técnica, siempre asociada a la imitación, siendo la

escritura, en el *Fedro*, considerada como simple técnica reproductora, apenas aprovechables para la rememoración del discurso del sabio.

En la época moderna, la concepción de la oposición entre verdad y técnica se transformó sobre todo a partir del siglo XIX, dando lugar a la distinción de una esfera de la sensibilidad, en cuanto modo particular de relación con la verdad, en oposición a la técnica considerada como dominio de los automatismos producidos por el cálculo. Esa mudanza, acompañada por el desarrollo de concepciones individualistas y por su cuestionamiento fundado en la idea de interacción social, dio lugar a la identificación de la capacidad creadora con una facultad estética (Schiller), de modo que la oposición entre estética y técnica substituyó la anterior oposición entre verdad y técnica, en la constitución de dos dominios considerados antagónicos —el de la experiencia sensible y el del automatismo. Según Simondón, la revolución industrial condujo a la creciente pérdida del individuo, a la cual corresponde una pérdida de sensibilidad, porque el mundo pasó a ser orientado por una política del desenvolvimiento industrial que estableció un corte entre el producir, automatizado, y el sentir, como condición del imaginar, del pensar, del divagar improductivo de las “artes liberales”.

El lugar de quien hace y no sabe, el trabajador de la industria, pasó a ser establecido por el contrapunto, no sólo del lugar de quien sabe (los técnicos, los ingenieros, los científicos), sino también de quien puede sentir y pensar, de quien tiene el tiempo y las condiciones que le permiten “dedicarse” al arte. El arte se coloca así en su unicidad —el arte, no las artes— por oposición a las técnicas, que son variadas y fácilmente definibles en función de los aparatos y/o de las finalidades. Este habrá sido el lugar que le fue provisoriamente destinado por el lado triunfante de las instituciones en que se encuadraron, en sentido lato, y donde se incluyen crítica y teoría. Pero la división entre ocio y negocio, a la que tal corte correspondió, condujo al negocio del ocio, a la ironía de pasar a estar a la venta apenas la idea de una capacidad de sentir que no existe en el común de los mortales (porque nunca la tuvieron o la perdieron), pero que deben suponer que les es transmitida por el arte. Esta cima del nihilismo no condujo, con todo, a una pérdida de sensibilidad, a no ser que entendamos ésta en un sentido humanista, de padrón del sentir considerado como un refinamiento, una sublimación. Condujo, sí, al desarrollo de un medio

en que el dominio de la industria tiende a englobar todo, necesitando para eso comprar “tiempo de cerebro disponible”, con la moneda del entretenimiento. En ese medio, la imagen de ociosidad del artista, aquello que supuestamente era para él la forma singular de vivir de su tiempo, fue sustituida por imágenes que son tanto las de la conversión del arte en especialización técnica como las de una extravagancia espectacular. Producidas igualmente por el *marketing*, esas imágenes construyen para el arte otro tipo de lugar, el de constituir parte de una industria cuyo *telos* es el aumento de la producción y del consumo, tan mecánica la primera como el segundo.

Una estrategia semejante se distingue de la que era reclamada por el modelo de comunidad construido por Platón, porque lo radicaliza al punto de querer integrar (lo que significa incluir la anulación de sus consecuencias) el simulacro, la duplicidad y todo lo que no va directo a los fines (todo lo que no es inmediatamente económico), en una economía donde la técnica resulta exclusión del pensamiento a través de la construcción de un modo universal de sentir, asentado en el corte entre repetición y diferenciación, que avala simultáneamente los dos términos de la relación sensible-inteligible en el sentido que mejor permite su expansión. Por eso no basta abandonar la alternativa entre lo técnico y lo sublime, confiscado del arte por la trascendencia, es preciso igualmente abandonar la dialéctica y lo sublime, confiscado del arte por la trascendencia, es preciso igualmente abandonar la dialéctica y el positivismo, apostar a la duplicidad de la técnica, a la indecibilidad de la relación naturaleza/cultura como un inicio, como garantía de la heterogeneidad de un medio en el cual la imposición de una línea dominante no corresponde a una necesidad y nunca podrá ser aceptada como definitiva. De esa no aceptación, aquello que consideramos literatura es apenas una de las pruebas.

En el libro antes referido, *Les Muses*, analizando varios momentos en que el plural de las artes, función de los modos de expresión (en Kant), del símbolo como relación entre lo absoluto y lo particular (en Schelling), de la diferencia de los sentidos (en Hegel), es subsumido en el concepto de arte, Jean-Luc Nancy expone los obstáculos que se colocan a la concepción de la destinación del arte a los sentidos: por un lado, la “heterogeneidad de los sentidos es en sí misma imposible de fijar” y el problema de las correspondencias y de las sinestesias acentúa esa dificultad, por otro lado, es preciso confrontar la idea de

una destinación semejante con la noción de “tocar” que forma una tradición que viene de Lucrecio, para quien tocar es “el sentido del cuerpo entero”. El tocar, no como subordinación de lo heterogéneo, sino como afirmación de lo heterogéneo, a través de “una heterogeneización de principio”, constituiría la relación entre arte y sentir:

¿qué hace el arte, en suma, sino tocar, y tocar por la heterogeneidad del “sentir”? En esta heterogeneidad de principio que se resuelve en sí misma en una heterogeneidad *del* principio, toca al tocar mismo: dicho de otro modo, toca al mismo tiempo al “tocarse” inherente al tocar y a la “interrupción” que no le es menos inherente. En otro léxico, podríamos decir: el arte toca la inmanencia y la trascendencia del tocar, lo que también se puede enunciar: la trans-inmanencia del ser en el mundo. El arte no es una cuestión del “mundo” entendido como exterioridad simple, como medio o como naturaleza. Conciérne al ser-en-el-mundo en su propio acontecimiento.⁴

Por la continuidad entre sensible e inteligible, la unicidad del mundo es, en cada lance del hacer-sentido, la afirmación de la diferencia singular de un ser-en-el-mundo, esto es, el mundo es creación del mundo.

De acuerdo con Jean-Luc Nancy, el “hacer del arte será doble: construcción de lo empírico por el forzar del sentido a interrumpir la unidad perceptiva, esto es, a deshacer la realidad como unidad viva de la percepción, y consecuentemente de la significación, donde la heterogeneidad (la fuerza de metamorfosis) se anularía; construcción de una forma que inscribe, en la suspensión de la unidad de significación, un exceso que la deshace y a través de lo cual se abre al pasaje de singularidad a singularidad, que es condición de transformación del ser-en-el-mundo en cuanto ser-en-común.

En cuanto espacio vacío y consistente de lo humano en su fragilidad o falta de determinación, lo en-común, en lo cual el arte existe, no puede ser figurado como lugar de comunicación, porque esa ficción lo llenaría. Sin embargo, la dimensión comunicativa del arte persiste en el pensamiento de filósofos y poetas: se sigue en Kant de la articulación de la noción de juicio de gusto con la de genio, derivando de ahí las diversas concepciones posteriores que conciben la literatura con base en la distinción entre un lenguaje esencial y el lenguaje común, estableciendo que sólo la primera está apta para comunicar aquello a que la segunda tiene acceso. Queda abierta la sobrevalorización de una subje-

tividad genial (la experiencia del poeta es la que merece ser comunicada) y/o la de un genio creador propio del lenguaje en su esencia poética, separada del ser-en-común, por constituir un don de la naturaleza, una ofrenda especial de ésta, que presupone la finalización de la cultura. Kant, que considera la “originalidad esencial” (§ 46, CFJ)⁵ del arte, esto es, el hecho de que haya en ella necesariamente una parte provista por el genio, su “materia rica”, esclarece que sólo la “elaboración de la misma [arte] y la forma requieren un talento moldeado por la escuela, para hacer de ella un *uso que pueda ser justificado* ante la facultad del juicio” (§ 47, la cursiva es mía). La referida “materia” provista por el genio (por la naturaleza) es entonces en cierta forma contrabandeada, hecha pasar a través del mecanismo de seducción que constituye ser “un uso justificado”. En la separación entre materia y forma se consagra así una relación entre causa y efecto que por su vez corresponde a la del emisor (el artista) y el receptor (los otros), la cual aparece claramente enunciada así: “Para el juicio de objetos bellos en cuanto tales se requiere gusto, pero para el propio arte, esto es, para la producción de tales objetos, se requiere genio” (§ 48). De acuerdo con Kant puede haber gusto sin genio y genio sin gusto. Sólo hay arte, sin embargo, cuando la reunión de los dos da lugar a la originalidad ejemplar. Pero así, ¿no será lo ejemplar el resultado del control del arte por el gusto? Podemos admitir que hay ejemplaridad que, no suscitando imitación, sino apenas el ser seguida, como dice Kant, tiene un valor inspiracional, el valor singular de incitación a crear lo inimitable, el valor del acontecimiento, que es el de no existir en sí. Pero Kant deja de lado esta hipótesis al destinar el arte a ser “vehículo de comunicación”. Aquello que no puede ser aprehendido, el genio, porque “aprender no es más que imitar” (§ 48), es, con todo, objeto de un trabajo “lento y penoso” que lo adecúa a los otros (no-genios): “la forma placentera que se [le] da es solamente el vehículo de la comunicación de una forma de exposición” (§ 48). Subyacente al arte como comunicación se encuentra siempre su didactismo, “deleitar para enseñar”, máxima que da al placer una función de accesorio, justamente porque rasura la dimensión de acontecimiento del aprendizaje, en nombre de una causa eficiente (la verdad, la naturaleza, el maestro, el poeta), instituyendo así una división natural. Pensar el placer fuera de esa subsidiaridad es considerarlo como componente del existir en la complejidad de lo permanente desdoblarse entre afirmación y

crítica, en que ninguno de los términos se coloca de inmediato, esto es, independientemente de la mediación que los liga, lo que no quiere decir que haya de ellos una conciencia igual.

En cuanto a la idea de una comunicación fundada en reglas, la misma ignora la creatividad y afirma el lugar del saber como lugar de la autoridad jerárquicamente constituida, la idea de la comunicación por el arte no prescinde de un nivel superior, inmediato —el origen, el genio, el lenguaje esencial, la naturaleza— proponiendo la permanente exhibición en ella de un pasaje siempre imperfecto del genio al gusto, de la desmesura a la medida, de lo singular a lo universal (lo común heterogéneo). Para que la indescifrabilidad del arte no sea convertida en moneda de cambio o en culto de lo indecible, es necesario entender que no es comunicación: su hacer sentido sólo se expone como acontecer, lo cual, como todo acontecer, es siempre diferido en las respuestas de los otros. Entiéndase que la respuesta es siempre una ruptura del circuito causa-efecto: así se comprende que no haya un efecto del arte, como hay de la publicidad, sino que se designe como arte algo cuyo “efecto” es imprevisible una vez que apenas existe en la modificación de sus circunstancias, del espacio-tiempo que nunca es el suyo, sino el del encuentro.

Cuando el lenguaje poético es presentado con un valor ontológico y universal, esa auto-imposición rasura el hecho de ya estar quebrando la unicidad que pretende afirmar, una vez que al hablar de sí está por convertirse en otro lenguaje, en un meta-lenguaje, y sólo esa raspadura le permite transformar el desdoblamiento inmanente e insuperable en un ideal de universalidad, progresivo, en devenir hasta el fin de la historia. Este ideal sería el de la pura estabilización de los lugares de lo común, a través de la reducción de la singularidad, esto es, al precio de un monolingüismo deducible de una Ley, en que el “cualquiera” sería una figura de lo idéntico. Pero el movimiento que pone en causa una Ley fundadora es en sí mismo desfiguración, porque es parte de un medio constituido por vecindades que suponen operaciones de universalización (entendidas como traducción) en la insuficiencia de las mismas (la permanencia del a-traducir), en él lo que importa no son los lugares o funciones que corresponden siempre al tornarse idéntico en el intercambio, sino la *différance* en que singularidad e insustituibilidad se dan siempre, para siempre, de cualquiera a cualquiera, de modo vacilante, singular plural.

El pensamiento y la literatura no son comunicables como cualquier cosa que pueda pasar de un lugar a otro, porque no son el resultado de un lenguaje propio, sino que se hacen en el “lenguaje común”, en su no-homogeneidad, separándose así de la vinculación a lo universal, asumido por la religión o por las ciencias. La comprensión del lenguaje en sus “usos” diversos, ya como propiciador de diferendos, problemas, silencios y aventuras, ya como productor de repeticiones y automatismos, no puede dejar de ser también, y en especial, una reflexión sobre la incompletitud de aquellas formas en que no funciona como una rígida imposición de reglas, pero en las cuales la posibilidad de desvío imprevisible es su creencia, expectativa y riesgo. Se trata de la exigencia de una atención inobjetivante, una atención que se afirma como co-operación inoperativa, una en-común inoperatividad (el “*désœuvrement*”, tal como es pensado en Blanchot), que al mismo tiempo une y separa. A través de ella, de la antropofagia que en ella se vuelve contra la fijación de una noción de humano, es la posibilidad de lo imposible que se abre, la posibilidad de acoger la memoria en cuanto performatividad que desplaza las propias reglas que la constituyen, y no como un contenido transmisible.

Es porque el lenguaje es tocado y tocable por lo heterogéneo que lo afecta agujereando su consistencia, que la literatura es transformadora, pero es también por eso mismo que es extrañeza insuperable, corte con lo común: la existencia que no se coloca bajo el signo de la comunicación es condición y efecto de la literatura, no porque está presente, comunique nuevas versiones de mundos, o nuevos tipos de relaciones en el (los) mundo(s), sino porque la interrupción de lo instituido es en ella el lugar vacío de una respuesta definitiva en cada momento en que se da —en la escritura, en las sucesivas lecturas— sin que ese momento alguna vez esté presente. La literatura no cambia el mundo. Con todo, su pensamiento es respuesta, su aprendizaje es el del responder, y es por las respuesta que el mundo cambia.

2

Veamos un ejemplo del planteamiento del problema de la comunicación en la escritura literaria. Escribe Pound:

Está la clareza del pedido: mándeme dos kilos de clavos de diez centavos. Y está la simplicidad sintáctica del pedido: cómpreme un Rembrandt del tipo que me gusta. Este último es un criptograma perfecto. Presupone un conocimiento de la persona que habla, más complejo y más íntimo, que casi nadie llega a adquirir sobre quien quiera que sea. Tiene casi tantos significados como personas lo puedan pronunciar. Para un extraño no transmite nada. El trabajo casi constante del artista de la prosa consiste en traducir este último tipo de clareza en el primero; en decir: “mándeme el Rembrandt del tipo que me gusta” en los términos de “mándeme dos kilos de clavos de diez centavos”.⁶

El razonamiento de Pound sobre el pedido que sería “un criptograma casi perfecto”, considerando que “presupone un conocimiento de la persona que habla más complejo y más íntimo que casi nadie llega a adquirir sobre quien quiera que sea”, debe ser corregido a partir de la noción de que ese conocimiento íntimo e imposible, precisamente porque no hay lenguaje privado y por lo tanto lo íntimo es, en última instancia, absolutamente secreto, imposible de conocer.

Ciertamente, la frase “cómpreme un Rembrandt del tipo que me gusta” no tiene un significado —la misma no tiene siquiera un significado para quien la dice, dado que él no se identifica con su intención. Si no reducimos el “yo” al sujeto identificable con la conciencia, aquello que alguien pueda presentar como constituyendo una experiencia íntima, única, sólo existe en una fórmula cuya significación deja siempre un resto indescifrable, por el cual participa del devenir-otro. Es eso que complica todo: lo que se puede leer en el ejemplo dado por Pound es que el sentido nace en consonancia con un “único” que, apareciendo como tal, es, con todo, también ya no-único, una vez que no tiene otra existencia, otro modo de afirmación que su forma. Aquel que dice “mándeme el Rembrandt que me gusta” ya está a desdoblarse entre un “sí mismo” (“mándeme”, a mí) y un “yo” (aquello que me gusta), afirmando, por consiguiente, que el único nunca existe separado del que no es único (mi gusto como cosa cognoscible/no-cognoscible por el otro). Y otra cosa se torna evidente: al sentir del poeta no corresponde el simple recoger (*legein*) del lector, como si el poeta hubiese pasado lo que no tiene medida para una medida exacta. No hay enunciados absolutamente exactos, por la simple razón de que no hay un meta-lenguaje definitivo, a pesar de que el dominio de la información tienda a suponer aquello que Peirce designa como “el interpretante lógi-

co final”, que corresponde a una estabilización de los signos y los enunciados. La propia frase “mándeme dos kilos de clavos de diez centavos”, a pesar de referir medidas precisas, tiene un grado de indecibilidad que varía constantemente las circunstancias de su enunciación, su contexto, dado que en un poema su indecibilidad sería definitiva.

En Pound, es la voluntad de comunicar que trae la dificultad de distinguir entre prosa artística y poesía, porque el “Complejo Intelectual y Emocional”, que la poesía es, tiene como condición la voluntad de ser comunicado. Es eso que concluye la reflexión que se sigue al ejemplo de Rembrandt y de los clavos:

Usted quiere comunicar una idea y la emoción que la acompaña, o una emoción y las ideas que la acompañan, o una sensación y las emociones que suscita, o aún una impresión que tiene su raíz en la emoción, etc. —comienza por el grito o el latido, pasa a la danza y a la música, después a la música con palabras y, finalmente a palabras con música— y las palabras apenas subrayadas por un vago esbozo musical, a palabras que sugieren música, palabras ordenadas por una medida, o palabras cuyo ritmo preserva algún vestigio bien particular de la impresión emotiva o, simplemente, la naturaleza de la emoción primera o próxima de ella. Cuando ese ritmo, cuando la melodía o secuencia de vocales y de consonantes parecen traer verdaderamente la marca de la emoción que el poema (porque llegamos, por fin, al poema) pretende comunicar, entonces se dice de ese aspecto de la obra que es bueno. Y ese aspecto de la obra es hoy lo que se llama “técnica”. Esa técnica, “seca, aburrida, pedante”, de la cual se burlan todos los malos creadores. Y *eso no es todavía más que una parte de la técnica —el ritmo, la cadencia y el arreglo de las sonoridades*. Por otro lado, *la parte de “prosa”, las palabras y su sentido deben ser tales que convengan a la emoción*. (p. 58, la cursiva es mía).

Aquello para lo que llamamos la atención en el fragmento de Pound es para la existencia de dos partes de la técnica: un procedimiento dominado por la observación y por el cálculo, que toma las palabras como sonoridades y a través de su organización pretende fijar el vestigio de una emoción —eso a lo que “se llama técnica”, y que Pound considera que es apenas una parte de la técnica— y un procedimiento que toma las palabras como signos, como el hacer-sentido por el cual “las palabras y su sentido” “*convienen* a la emoción”.

La distinción que Pound hace entre los dos modos de la técnica se torna interesante porque en la secuencia de la división se verifica que esas dos partes

son en la poesía indisociables, esto es, que la técnica “seca, aburrida, pedante” (aquello que más se parece con el trabajo en cuanto actividad repetida de procedimientos con vista a una finalidad) por sí sola no vale nada como arte y que la organización de las palabras en cuanto signos, por sí sola, tampoco. La construcción que permite la ligación indestructible entre las dos partes de la técnica, o entre los dos tipos de técnica, es eso que la poesía es. O, dicho de otro modo: la poesía es un tipo de construcción que liga dos modos de la técnica: aquel que ocurre por la repetición y produce lo previsible, aquel que desvía de la producción para la invención.

En varios fragmentos del *Libro del desasosiego*, Fernando Pessoa coloca problemas idénticos al que vimos en Pound. Tomemos como ejemplo uno de esos fragmentos. Suponiendo que esa es la función de la poesía, ¿cómo pasar del sentir personal (lo que “yo” siento) para el comunicar a otro? Respuesta: por la construcción de la mentira conveniente, tesis próxima a la del poema “Auto-psicografía”.

Detengámonos en algunos pasajes del referido fragmento:

Supongamos que, por un motivo cualquiera, que puede ser el cansancio de hacer cuentas, o el tedio de no tener qué hacer, cae sobre mí una tristeza vaga de la vida, una angustia de mí que me perturba e inquieta. Si voy a traducir esta emoción por frases que la aprehendan de cerca, cuanto más de cerca la aprehendo, más la doy como propiamente mía, menos, por lo tanto, la comunico a los otros. Y, si no voy a comunicarla a otros, es más justo y más fácil sentirla sin escribirla. [...] La mentira es simplemente el lenguaje ideal del alma, porque así como nos servimos de las palabras, que son sonidos articulados de una manera absurda, para traducir en lenguaje real los más íntimos y sutiles movimientos de la emoción y del pensamiento, que las palabras forzosamente no podrán traducir jamás, así nos servimos de la mentira y de la ficción para entendernos los unos a los otros, lo que, con la verdad, propia e intransmisible, no se podría hacer jamás. El arte miente porque es social.⁷

“El cansancio de hacer cuentas, o el tedio de no tener qué hacer” —el cansancio de la indiferencia, de la monotonía de la repetición, que es el trabajo, o de la monotonía de no tener nada que hacer. Quien dice lo insoportable del cansancio, la “angustia que perturba e inquieta” no es ni el trabajador en cuanto tal, ni el ocioso en cuanto tal, es aquel que escribe, aquel que se disocia de sí en el tiempo de escribir.

Traducir una emoción “con frases que la aprehendan de cerca” sería ensimismarse en la traducción —de la emoción a la emoción, simple reproducción especular: la imagen de sí, el sentir de su emoción, la representación de sí que es la unidad del sentir, es ya lo que corta al individuo del devenir en que es múltiple— si no fuese la insuperable distancia que coloca lo “cerca”. La construcción de una mentira (“mentira” es importante aquí porque es el salir de las leyes que constituyen la pretensión de los enunciados verdaderos o verosímiles) permite que en ella se inscriba “aquello que las palabras no podrán traducir nunca”, aquello que no es del orden del sentido en su unidad, sino del sentir/sentido en su heterogeneidad.

Veamos ahora la resolución inesperada del mismo fragmento:

Fingir es amar. Nunca veo una sonrisa linda o una mirada significativa sin cuestionarme, de repente, y sea de quien sea la mirada o la sonrisa, cuál es, en el fondo del alma en cuyo rostro se sonrío y mira, el estadista que nos quiere comprar, o la prostituta que quiere que la compremos. Pero el estadista que nos compra amó, al menos, el comprarnos, y la prostituta, a quien compremos, amó, al menos, el que la compremos. No escapamos, por más que queramos, a la fraternidad universal. Nos amamos todos los unos a los otros y la mentira es el beso que intercambiamos.⁸

El final del fragmento es, entonces, la explicación, irónica y amarga —pero no tan irónica ni tan amarga que anule la ligereza del humor y del juego—, de la afirmación “fingir es amar”. Fingir, como sinónimo de “hacer” poesía, es “hacer” encuentros, y eso tiene como condición el desencadenar movimientos de encuentro, de salida de los intercambios regulares en que cada uno y cada cosa tienen un lugar y una función, no para determinarle otros, sino para, suspendiéndolos, introducir la distancia de la aproximación. Al deshacer la ficción de la comunicación, el fragmento de Pessoa está afirmando que el distanciarse que rompe el círculo del sujeto es un movimiento desencadenado por el arte, independientemente de la ficción del otro, de la ficción de la comunicación. Ese círculo se rompe apenas porque algo se presenta sin lugar, algo se presenta que excede nuestro saber y nos desasosiega.

Además de explicitar la afirmación “fingir es amar”, el final de este fragmento concluye algo más decisivo: no se puede no “comunicar”, en el sentido en que los “individuos” se recortan siempre en un medio, en el lenguaje. La

voluntad de comunicar del artista, cuando no conduce a la imposición de una voluntad codificadora apenas crea una manera de decir y un decir sin maneras, sin garantías, impulso de desplazamiento sin punto de partida fijo. Con todo, cuando la voluntad de comunicar pretende coincidir con la comunicación de la verdad, está afirmando un tipo de división: entre el poeta que escribe porque puede comunicar y los otros, los trabajadores o los ociosos, que no escriben y no tienen nada que comunicar, porque no tienen tiempo, o porque tienen pereza, y se contentan en vivir de prestado las emociones ajenas. Por eso, integrar el arte en una estrategia de comunicación, en que el arte es el producto de una voluntad de comunicación, que tiene como destino, o efecto, alimentar los sentidos de los otros, corresponde necesariamente a reforzar la división unificadora de lo común: es negar la igualdad del vivir-en-común, en cuanto esta se refiere a la insustituibilidad de cada uno, a su no-coincidencia consigo mismo o con cualquier función o lugar.

Reparemos ahora en el siguiente pasaje de un libro de Bernard Stiegler, donde igualmente se concibe la percepción como producción, y ésta como comunicación —lo que del sentido “se puede hacer sentir a otro”:

La posibilidad de sentir, como percepción y no solamente como sensación (Husserl diría como intencionalidad) es también y de inmediato una posibilidad de hacer sentir: es una producción. Pero una capacidad semejante de producir el sentido, esto es, de sentirlo en la medida de lo que de él se puede hacer sentir a otro (incluyendo a sí mismo como un otro), supone un saber-hacer en que el sentir, en cuanto excitación de un sentido a través de un órgano, por ejemplo la vista, confiere su sentido al sentido, inscribiendo la *aisthesis* en una semiosis, en un horizonte simbólico y lógico en que el alma *noética* en potencia puede pasar al acto, y donde recepción y producción son inseparables.⁹

Lo que se debe cuestionar en el pasaje transcrito es la idea de lo “simbólico y lógico” como horizonte. Como quiera que éste se constituya, incluso admitiendo que es fusión de horizontes, lo que prevalece es la idea, y la imagen, de un límite en cuanto línea separadora. Incluso si se admite que el límite se desplaza en un movimiento de transgresión que viene de la *aisthesis*, la individuación implicaría siempre un devenir-mismo en el interior de la línea definida por el horizonte. Pues el espacio de la *semiosis* es en sí mismo agujereado, común, pero no homogéneo, tejido de aproximaciones y separaciones. La ob-

jeción que se levanta a la concepción del sentir como producción es la de que encierra el sentir y lo sentido en los límites de lo mensurable, esto es, de la técnica en cuanto reproductora, en un sentido lato, el de ser determinada por el horizonte simbólico y lógico.

No puede haber una clausura del individuo a lo transindividual, pero la relación con lo transindividual no es de disolución, es una tensión, constitutiva de la ética, la cual se afirma por procesos como los del arte y del pensamiento —agenciamientos de fuerzas, que conducen a la suspensión de saberes y a la eminencia de un recomienzo o metamorfosis—, sin los cuales no hay decisión (singular), sino apenas determinismos, que en última instancia serían determinismos de la técnica.

La literatura concebida como estrategia de comunicación tiene su fundamento en esa concepción de técnica reguladora presupuesta en la noción de “horizonte simbólico y lógico”, tal como es concebida en el fragmento de Bernard Stiegler: lo sensible relevado por su inscripción en un horizonte —procedimiento de exclusión de la extrañeza por la construcción de una unidad superior. De acuerdo con tal estrategia, después de haber perdido el contacto directo con lo divino, basta al escritor un conocimiento superior del lenguaje para ser el más apto para dar forma al sentir de una comunidad— por eso, él escribe y los otros (todos o apenas una minoría) que leen lo que escribe son por él modelados a través de técnicas accesorias (repeticiones, cadencias) al servicio de la “prosa” de la poesía, de la inscripción de las Ideas en el alma.

La cultura autoritaria constituye un circuito jerárquico: incluso cuando el nombre colocado en el inicio del circuito haya variado (Dios, o el Hombre, o la Técnica, o el Lenguaje), pretendió siempre colocar la poesía del lado de lo más alto (*Peri Hupsos*), construyendo así una división entre los que administran la memoria transindividual, y como tal la configuran, determinando sus *corpus* y sus transformaciones, y los que en ella recortan su saber-hacer y su saber-vivir.

Hoy, frente al desarrollo de las nuevas tecnologías, que implican el planteo de varios problemas sobre las posibilidades que abren y los peligros que las acompañan, un pensamiento de la literatura tiene como condición retirarla al estatuto de sublimidad donde es constantemente acantonada, sin, no obstante, remitir para el dominio del trabajo como actividad no-creadora, del hacer repetitivo.

Se trata tanto de rechazar la oposición técnica/sublime como la concepción de la técnica en cuanto sublimadora, por la negación del afuera a través de la síntesis de contrarios en la unidad de lo simbólico. Una síntesis semejante no puede conducir más que a la defensa del “valor espíritu” como última instancia de la deposición de la capacidad creadora, poética.

En contraste con ese “valor espíritu”, la literatura es un conjunto heterogéneo de ejemplos únicos en que la singularidad de las relaciones que en ella se tejen perdura en estado de tejerse —sentir y sentido indisociables. Recurrimos aquí, nuevamente, a un pasaje del *Libro del desasosiego*:

La literatura, que es el arte casado con el pensamiento y la realización sin la mácula de la realidad, me parece constituir el fin para el que debería tender todo el esfuerzo humano, si fuese verdaderamente humano, y no una superfluidad del animal. Creo que decir una cosa es conservarle la virtud y sacarle el terror. Los campos son más verdes en el decir que en su verdor. [...] Moverse es vivir, decirse es sobrevivir. No hay nada de real en la vida que no lo sea porque se describió bien. Los críticos de la casa pequeña acostumbran apuntar que tal poema, largamente ritmado, no quiere, al final, decir sino que el día está bueno. Pero decir que el día está bueno es difícil, y el día bueno, ése, pasa. Tenemos, pues, que conservar el día bueno en una memoria florida y prolija, y así constelar de nuevas flores o de nuevos astros los campos o los cielos de la exterioridad vacía y pasajera. Todo es, y todo será, para los que nos sigan en la diversidad del tiempo, conforme lo imaginemos intensamente, esto es, conforme lo seamos verdaderamente, con la imaginación metida en el cuerpo.¹⁰

La importancia de la literatura es la de ser parte de la condición humana, no porque todos tengan que escribir poesía, sino porque todos pueden “habitar en la tierra” si no la anulan definitivamente, esto es, si ejercitan la capacidad de crear el mundo en su máxima intensidad, que es al mismo tiempo su desaparición y su memoria.

Los “críticos de la casa pequeña” juzgan la poesía, siendo que juzgar es siempre un ejercicio hecho a partir de los preconceptos de quien juzga, lo que les impide pensar la existencia del fuego y la ceniza inextinguibles e indispensables para la existencia del mundo, esto es, para que vivir no sea vivir al nivel vegetativo o meramente animal, sino sobrevivir, “habitar la tierra”, afirmando lo inconmensurable en la medida. Medida e interrupción de la medida: tal es la escritura en cuanto repetición no mecánica, variación sin regla, es-

fuerzo y retirada del nihilismo —entendido éste como anulación del cuerpo y/o del espíritu, por la anulación del deseo en cuanto fuerza no natural y no determinable.

Siendo el(las) arte(s) una manera de interrumpir lo pulsional, la “superfluidad del animal” o lo puramente biológico, es(son) construcción de “memoria prolija y florida”, modo de “constelar de nuevas flores o de nuevos astros los campos de la exterioridad vacía y pasajera”. El sobre-vivir de y en el arte no corresponde a nada de eterno en su inmutabilidad —la memoria que se da en sí misma como el relámpago de un pasaje, las “nuevas constelaciones” nunca son las mismas, son en-devenir, intensas cada vez por la constelación que las forma. “Los campos son más verdes en el decirse que en su verdor”, no porque el decir acceda a una Idea intemporal de verde, sino porque la Idea, a través de la cual se mide el verdor de las cosas es interrumpida por “otra medida”, por la “imaginación metida en el cuerpo”, por el espaciamiento de un cuerpo-espíritu en cuanto agenciamiento de fuerzas.

¿Podríamos considerar que “arte”, en el fragmento del *Libro del desasosiego*, corresponde en el fragmento anteriormente citado de Pound a “aquello que se llama ‘la técnica’, y que “el pensamiento” sería aquello que Pound llamaba “la prosa”? Se trata en ambos casos de considerar lo indiscernible en su duplicidad, dos maneras de señalar como “origen” el movimiento de diferencia y repetición. Aquello mismo que siempre hizo de los sistemas de escritura “más y otra cosa que ‘medios de comunicación’ o ‘vehículos de significado’ ” (Derrida, *De la Grammatologie*, p. 141), aquello por lo cual siendo indisociables del poder —ya del poder en cuanto “eficacia en general”, ya del poder llamado “simbólico”— son también afirmaciones del deseo y fuga a las territorializaciones. La finalidad exacta de la técnica, de la cual se sigue el poder de codificar, disciplinar y controlar, es susceptible de ser interrumpida por el pensamiento, y esa susceptibilidad sin ninguna garantía previa, apenas como promesa, crea en el en-común la extrañeza —la extrañeza-en-común.

La designación “prosa”, que Pound da a otra parte de la técnica en la poesía o la designación “pensamiento” que Pessoa da a aquello a que el arte se une, son designaciones para lo imposible, para una potencia que es condición del vivir-en-común, el vivir que no es cognoscible por ninguna ciencia, porque es inobjetivo, y que no puede ser confiscado, porque es inadministrable. Vivir en la afirmación incierta: nadie vive para vivir, vive-con, sobre-vive.

La poesía no tiene entonces nada que comunicar, ni nada que formar o educar. Hacerla es un modo de existir y no de contribuir para el “bien común”, un “patrimonio común”. Por el contrario, la singularidad de existir, en cuanto afirmación del hacer-sentido-en-común (pero no un sentido), perturba los circuitos de la comunicación, los cuales no pueden suponer más que un mundo cerrado, finito.

Es de su no-destinación que se siguen las implicaciones éticas y políticas de la poesía, su potencia transformadora, y también su combate por existir, por sobre-vivir a las muchas maneras de imponerle una finalidad: en la organización del trabajo y de los tiempos libres, en la orientación del desarrollo tecnológico y científico, en la educación, en la organización de la subsistencia, en síntesis, lo que depende de lo económico no es ajeno a la posibilidad de la poesía, entendida aquí como abreviatura del imposible sobre-vivir, encuentro en que la memoria única, insustituible, nace de la memoria de los otros, de su extrañeza.

Traducido del portugués por Eduardo Pellejero.

Notas

¹ Manuel de Freitas, “Escudos humanos”, in Manuel de Freitas, *A flor dos terramotos*, Lisboa: Averno, 2005.

² Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Galilée, Paris, 2003, p. 47.

³ Jean-Luc Nancy, *Les Muses*, Galilée, Paris, 1994, p. 16 (la cursiva es mía).

⁴ *Op. cit.* p.36.

⁵ Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 1992.

⁶ Ezra Pound, *Au cœur du travail poétique*, L'Herne, Paris, 1980, p. 58

⁷ Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, Assírio & Alvim, 2006, pp. 231-232

⁸ *Ibidem*.

⁹ Bernard Stiegler, *La catastrophe du sensible*, Galilée, Paris, 2003, pp. 61-62

¹⁰ Fernando Pessoa, *op. cit*, p. 63

Fecha de recepción del artículo: 16 de septiembre de 2009

Fecha de remisión a dictamen: 22 de septiembre 2009

Fecha de recepción del dictamen: 27 de noviembre de 2009

METAPSICOLOGÍA DE LA REPRESENTACIÓN: FUNDAMENTOS DEL PSICOANÁLISIS FREUDIANO Y LAS CIENCIAS DE LA MENTE CONTEMPORÁNEAS¹

Richard Theisen Simanke
Universidad Federal de São Carlos, Brasil

¿Cuál es el sentido original y las implicaciones del concepto específicamente metapsicológico de *representación*, tal como fue formulado por Freud en su obra inicial? Es en torno a esta cuestión que se desarrolla la siguiente exposición que intenta mostrar, en primer lugar, cómo la teoría freudiana de la representación contribuye a la comprensión de la relación mente-cerebro, mientras que vuelve problemática la comprensión de la relación entre la mente inconsciente y la conciencia. Este hecho, junto con el relieve concedido al problema del afecto, permite aproximar a Freud de la problemática reconocida y abordada por ciertas concepciones contemporáneas, tales como las ciencias cognitivas, que intentan rescatar la perspectiva naturalista en la constitución de una ciencia de la mente más abarcadora. En suma, se trata, de modo muy sintético, de rescatar los orígenes de lo que se puede considerar la *metapsicología freudiana de la representación*, intentando resaltar lo más original de esa noción frente a las concepciones psicológicas tradicionales y, a partir de esto, hacer inteligible el modo en que Freud formula y desarrolla la teoría de un *inconsciente representacional o psíquico*, en su doble relación con los procesos somáticos y cerebrales, por un lado, y con la experiencia consciente, por el otro. Sin embargo, se trata también de evidenciar de qué modo esa dirección dada por Freud a sus reflexiones tornó problemática y, en última instancia, inviable —una inviabilidad, diga-

mos, estructural y no apenas provisoria— la formulación de una *metapsicología de la conciencia*, lo que hace que el acabamiento de la teoría psicológica que se puede extraer del psicoanálisis exija otro orden de consideraciones, hecho reconocido explícitamente por Freud (Freud, 1938). Aunque Freud no especifique cuál podría ser esa otra vía de abordaje reservada para el problema de la conciencia, tal vez sea posible sostener que la metapsicología, según su punto de vista, debería complementarse con cierto *abordaje fenomenológico de la experiencia conciente* adaptado, no obstante, a la inspiración *naturalista* que desde el principio impulsa el proyecto metapsicológico freudiano —o, en todo caso, argumentar que una tal dirección no sería incompatible con ese proyecto. Por ese camino, el psicoanálisis freudiano se sitúa frente al *problema de la naturalización de la conciencia* retomado contemporáneamente por la psicología y por las ciencias de la cognición en general (Petitot *et al.*, 1999). A pesar de esto, queda claro que esa dirección no representa, de inmediato, ningún tipo de solución al problema de la conciencia en el ámbito de la metapsicología freudiana, ya que ese programa de naturalización de la fenomenología es, en sí, extremadamente problemático desde el punto de vista de sus compromisos conceptuales y de su orientación filosófica general (Zahavi, 2004; Bayne, 2004; Overgaard, 2004). Aún así, tal vez esa aproximación sea capaz de renovar los términos del problema, además de sugerir cierta actualidad de la apuesta freudiana en la posibilidad de una *ciencia natural de la mente* y justificar el interés científico y epistemológico de su discusión.

El problema de la representación

La crítica filosófica del psicoanálisis solió, desde los años 20 (Politzer, 1928), incluir a la metapsicología freudiana en el contexto de las “psicologías de la *Vorstellung*”, en general acusando a la doctrina de desvirtuar lo que habría de original en el trabajo clínico e interpretativo emprendido por Freud, promoviendo un retorno a los cánones más tradicionales de aprehensión del sujeto y del psiquismo. Es un hecho reconocido que desde algún tiempo se juzga como impropio cierta crítica de la teoría psicoanalítica basada en un marco filosófico ajeno, si eso significa forzarla a entrar en tal marco o medir exteriormen-

te su adecuación al mismo (Monzani, 1991); no obstante, esto no quiere decir que las dificultades de interpretación de la obra, en el origen de ciertas lecturas que se precipitaron al juzgar negativamente el pensamiento freudiano, hayan sido totalmente superadas. De cualquier modo, se terminó por reconocer, como condición para una interpretación rigurosa del sentido del pensamiento freudiano, la necesidad de comprender aquel conjunto de conceptos más típicos del *corpus* metapsicológico —pulsión, repetición, represión, inconsciente, entre otros— en el contexto original de su formulación. Sin embargo, el mismo beneficio tal vez no haya sido extendido a otro conjunto, cuya pertenencia a los presupuestos psicoanalíticos no es tan evidente o que, por lo menos, no parecen pertenecer exclusivamente a ese dominio. Entre ellos se destaca particularmente el concepto de representación (*Vorstellung*).

En efecto, se admitió quizás con demasiada facilidad que cuando Freud emplea el vocabulario oriundo de la psicología y de la filosofía de la representación estaría entendiendo más o menos lo mismo que el término significa en su suelo originario, siendo que sólo las evidencias clínicas o empíricas con que deparó a lo largo de su investigación lo llevaron a proponer la hasta entonces insospechada existencia de *representaciones inconscientes*; de lo que resulta el carácter contradictorio y absurdo o positivamente revolucionario atribuido a su descubrimiento —dependiendo de la antipatía o simpatía profesada por el comentador en cuestión a propósito del conocimiento psicoanalítico. La cuestión es que tanto una como otra actitud pueden derivar de un mismo desconocimiento respecto del sentido propio de la noción que se formula. Por lo tanto, lo que se propone aquí es, en primer lugar, el esfuerzo de penetrar el *sentido específicamente freudiano del cual se reviste en su obra el concepto de representación*, pensándolo sobre el telón de fondo de la tradición filosófica y de las primeras escuelas de psicología científica contra las cuales, muy explícitamente, Freud constituyó su aparato conceptual. Este punto de vista debe permitir comprender el modo en que la noción de representación (*Vorstellung*) integra lo más esencial de la metapsicología, mereciendo alinearse entre los *Grundbegriffe* freudianos, tanto como el concepto de pulsión (*Trieb*) y otros más célebres.

Dos peculiaridades, sobre las cuales Freud insiste al caracterizar su concepción de representación, sobresalen cuando se trata de justificar la pertinencia de esta vía de abordaje. La primera es, justamente, la posibilidad de que una

representación permanezca o devenga inconsciente —o, de modo más drástico, como Freud definirá después, que la condición de inconsciente sea el estado, por así decir, natural y en todo caso originario de la representación. De hecho, la idea de una *representación inconsciente* puede ser considerada la verdadera innovación de la metapsicología freudiana. La idea de inconsciente ya se hacía presente desde la aurora del pensamiento moderno y aparece, bajo numerosas formas, en la filosofía, en la psicología, en la medicina y en la literatura (Whyte, 1960; Cazeto, 2001; Ellenberger, 1970); lo que está casi absolutamente ausente antes de Freud, sobre todo cuando se camina de la filosofía hacia la psicología, es la idea de un *inconsciente constituido por representaciones*.²

Un concepto tal de *representación inconsciente* —si mantuviéramos que Freud se atiene a una concepción tradicional de representación— justificaría plenamente los dos tipos de reacción más comunes por parte de la psicología y de la filosofía: condenarla simplemente a una contradicción, ya que una representación inconsciente no sería más que una representación que no representa; o no reconocer allí sino una versión conservadora de la psicología de la representación, que solamente duplica el sujeto psíquico, instalando en el inconsciente una especie de “segundo *Cogito*”³ y agravando así, más que superando, los equívocos del cartesianismo. El análisis pretendido aquí procuró aprehender el modo en el cual en el interior de la metapsicología se sostiene la noción de representación inconsciente, a partir de una reflexión que emerge de la posición peculiar de Freud, en el cruce de la filosofía, la psicología y la neurología del siglo XIX.

La otra particularidad es el carácter eminentemente energético atribuido por Freud a la actividad representacional, lo que se expresa en esa noción forjada inicialmente por Breuer y luego adoptada, ampliada e incluso generalizada por Freud, de *representación afectiva*. Hay que convenir que una relación *necesaria* entre representación y afecto parecería casi tan extraña a la psicología pre-freudiana como la idea de una representación inconsciente. Cuando se menciona aquí una *relación necesaria entre representación y afecto* el objetivo no es, evidentemente, contradecir la conocida concepción laplancheana que ve en la independencia entre representación y afecto una de las conquistas decisivas del psicoanálisis freudiano. Lo que Laplanche resalta es la innegable capacidad de los montos de afecto —y, con ellos, de las cualidades afectivas— de circular en el aparato psíquico a lo largo de las vías propiciadas por los sistemas de

representaciones (Laplanche, 1980). Sólo se trata de señalar el hecho, igualmente decisivo, de que *la representación para Freud es necesaria y originariamente un proceso afectivo*; en una palabra, que no hay, en última instancia, representación sin afecto, que no es posible concebir la formación de la representación y, sólo posteriormente, su vínculo contingente con cierto monto de afecto, sino que el afecto —en su sentido más general de componente cuantitativo y dinámico de todo proceso mental— participa del mismo proceso de constitución de las representaciones. Esa es una característica esencial de la representación para Freud, no sólo para dar cuenta del contenido afectivo de los fenómenos clínicos, sino porque responde por el proceso mismo de constitución de las representaciones (Simanke, 2007a, 2005a). Más todavía, como el mismo Freud explicita, se trata mucho más de una necesidad teórica que de una constatación clínica o empírica. En verdad, esas dos características de la representación se implican y exigen mutuamente —ésta es, en todo caso, la posición breueriana de la cual Freud parte, incluso cuando la idea de *representación afectiva e inconsciente* haya sido propuesta por Breuer como una excepción patológica⁴ — y sólo teniendo en cuenta el modo en que Freud elabora progresivamente su particular concepción de representación esa implicación se vuelve comprensible. La disociación introducida tan frecuentemente en la obra freudiana entre *método* y *doctrina* inicialmente (Dalbiez, 1936) —o, en la versión consagrada por Ricoeur (1965), entre una *energética* y una *teoría del sentido y de la interpretación*— se puede explicar, por lo menos en gran medida, por la dificultad de admitir integralmente cuán indisociables son esos dos aspectos del concepto específicamente freudiano de representación. El hecho de que la introducción de esa dicotomía no contribuyó a la comprensión adecuada del emprendimiento freudiano ya fue ampliamente reconocido por las tentativas más recientes de interpretación filosófica del psicoanálisis. Falta, empero, identificar de qué manera —y sobre qué bases— la unidad del proyecto freudiano se justifica internamente.

Así, el objetivo sería no sólo contribuir a la elucidación de los presupuestos de la doctrina psicoanalítica, sino introducir la reflexión freudiana en un debate más amplio, referente a la idea de representación como un todo.⁵ Ese debate está lejos de poder ser considerado como superado. Por el contrario, luego de un ostracismo impulsado por discursos críticos como los de la fenomenología

y por programas de investigación positiva muy precisamente definidos como el del behaviorismo, la noción de *representación* retorna a la escena, en gran parte siguiendo de la ascensión de las llamadas ciencias cognitivas que contribuyeron tanto para volver a colocar en la agenda de la psicología contemporánea su definición como una *ciencia de la mente*. Por todo esto parece justificarse, sobre el terreno delimitado del rescate del concepto específicamente freudiano de representación, la posibilidad de recorrer el camino de doble mano que debería caracterizar toda la llamada “filosofía del psicoanálisis” (Prado Jr., 1991): la que lleva de la filosofía al psicoanálisis, contextualizando y poniendo en cuestión la arquitectura conceptual de esta última, y la que retorna, del psicoanálisis a la filosofía, enriqueciendo el debate filosófico con las conquistas alcanzadas en terreno psicoanalítico, aunque no sea más que por la reapertura de viejas cuestiones.

El problema de la conciencia y los límites de la metapsicología

Desde muy temprano en su obra, Freud reconoció que cualquier teoría psicológica que pretendiera ser completa debería habérselas con el *problema de la conciencia*, incluso admitiendo que ésta pudiera ser de una tal naturaleza que escapara a la perspectiva naturalista que reivindicaba para su ciencia del psiquismo. En efecto, dice en el *Proyecto*:

Hasta aquí no hemos tenido en cuenta que toda teoría psicológica, además de sus logros en el orden de la ciencia natural, debe llenar un gran requisito. Debe explicarnos aquello de lo cual tenemos noticia, de la manera más enigmática, por nuestra “conciencia”. (Freud, 1895/1950: 400).

En ese mismo punto Freud afirma la autonomía de lo psíquico en relación a la conciencia y la adecuación de la perspectiva naturalista al abordaje de los procesos inconscientes:

Hemos abordado los procesos psíquicos como algo que podría prescindir de esta noticia por la conciencia. Entonces, si no nos dejamos desorientar por esto último, he aquí lo que se sigue de aquella premisa: la conciencia no nos proporciona una

noticia completa ni confiable de los procesos neuronales; y estos, en todo su radio, tienen que ser considerados en primer término como inconscientes y, lo mismo que otras cosas naturales, deben ser inferidos (Freud, 1895/1950: 400).

Sabemos que, a lo largo de toda su obra, Freud se esforzó en hacer que la reflexión metapsicológica abarcara también las cuestiones relativas a la elucidación de la conciencia, siempre con un suceso apenas relativo que, en general, se restringió al establecimiento de *condiciones de posibilidad* de la conciencia, pero sin alcanzar una caracterización eficiente de la misma como tal (el abandono del artículo metapsicológico sobre la conciencia en 1915 puede ser considerado un indicador del reconocimiento de esas insuficiencias).

En el *Esquema del psicoanálisis* (1938), trabajo rigurosamente conclusivo de su pensamiento, Freud retoma la consideración de las consecuencias epistemológicas de la distinción entre lo psíquico consciente y lo inconsciente en términos sorprendentemente próximos a los empleados en el *Proyecto*:

Mientras que la psicología de la conciencia nunca salió de aquellas series lagunosas, que evidentemente dependen de otra cosa, la concepción según la cual lo psíquico es en sí inconsciente permite configurar la psicología como una ciencia natural entre las otras. (Freud, 1938: 156).

Pero la condición de esa naturalización de la psicología es el reconocimiento del carácter físico o somático de lo psíquico inconsciente, lo que trae como consecuencia la reiteración de la exclusión de la conciencia como dominio de la reflexión metapsicológica. De este modo, si se mantiene la exigencia ya afirmada en el *Proyecto*. . . de que una teoría psicológica completa debe ocuparse también de la conciencia, ésta última deberá ser abordada por métodos ajenos a los de la metapsicología:

estos procesos conscientes no forman unas series sin lagunas, cerradas en sí mismas, de suerte que no habría otro expediente que adoptar *el supuesto de unos procesos físicos o somáticos concomitantes de lo psíquico*, a los que parece preciso atribuir una perfección mayor que a las series psíquicas, pues algunos de ellos tienen procesos conscientes paralelos y otros no. Esto sugiere de una manera natural poner el acento, en psicología, sobre estos procesos somáticos, *reconocer en ellos lo psíquico genuino y buscar una apreciación diversa para los procesos conscientes*. (Freud, 1938: 156, el subrayado es nuestro).

Freud no especifica ni revela el modo en que concibe esa “apreciación diversa”, pero, en la medida en que ésta se destina a la explicación de los aspectos propiamente subjetivos de la conciencia —o sea, el modo en que los procesos psíquicos se presentan en el marco de la *experiencia* de un *sujeto*— se puede especular que esa vía de abordaje sería algo del orden de una *fenomenología naturalizada de la conciencia*, cuyo perfil tal vez pueda ser delineado en negativo, a partir de las limitaciones que el mismo Freud reconoce en su teoría para la consideración de esas cuestiones.

Como se observó anteriormente, esa propuesta representa solamente la indicación de la dirección en la que toda otra serie de problemas puede ser planteada, ya que la posibilidad en sí de cualquier tipo de aproximación entre el abordaje fenomenológico de la conciencia y el naturalismo psicológico — como es sugerida por Roy *et al.* (1999)— plantea un conjunto de problemas conceptuales de difícil solución. Aquí es imposible ir más allá de la mera indicación de algunos aspectos de esos problemas. El impasse principal provendría del estricto y explícito antinaturalismo que caracteriza al proyecto fenomenológico desde sus orígenes en el pensamiento de Husserl. Los autores citados intentan alejar esa objeción con un argumento general que puede ser sintetizado de la siguiente manera: 1) la misma deriva de la asimilación del naturalismo científico a la actitud natural en oposición a la cual la actitud fenomenológica se define; 2) tal asimilación, a su vez, deriva del estado del desarrollo científico y de la concepción misma de ciencia natural con la cual Husserl convivió; 3) el naturalismo científico contemporáneo habría evolucionado en una dirección tal que aquella asimilación no podría ser sostenida más, lo que abriría un camino para la revisión del antinaturalismo estricto de la fenomenología, haciendo viable, por lo menos en principio, la propuesta de una naturalización de la misma.⁶ A partir de esa idea de que lo que se entiende por naturalismo científico hoy en día no comparte más aquella especie de realismo espontáneo de la actitud natural, los autores abordan la consideración de las complejas cuestiones metodológicas, epistemológicas y ontológicas involucradas en la propuesta de fundamentar el proyecto de un abordaje naturalista de la conciencia apto para obturar la laguna explicativa (*explanatory gap*) —que, además, las ciencias cognitivas comparten con el psicoanálisis freudiano (Simanke, 2006)—, en una relectura de la fenomenología husserliana he-

cha a partir de premisas naturalistas. Aunque esa propuesta esté lejos de ser ingenua respecto de la gravedad de los problemas filosóficos implicados, cabe indicar por lo menos un punto ciego de la misma, que tendrá que ser el blanco de una consideración más detallada, antes de que se pueda siquiera evaluar la posibilidad de que tal estrategia sea aplicable al caso del psicoanálisis freudiano, a saber, *la necesidad de una reflexión sistemática sobre el mismo concepto de naturaleza*, sin la cual toda la dirección dada a ese programa difícilmente escapará de una reafirmación dogmática de la metafísica implícita en la epistemología de las ciencias de la naturaleza tal como se constituyeron históricamente a partir de la revolución científica de la edad moderna (Simanke, 2007b).

En efecto, así como la filosofía de la ciencia de inspiración neo-positivista terminaba queriendo imponer a la práctica científica como un todo los criterios de una “concepción recibida” de la ciencia que tomaba como paradigma la física y las ciencias de la materia en general, es posible constatar que esa propuesta de una naturalización de la fenomenología opera con una especie de “concepción recibida” de *naturaleza*, asumida de forma no crítica cuando se trata de definir lo que se entiende por “naturalización”. Por ejemplo, ya en la apertura del trabajo citado: “Por ‘naturalizado’ queremos decir integrado en un marco de referencia explicativo en el que toda propiedad aceptable es transformada en continua con las *propiedades admitidas por las ciencias naturales*” (Roy *et al.*, 1999: 2, el subrayado es nuestro).

La dependencia de esa “concepción recibida” de naturaleza resulta más transparente aun cuando se trata de explicitar la cuestión *ontológica* implicada en ese programa de naturalización de la conciencia y de la dimensión fenomenológica de la mente, momento en que la discusión se desliza sistemáticamente del plano ontológico al epistemológico, donde reencuentra, inevitablemente, la perspectiva de las ciencias naturales ya constituidas y, según parece, se conforma con ella:

La segunda [cuestión] es ontológica: ¿es posible transformar propiedades cognitivas mentales en naturales? [...] En ese contexto la noción de propiedad natural se refiere, en primer lugar, a propiedades neurobiológicas, pero debe ser abordada de modo más amplio, *designando todo el conjunto de propiedades postuladas por las ciencias de la naturaleza más fundamentales*, por más abstractas que esas propiedades puedan ser de hecho y sea cual sea su interpretación filosófica. (Roy *et al.*, 1999: 44, el subrayado es nuestro).

Y, más adelante, aún dentro de una discusión que se propone ser la del “problema ontológico de la naturalización”:

La característica distintiva de la perspectiva naturalista es, al contrario [de la perspectiva cartesiana] intentar transformar esas propiedades en propiedades del cuerpo *sensu estricto* o, de modo más general, en propiedades de *entidades naturales tales como son caracterizadas por las ciencias físicas*. (Roy *et al.*: 45, el subrayado es nuestro).

Estas observaciones sólo se destinan a ejemplificar el tipo de problema que es preciso enfrentar si se desea retornar al proyecto metapsicológico freudiano en busca de un modelo teórico a partir del cual sea posible reflexionar sobre la propuesta de *una ciencia natural de la mente* tal como la misma se formula contemporáneamente. Aunque Freud no se haya manifestado explícitamente respecto de la posibilidad de que el desarrollo posterior de la reflexión metapsicológica pudiera llevar a la constitución de esa *metapsicología de la conciencia* que el pensamiento freudiano reconocidamente no alcanzó —o sea, respecto de la posibilidad de que la laguna explicativa de la metapsicología pudiera ser eventualmente superada—, la posibilidad de actualizar el abordaje freudiano mediante su integración a las investigaciones y teorías más recientes del campo de las ciencias cognitivas, así como de complementarlo a través de un abordaje fenomenológico de la experiencia conciente adaptado a la inspiración naturalista de su teoría psicológica, por lo menos permite pensar que la configuración de la metapsicología como un *naturalismo psicológico integral*⁷ podría ser un programa de investigación teóricamente viable, en sintonía, de entrada, con los presupuestos metapsicológicos a partir de los que Freud creó el psicoanálisis, siempre que sea posible encontrar una solución satisfactoria a dificultades teóricas tales como la citada anteriormente.

Mente, cerebro y conciencia en la metapsicología freudiana: una visión de conjunto

Dadas las dimensiones del presente trabajo, sólo es posible presentar una síntesis bastante resumida de los resultados obtenidos en la investigación de las cuestiones esbozadas y justificadas anteriormente.⁸ Tres conjuntos de cuestio-

nes serán privilegiados: 1) aquellas relativas al *problema de la representación*; 2) aquellas relativas al *problema de la conciencia* y 3) muy brevemente, a título de conclusión, la relación entre el *psicoanálisis freudiano* y el *naturalismo psicológico contemporáneo*.

En relación al *problema de la representación*, lo que se pudo verificar es que Freud desarrolla muy precozmente una teoría propia que ya puede considerarse metapsicológica y que tiene como eje central una revisión a gran escala del concepto psicológico tradicional de *representación*. Desde el ensayo sobre las afasias (Freud, 1891) se ponen bajo sospecha no sólo la teoría de las localizaciones cerebrales, sino también los presupuestos psicológicos que la acompañan, fundamentalmente un cierto atomismo psicológico heredado por la ciencia alemana de la tradición empirista británica (Amacher, 1965; Gabbi Jr., 2003; Simanke, 2007a). Éste, a su vez, conducía a aquel que Freud considera el “error de principio” fundamental del localizacionismo —incluso en sus versiones más avanzadas, como la de Wernicke—, a saber, la suposición de que los elementos de las representaciones se encuentran almacenados en las células de la corteza cerebral. En la medida en que el atomismo excluye, por definición, la posibilidad de la producción de diferencias cualitativas en el pasaje de lo simple a lo complejo, tal concepción se condena al *paralelismo psicofísico*: lo mental no se puede producir a partir de lo cerebral por ningún tipo de organización impuesta a los procesos y eventos neuronales, y los “átomos” psíquicos hipotéticamente alojados en las células de la corteza deben poseer desde el origen todas las propiedades distintivas de las representaciones; dicho de otro modo, deben ser representaciones en todos los sentidos esenciales del término, de modo que el nivel propiamente mental de funcionamiento sólo puede surgir si es postulado de entrada y yuxtapuesto al cerebral.

Frente a esas tesis, Freud opone una concepción de la representación en tanto organización dinámica, global e integradora de los procesos corticales, concepción a la cual llega por medio de una rigurosa crítica conceptual del presupuesto implícito del localizacionismo de que *lo que es simple del punto de vista psicológico debe corresponder a algo igualmente simple del punto de vista neuronal*. En contraposición, Freud desarrolla la teoría de que la información sensorial periférica sería continuamente reordenada e integrada a otros procesos a lo largo de su camino hacia la corteza, donde experimentaría un nuevo

reordenamiento del cual emergerían las propiedades cuyo conjunto se considera constituyente de lo mental. Aunque quede abierta la posibilidad de generalización hacia la totalidad de los procesos representacionales —es decir, en términos del ensayo sobre las afasias, también hacia las *representaciones de objeto*—, la teoría es desarrollada principalmente en relación a las *representaciones de palabra*, que están allí en primer plano debido a que el problema en foco es el de las afasias: la representación de palabra es considerada particularmente ejemplar del modo en que algo simple psicológico corresponde a una intrincada red de procesos neuronales dinámicamente interrelacionados. Freud muestra que, si desde el punto de vista psicológico la palabra es la unidad del lenguaje (o sea, lo simple psicológico del lenguaje), desde el punto de vista neurológico consiste en un proceso complejo que incluye elementos sensoriales acústicos, cenestésicos y visuales (imágenes sensoriales de palabras oídas, del habla, de las letras, etc.) que, en sí mismos, no poseen ninguna propiedad específicamente psicológica o lingüística, pero que las adquieren sólo al ser integrados en ese complejo que constituye la representación de palabra. Por eso, Freud enfatiza que el lenguaje no posee un *sensorium* propio, razón por la cual es innecesario y equivocado hablar de *centros de lenguaje* (centro motor o área de Broca, centro sensorial o área de Wernicke, etc.), lo que deriva en la hipótesis de que el área del lenguaje consiste en una región cortical anatómicamente homogénea y continua, lugar donde ocurren los procesos exclusivamente asociativos de los que resultan las funciones del lenguaje. En la medida en que estas concepciones se van generalizando a la representación en general, se abre un camino para dejar de pensar la relación mente-cerebro en los términos del paralelismo psicofísico, con todas sus consecuencias: 1) desembocar en una versión pulverizada del dualismo de sustancia repartido en una miríada de células corticales misteriosamente habitadas por los átomos de la representación; 2) presuponer una concepción estática del psiquismo, con el consiguiente privilegio de la metáfora de la memoria como almacenamiento (Rosenfield, 1988); 3) y, *last but not least*, implicar la identidad entre mente y conciencia, en la medida en que sólo la intervención postulada de esta última, como una función totalmente autónoma y incondicionada, puede operar la milagrosa transformación de lo cerebral en lo representacional, lo que la convierte en una especie de *a priori* absoluto de cualquier concepción de lo mental basada en esos presupuestos. A

pesar de que en 1891 Freud todavía admita cierta versión del paralelismo, aunque no atomista —la *doctrina de la concomitancia* tal como fue formulada por Hughlings Jackson—, se puede decir que ya están presentes en este texto los elementos para su superación y, conjuntamente, para la superación de la identidad entre mente y conciencia que constituirá el psicoanálisis.

El carácter esencialmente dinámico atribuido a los complejos sistemas de procesos corticales que constituyen las representaciones ya pone en primer plano el problema de su relación con el *afecto*. Aunque de hecho Freud opere —sobre todo en el plano clínico— con una concepción más restricta del afecto según la cual éste consiste en montantes de excitaciones somáticas cuya liberación es mediada por los procesos representacionales, la base teórica de esa concepción es la tesis de que la constitución de las representaciones presupone la movilización de cantidades de excitación nerviosa por los caminos neuronales funcionalmente determinados —o sea, no predeterminados anatómicamente. En otras palabras, la noción de *cantidad*, que Freud introduce como uno de los presupuestos de su *Proyecto de una psicología* (Freud, 1895/1950), constituye el fundamento metapsicológico de su concepción del carácter afectivo de las representaciones, de modo tal que, en última instancia, se podría decir que *toda representación es una representación afectiva*, en la medida en que toda representación presupone desplazamientos de cantidades de excitación que la constituyen. Por ese camino, la concepción *clínica* de representación afectiva propuesta por Breuer en el capítulo teórico de los *Estudios sobre la histeria* no habría sido impugnada sino ampliada y generalizada por Freud en el *Proyecto...* (Simanke, 2005), adquiriendo así un estatuto propiamente *metapsicológico*. A pesar del hecho de que sólo en el *Proyecto...* Freud reconozca explícita y definitivamente el carácter inconsciente de esas representaciones, las condiciones tanto de la formulación del concepto de *representación inconsciente* como del establecimiento de su *naturaleza dinámica y afectiva*, ya estaban dadas en *Sobre la concepción de las afasias*, en virtud de que el proceso de constitución de las representaciones había dejado de ser concebido como resultado de la recepción, conducción y proyección pasivas de estímulos en la corteza cerebral, con la consiguiente formación de los “engramas” que tendrían que ser “leídos” por la mirada interior de la conciencia para dar origen a los procesos mentales.⁹ Como vimos, esa concepción había sido substituida por la idea de una compleja

organización dinámica y global de procesos nerviosos que posibilitarían la emergencia de las propiedades representacionales, permitiendo así la destitución de la conciencia de la condición de presupuesto necesario para la existencia misma de la dimensión psicológica. El desarrollo posterior de la *teoría pulsional* freudiana —ya preanunciada, igualmente, en el *Proyecto*— pone definitivamente en primer plano esa concepción dinámica y afectiva de la vida mental que es tan característica del psicoanálisis y que puede ser considerada un desdoblamiento de esa teoría de la representación tan precozmente desarrollada por Freud en sus primeros textos —justamente aquellos que marcaron la transición de sus preocupaciones *exclusivamente* neurológicas a las psicológicas. Esa vinculación se expresa, por ejemplo, en el extenso tratamiento del problema de las relaciones entre *pulsión* y *representación* en los trabajos metapsicológicos de 1915, donde, en ciertos contextos, la propia pulsión aparecerá definida como una de las formas de la representación (Freud, 1905, 1915b).

En lo atinente al *problema de la conciencia* en la metapsicología freudiana, las cuestiones son más complejas y más oscuras, en función de las dificultades específicas del proyecto metapsicológico freudiano, pero también, como vimos, de dificultades que son comunes a cualquier propuesta de construcción de una teoría psicológica general con base naturalista. No obstante, algunas indicaciones de Freud tal vez sirvan para indicar la dirección en la cual una investigación del problema de la conciencia podría ser conducida desde una perspectiva psicoanalítica. Tales indicaciones remiten, fundamentalmente, a las relaciones entre conciencia y lenguaje y sugieren la aproximación del *problema de la conciencia* en el psicoanálisis freudiano a otra cuestión, igualmente compleja, que se puede designar como el *problema de la significación*.

A primera vista, este no parecería ser un abordaje muy promisorio, en función de las propias limitaciones de la concepción freudiana de la significación. Lacan, por ejemplo, consideró necesario para superarlas la introducción de la lingüística estructural en el pensamiento freudiano, dando origen a esa especie de programa híbrido de investigación —simultáneamente psicológico, lingüístico y antropológico— que expresó con el mote del “retorno a Freud” (Lacan, 1953, 1966a, 1966b; Simanke, 2003). En otra dirección, Gabbi Jr. (2005a, 2005b) hace de las limitaciones de la teoría del lenguaje, que se puede desprender de la obra freudiana, un argumento central para una relectura

crítica de diversas posiciones, desde la interpretación de los sueños hasta las tesis sobre la feminidad. El autor considera que Freud habría tomado de la teoría de los nombres de Stuart Mill la idea de que la significación tiene su origen, en última instancia, en la nominación de un objeto, pero restringiéndose a los aspectos *denotativos* de esa operación y dejando de lado todo lo atinente a la *connotación*, lo que exigió posteriormente una serie de malabarismos teóricos para dar cuenta de esa dimensión de la significación. Una fuerte evidencia de esto sería el trecho, en *Sobre la concepción de las afasias*, en el que Freud habría expresado de forma más explícita tanto la influencia de Mill como la reducción de la significación a los aspectos denotativos de la nominación:

La palabra adquiere, sin embargo, su significación por la ligazón con la “representación de objeto”, *al menos si limitamos nuestra consideración a los sustantivos*. La representación de objeto misma es, al contrario, un complejo asociativo de representaciones de las más heterogéneas, visuales, acústicas, táctiles, cenestésicas y otras. De la filosofía obtenemos que la representación de objeto no contiene, además de eso, sino la apariencia de una “cosa”, cuyas diferentes propiedades derivan de aquellas impresiones sensoriales, y se realiza únicamente porque, al inventario de las impresiones sensoriales que recibimos de un objeto, sumamos la posibilidad de un gran número de nuevas impresiones en la misma cadena asociativa (J. S. Mill). (Freud, 1891: 122, el subrayado es nuestro).

La restricción de esa hipótesis sobre el origen de la significación al caso de los sustantivos sugeriría que para Freud el lenguaje no sería capaz de nombrar cualidades o, en sentido inverso, que los adjetivos no serían nombres, derivando de esa limitación todas las dificultades que enfrenta una teoría psicológica construida sobre los resultados de un método que opera esencialmente con el lenguaje. No obstante, quizás sea posible recontextualizar y dar otro sentido a la expresión “al menos si limitamos nuestra consideración a los sustantivos”: ella representaría solamente la constatación de que sólo una parte del *problema de la significación* —aquella relativa al sentido de los sustantivos— podría ser referida a esa relación simple entre la representación de palabra y la de objeto. Más que eso, esa hipótesis sería como la punta del *iceberg* de una teoría más amplia sobre la naturaleza y el proceso de constitución de las significaciones del lenguaje que se desarrolla a lo largo de toda la obra de Freud, aunque permanezca la mayoría de las veces sobreentendida y se deba explicitar a partir

del modo en que el psicoanálisis freudiano efectivamente utiliza la referencia al lenguaje, tanto en la práctica de la interpretación como en la elaboración metapsicológica. Es en ese sentido ampliado que la teoría de la significación, que se puede abstraer del pensamiento freudiano, mostraría su relevancia en el abordaje del problema de la conciencia. Las consideraciones siguientes presentan resumidamente lo que se puede considerar el punto de partida de una investigación sistemática de esas cuestiones en la obra de Freud.

En primer lugar, el establecimiento del nexo entre representación de palabra y representación de objeto es enunciado antes que cualquier otro aspecto de la cuestión de la significación ya en el capítulo conclusivo de *Sobre la concepción de las afasias*, sobre todo en función de su importancia clínica, tanto en la reconfiguración del campo de las patologías del lenguaje que Freud emprende allí, como en la psicopatología de las neurosis que está presto a desarrollar. En efecto, ese nexo es fundamental para dar sentido a la principal distinción nosográfica introducida por Freud en 1891, que opone las afasias puramente *verbales* —que derivan de un trastorno en las asociaciones internas a la representación de palabra— y las afasias *asimbólicas* —producidas justamente por la ruptura del vínculo entre la representación de palabra y la representación de objeto. Esa tesis será extendida luego al mecanismo patogénico de la histeria (Gabbi Jr., 1991) y contribuirá a la elucidación del sentido del concepto de represión, que se definirá como la imposibilidad de traducir en palabras las representaciones de objeto reprimidas y, por eso, por la imposibilidad de someter la circulación de los montos de afecto por ellas movilizados al régimen del proceso secundario, de donde resultan las peculiaridades de las formaciones sintomáticas de la neurosis, caracterizadas como procesos primarios póstumos que se imponen al yo. A pesar de que Freud mantenga esa tesis como eje de su teoría de la significación a lo largo del desarrollo posterior de la metapsicología (Freud, 1915a, por ejemplo), el modo en que se refiere al lenguaje en el interior del mismo *corpus* metapsicológico y, más aún, en la práctica concreta de la interpretación, indica que la relación entre palabra y objeto puede ser entendida sólo como el punto culminante de un complejo proceso de construcción de la significación en el psiquismo, en el curso del cual nuevas propiedades serían engendradas a cada paso, según las implicaciones del concepto de sobre-asociación (*Superassoziation*) con el que Freud opera ya desde

1891. Esquemáticamente podríamos proponer cinco grandes operaciones constitutivas de este proceso, ilustrando rápidamente los momentos más típicos de la obra freudiana a partir de los que estas podrían ser aprehendidas:

1) *El proceso de constitución de la representación de palabra*, parcialmente descrito en Freud (1891), en el que analiza el proceso de adquisición del lenguaje discriminando las sucesivas sobre-asociaciones que lo convierten en una función progresivamente más compleja, a partir del núcleo constituido por la asociación entre las imágenes acústicas de las palabras oídas y las imágenes de movimiento de la musculatura glossofaríngea que permiten reproducirlas.¹⁰

Esa descripción se prolonga en el *Proyecto...* (Freud, 1895/1950), por ejemplo, en la afirmación de la “función secundaria de comunicación” que adquiere el llanto reflejo del recién nacido y la importancia que, a partir de allí, adquiere la imitación del habla del prójimo (*Nebenmensch*), entre otras cosas.

2) *El proceso de constitución de la representación de objeto*, delineado ya en el ensayo de 1891 y desarrollado, en adelante, en casi todos los momentos en que se plantea el problema del objeto en psicoanálisis. Por ejemplo, en el *Proyecto...* Freud aborda el modo en que la representación de objeto adquiere primariamente su significación mediante la conexión con sensaciones corporales, llenando así una laguna que había quedado en *Sobre la concepción de las afasias*: si la representación de palabra adquiere su significación de la representación de objeto, ¿cómo esta última, a su vez, adquiere la suya? La idea de que el lenguaje se refiere, en última instancia, a las sensaciones corporales se expresará más tarde, por ejemplo, en el tratamiento que Freud da al problema del “lenguaje de órgano” esquizofrénico (Caropreso e Simanke, 2006). El problema de la constitución de la representación de objeto aparece muchas veces bajo la forma de lo que Freud denomina elección de objeto, ya que ese objeto “elegido” es, de hecho, un objeto construido a lo largo del desarrollo. Una parte extremadamente significativa de las elaboraciones metapsicológicas posteriores a la publicación de los *Tres ensayos...* (Freud, 1905), por ejemplo, puede ser reconstruida como estando al servicio de la resolución del problema de la elección de objeto, que allí permaneció flagrantemente abierto. Pueden incluirse en esa serie desarrollos tan decisivos como la teoría del narcisismo y de la identificación, así como aquellos referentes a los complejos de Edipo y de castración que asumen su forma definitiva mucho más tarde en la obra de Freud (Simanke, 1994).

3) *El establecimiento de las relaciones de las representaciones de palabra entre sí*, o sea, el régimen de las relaciones formales del lenguaje y de su organización en tanto sistema; en otras palabras, la *dimensión sintáctica del lenguaje* que, aunque tal vez nunca haya sido problematizada explícitamente por Freud, aparece presupuesta en el modo en que explora las relaciones puramente verbales en sus análisis de lapsos, chistes, sueños y síntomas. Esos análisis, como se sabe, fueron privilegiados y se hicieron célebres gracias a la relectura de Freud emprendida por Lacan, sobre todo en su fase más típicamente estructuralista. No obstante, darle su debido relieve no implica necesariamente transformar a Freud en un protoestructuralista, como preconiza el programa lacaniano.¹¹

4) *El establecimiento de las relaciones de las representaciones de objeto entre sí*; en otras palabras, la constitución de los sistemas mnémicos que componen el aparato psíquico en la tópica desarrollada desde 1896, exceptuando el preconciente que, siendo organizado por relaciones verbales, ya representa el sistema constituido a partir del establecimiento del vínculo entre palabra y objeto. Todos los principios asociativos atribuidos a esos sistemas más primitivos, más arcaicos y más distantes en la estructura del aparato (simultaneidad, contigüidad, causalidad, etc.) pueden ser considerados modos según los cuales las representaciones de objeto se organizan entre sí, o sea, constituyen sistemas de representaciones de objeto sometidos a aquella lógica propia, ajena al lenguaje, que Freud designó *proceso primario*.

5) Finalmente, *la asociación entre la representación de palabra y la representación de objeto*, a saber, aquella operación descrita en 1891, en el último capítulo del ensayo sobre las afasias, la cual culminaría todo ese proceso de constitución de dos *órdenes* de representaciones de cuya *relación* emergería la significación —y no de una relación puntual entre una palabra y un objeto. Aunque no sea posible desarrollar este punto aquí, cabe observar solamente que ese desdoblamiento de la concepción freudiana sobre el origen de la significación en toda su complejidad parece hacer más justicia a la forma perfectamente contextual en la que Freud considera el papel del *sentido* en la vida psíquica, siempre que se trata de dar una definición explícita de ello. Quizás el lugar en que esa concepción simultáneamente intencional y contextual del sentido aparece de forma más clara sea en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*.

Pongámonos de acuerdo otra vez sobre lo que entendemos por el “sentido” de un proceso psíquico. No es otra cosa que el propósito a que sirve, y su *ubicación dentro de una serie psíquica*. Para la mayor parte de nuestras investigaciones podemos sustituir “sentido” también por “propósito”, “tendencia”. (Freud, 1916-1917a: 36, el subrayado es nuestro)

O también:

En el análisis de esta pequeña acción sintomática ustedes no encuentran nada que no les sea ya familiar: la aseveración de que no es contingente, sino que posee un motivo, un sentido y un propósito; *que pertenece a una trabazón anímica pesquizable* y que, en calidad de pequeño indicio, anuncia de un proceso anímico más importante. (Freud, 1916-1917c: 227, el subrayado es nuestro).¹²

¿Cuál puede ser el interés de estas observaciones sobre las concepciones freudianas de la significación en relación al problema de la conciencia, aquí en cuestión? En la medida en que es el establecimiento de ese vínculo asociativo entre el orden de las representaciones de objeto y de las representaciones de palabra el que instaura el proceso secundario y hace surgir el sistema psíquico que Freud denominó en la primera tópica *preconciente*, se puede decir que *esa operación por la cual emerge la significación es la contrapartida —o tal vez la otra cara— de aquella por la cual la conciencia de una representación de objeto se hace posible*. De hecho, si por un lado la representación de objeto confiere a la palabra su significación —haciendo todas las salvedades a la aparente simplicidad de esa operación, como expusimos anteriormente—, por otro lado, es la palabra la que confiere al objeto la posibilidad de hacerse consciente: en verdad, luego del ensayo de las afasias, Freud se ocupó de ese segundo aspecto de las relaciones entre palabra y objeto con más intensidad y por más tiempo, y es con ese objetivo, por ejemplo, que retoma sus primeras elaboraciones sobre el problema de la representación en el artículo metapsicológico sobre el inconsciente (Freud, 1915a). Así, *significación y conciencia derivarían de dos operaciones inversas y perfectamente simétricas*: la que va de la palabra al objeto y la que va del objeto a la palabra, respectivamente. En última instancia, podría considerárselas como *dos aspectos —o dos perspectivas— de una misma operación psíquica*, que pone en relación aquello que Freud considera la mente en sí (el inconsciente) y la experiencia del sujeto. Esto abriría un camino para que el desarrollo de cada

uno de esos problemas —significación y conciencia— pudiera echar luz sobre el otro, de manera que la profundización de la reflexión sobre el modo en que Freud concibe el origen y la función de las significaciones del lenguaje en la vida psíquica pueda quizás contribuir a una proposición más eficiente del *problema de la conciencia* tal como se presenta del punto de vista metapsicológico, problema cuyo misterio Freud fue obligado a admitir hasta sus trabajos más tardíos. Para esto es necesario, antes que nada, mostrar que lenguaje y significación son cuestiones que tienen en la obra freudiana un tratamiento que no es en absoluto trivial, tarea que estas consideraciones sólo comenzaron a esbozar.

Conclusión

Como pudimos ver, el cuestionamiento de las relaciones entre lo psíquico y lo somático se hace presente desde muy temprano en la obra de Freud y puede ser considerado uno de los problemas centrales —sino *el* problema central— de la metapsicología. Al mismo tiempo, Freud jamás renunció a la idea de que la psicología debería definirse como una *ciencia de la mente* y sólo podría ser legítimamente constituida dentro del espíritu de las *Naturwissenschaften*, habiendo aplicado rigurosamente ese principio en el desarrollo de la teoría psicoanalítica y en la constitución misma del psicoanálisis como disciplina (Freud, 1895/1950, 1932, 1938). Por lo tanto, cualquier investigación sobre la naturaleza de la mente y de la conciencia que pueda advenir del campo psicoanalítico tiene que tomar en cuenta ese *naturalismo psicológico* estricto del que Freud nunca se divorció.

En diversas ocasiones Freud afirmó que el concepto psicoanalítico de inconsciente era la condición que permitía que ese naturalismo psicológico pudiera sostenerse, y que el psicoanálisis se definiría, por eso, como el proyecto de una *ciencia natural de la mente* que toma como objeto los procesos psíquicos inconscientes. La hipótesis de que el psiquismo es originaria y predominantemente inconsciente, sobre todo en lo atinente a la determinación específica de los fenómenos mentales, se revela, así, como algo esencial al proyecto naturalista freudiano.

Por otro lado, Freud afirmó enfáticamente que la conciencia era una cuestión psicológica legítima y que no podía ser ignorada por ninguna psicología digna de este nombre (Freud, 1895/1950, p. 400). Para Freud, la conciencia fue siempre *metodológicamente indispensable*, por ser la fuente de los datos y observaciones de los que parte la investigación, así como *fenomenológicamente irrecusable*, ya que el sujeto tiene de ella la experiencia más próxima e inmediata. Por todo esto, el campo de la investigación psicológica debe incluirla necesariamente. Lo que se observa, sin embargo, es que esa admisión de la conciencia acarreó a la teoría freudiana problemas aparentemente insolubles: primero, porque su estudio parecía poner límites infranqueables al programa de naturalización de lo mental formulado por Freud; segundo, porque una *metapsicología de la conciencia* —sus condiciones de posibilidad, su mecanismo de producción y su modo de relación con los procesos psíquicos inconscientes— parece nunca haber sido más que un esbozo marcado por oscilaciones e inconsistencias. Tenemos, en Freud, tanto el reconocimiento del *problema de la conciencia* como un esfuerzo reiterado de abordarlo y solucionarlo, pero también el reconocimiento del estado incompleto de la teoría y del carácter aún insatisfactorio de los resultados.

Para muchos, esa apuesta naturalista freudiana pareció volverse rápidamente anacrónica y la metapsicología que la sostenía se tornó un residuo dispensable de un cientificismo superado: las relecturas humanistas y antropológicas del psicoanálisis defendieron la idea de que el paradigma de las ciencias humanas era más fiel a la originalidad del descubrimiento freudiano, mientras que una crítica epistemológica de orientación neo-positivista intentó demostrar que el psicoanálisis era inviable como ciencia natural. Así, a lo largo de buena parte del siglo XX, la alternativa parecía ser aceptar el naturalismo y rechazar a Freud (como en la crítica científicista), o aceptar a Freud y rechazar el naturalismo (como en las reinterpretaciones humanísticas).

A pesar de esto, la idea de que un programa de investigación naturalista en psicología era viable volvió a ganar fuerza en el último tercio del siglo XX en función del desarrollo de las así llamadas ciencias cognitivas y de las neurociencias. Simultáneamente, dentro de este mismo campo, hubo un recrudescimiento del interés por la conciencia, lo que ponía nuevamente sobre el tapete la capacidad de ese proyecto naturalista de abarcar también los aspectos fenomenológicos y subjetivos de la mente. El objetivo de las consideraciones

precedentes fue mostrar, sintéticamente, cómo se desarrolla en Freud una reflexión metapsicológica que tiene por eje el concepto de representación, y cuál es el impacto de esa reflexión sobre el problema de las relaciones entre los procesos mentales y el cerebro, por un lado, y de las relaciones entre la mente consciente y el psiquismo inconsciente, por otro. También se trató de indicar, de modo muy preliminar, cómo esas cuestiones centrales del psicoanálisis freudiano —la naturalización de la mente, el inconsciente, la relación entre lo somático y lo psíquico y entre lo psíquico inconsciente y la conciencia, el problema del afecto— reaparecen en términos muy semejantes, tanto en lo atinente a las soluciones propuestas como en lo relativo a los impasses conceptuales por ellas generados, en las ciencias cognitivas contemporáneas y en la filosofía de la mente que éstas conllevan, haciendo que la epistemología freudiana, para bien o para mal, emerja de esa comparación revestida de una actualidad hasta cierto punto sorprendente, lo cual sugiere la posibilidad y el interés de un diálogo filosófico y científicamente fecundo con las investigaciones y teorizaciones más recientes.

Traducción de Jimena García Menéndez

Notas

¹ Este trabajo presenta, de forma resumida, las principales directrices y una síntesis de algunos resultados del proyecto *Conciencia y representación en psicoanálisis: alcance y límites de la reflexión metapsicológica*, contemplado con una Beca de Productividad en Investigación del CNPq (Brasil), cuyo apoyo el autor querría agradecer.

² Citemos no obstante, sólo para ilustrar una excepción, el trecho de Nietzsche en *La gaya ciencia*, en el cual se refiere a la “(...) incomparable comprensión de Leibniz, con la que tuvo razón, no sólo contra Descartes sino contra todo aquel que, hasta él, había filosofado – de que a conciencia es apenas un *accidens* de la representación, no su atributo

necesario y esencial, de que, por lo tanto, aquello que denominamos conciencia constituye apenas un estado de nuestro mundo espiritual y psíquico (tal vez un estado enfermizo) y está lejos de ser él mismo (...)" (Nietzsche, 1882: 218, el subrayado es nuestro).

³ "Se recrimina con razón a Freud por haber introducido, bajo el nombre de inconsciente, un segundo sujeto pensante (...)" (Merleau-Ponty, 1968: 69).

⁴ De hecho, es posible reconstruir la argumentación freudiana en el *Proyecto...* (Freud, 1895/1950) como un esfuerzo de generalización – y no de refutación, como se ha supuesto muchas veces – de las tesis expuestas por Breuer en el capítulo teórico de los *Estudios sobre la histeria*, sobre todo la de la existencia de representaciones afectivas inconscientes, a las que Breuer considera como un fenómeno excepcional y exclusivamente patológico, mientras que Freud lo redefine como una propiedad general y esencial de la representación (Simanke, 2005b).

⁵ Tal vez sea posible mostrar que, restituido en su fundamentación originaria y estrictamente psicoanalítica, el concepto freudiano de representación podría escapar, en gran parte, a las críticas filosóficas más contundentes a las filosofías tradicionales de la representación, incluyendo la crítica bergsonianana que, de cierta forma, se prolonga en la crítica fenomenológica, la cual, a su vez, se dirigió muy frecuentemente al psicoanálisis específicamente. No obstante, esa cuestión no podrá ser desarrollada aquí y cabe sólo señalarla como un problema a ser retomado en el futuro.

⁶ Zahavi (2004, p. 335), sin embargo, argumenta muy enfáticamente que, al contrario de lo que parecen pensar los autores, no son las razones científicas el obstáculo principal en relación a ese programa de naturalización de la fenomenología, sino una serie de razones de orden filosófico y trascendental, de las cuales él destaca la crítica de Husserl al objetivismo, además de la idea misma de una subjetividad trascendental. Esas objeciones habrían sido totalmente ignoradas en Roy *et al.* (1999).

⁷ La expresión *naturalismo psicológico integral* es utilizada aquí para designar un abordaje que no se restrinja, en primer lugar, a los aspectos estrictamente informacionales de la cognición, como fue mayoritariamente el caso de las ciencias cognitivas hasta recientemente, sino que incluya también la dimensión afectiva de la vida mental; en segundo lugar, que no se limite a los aspectos inconscientes de los procesos cognitivos (en esa acepción ampliada), sino que incluya también la *experiencia conciente* y sus condiciones de posibilidad.

⁸ La exposición siguiente asumirá, por eso, un aspecto bastante dogmático, que se procurará amenizar remitiendo esas conclusiones a los trabajos ya producidos y publicados, donde son desarrolladas en mayor detalle (Simanke, 2005a, 2006, 2007a; Simanke e Caropreso, 2005; Caropreso e Simanke, 2006).

⁹ Natsoulas (1995) critica enfáticamente la atribución a Freud de una concepción de la conciencia como "ojo mental", principalmente por parte de Searle (1992).

¹⁰ La sucesión aquí propuesta es más *lógica* que *cronológica*, y describe las operaciones previas necesarias para que el vínculo entre la representación de objeto y la de palabra,

tal como es descrito textualmente por Freud, pueda ser establecido. Esto se evidencia en el hecho de que la asociación entre las imágenes acústicas y cenestésicas del lenguaje es el núcleo del proceso de constitución de la representación de palabra sólo cuando ese proceso es considerado aisladamente. De hecho, existen buenas razones para suponer que, según la concepción freudiana, lo que individualiza cierto patrón sonoro en la percepción auditiva como constituyendo una “imagen acústica de palabra” es su simultaneidad reiterada con la percepción (visual, por ejemplo) de un objeto, lo cual, de inmediato, pondría en cuestión el vínculo entre representación de objeto y representación de palabra en el mismo origen de esta última.

¹¹ Aunque el estructuralismo lingüístico privilegie los aspectos formales del lenguaje y, por ese camino, su dimensión sintáctica en detrimento de la semántica, se puede observar que Lacan generalmente se restringió en sus análisis al nivel del signo lingüístico – a un análisis *interno* al mismo, en verdad, según la tesis de la primacía del significante –, de modo que se puede cuestionar si los aspectos sintácticos del lenguaje en psicoanálisis fueron, también allí, contemplados adecuadamente (Nelson da Silva Jr., comunicación personal). En otra dirección, es posible indicar cómo esa restricción de Lacan al nivel del signo derivó en limitaciones para su concepción de la metáfora (Simanke, 2003, 2005b).

¹² Los ejemplos pueden multiplicarse sin dificultades recurriendo sólo a esa misma serie de conferencias: “El fenómeno posee un sentido. Por ‘sentido’ entendemos significado, propósito, tendencia y *ubicación dentro de una serie de nexos psíquicos*.” (Freud, 1916-1917b: 54, el subrayado es nuestro).

Bibliografía

- AMACHER, P. (1965), *Freud's neurological education and its influence on psychoanalytic theory*, Monograph 16, Psychological Issues 4, New York: International University Press.
- BAYNE, T. (2004), “Closing the gap? Some questions to neurophenomenology”, *Phenomenology and the cognitive sciences*, vol. 3, pp.349-364.
- CAROPRESO, F. e Simanke, R. T. (2006), “A linguagem de órgão esquizofrênica e o problema da significação na metapsicologia freudiana”, *Revista de Filosofia da PUC-PR*, vol. 18, no. 23, pp.105-128.
- CAZETO, S. J. (2001), *A constituição do inconsciente em práticas clínicas na França do século XIX*, São Paulo: Escuta.
- DALBIEZ, R. (1936), *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris: Desclée de Brouwer, 2 vols.,p. 1949.

- ELLENBERGER, H. (1970), *The discovery of the unconscious: a history of dynamic psychiatry*, New York: Basic Books.
- FREUD, S. (1891), *Zur Auffassung des Aphasien*, Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- (1895/1950), “Entwurf einer Psychologie”, en *Gesammelte Werke. Nachtragsband*, Frankfurt am Main: Fischer, 1987, pp. 387-477.
- . (1905), “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie”, en *Studienausgabe. Band V: Sexualleben*, Frankfurt am Main: Fischer, 1982, pp. 37-145.
- . (1915a), “Das Unbewusste”, en *Studienausgabe. Band III: Psychologie de Unbewusste.*, Frankfurt am Main: Fischer, 1982, pp. 119-173.
- . (1915b), “Triebe und Triebchicksale”, en *Studienausgabe. Band III: Psychologie de Unbewussten*, Frankfurt am Main: Fischer, 1982 pp. 75-102.
- . (1916-17a), “Conferencias de introducción al psicoanálisis. 3a. conferencia: Los actos fallidos (continuación)”, en *Obras completas*. Vol. XV, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2.ed., 1997, pp. 36-52.
- . (1916-17b), “Conferencias de introducción al psicoanálisis. 4a. conferencia: Los actos fallidos (conclusión)”, en *Obras completas*. Vol. XV, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2.ed., 1997, pp. 53-71.
- . (1916-17c), “Conferencias de introducción al psicoanálisis. 16a. conferencia: Psicoanálisis y psiquiatría”, en *Obras completas*. Vol. XVI, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2.ed., 1997, pp. 223-234.
- . (1932), “New introductory lectures on psycho-analysis. Lecture 35. The question of a Weltanschauung”, en *The Standard Edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Vol. XXII, London: Hogarth Press, 1975, pp. 158-182.
- . (1938), “Esquema del psicoanálisis”, en *Obras completas*. Vol. XXIII, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2.ed., 1997, pp. 133-209.
- GABBI, Jr., O. F. (1991), “Sobre a concepção da afasia e da histeria: notas sobre a relação entre anatomia e linguagem nos primórdios da teoria freudiana”, en Bento Prado Jr. (ed.), *Filosofia da psicanálise*, São Paulo: Brasiliense, pp. 181-198.
- . (2003), *Notas a Projeto de uma Psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*, Rio de Janeiro: Imago.
- . (2005a), “Feminilidade, interpretação e transferência”, en Leopoldo Fulgêncio e Richard Theisen Simanke (eds.), *Freud na filosofia brasileira*, São Paulo: Escuta, pp. 169-202.
- . (2005b), “Sonhos, pensamentos, palavras”, en Leopoldo Fulgêncio e Richard Theisen Simanke (eds.), *Freud na filosofia brasileira*, São Paulo: Escuta, pp.203-238.
- LACAN, J. (1953), “Le symbolique, l’imaginaire et le réel”, en *Bulletin de l’Association Freudienne*, No. 1, 1982. (Texto on-line: Bibliothèque Lacan, École Lacanienne de Psychanalyse. URL: www.école-lacanienne.net).

- . (1966a), “ Fonction et champ de la parole et du langage dans la psychanalyse ”, en *Écrits*, Paris: Seuil, pp. 237-323.
- . (1966b), “ La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse ”, en *Écrits*, Paris: Seuil, pp. 401-436.
- LAPLANCHE, J. (1980), *Problématiques I: L'angoisse*, Paris: PUF.
- MERLAU-Ponty, M. (1968), *Résumé de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard.
- MONZANI, L. R. (1991), “Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectivas”, en Bento Prado Jr. (ed.), *Filosofia da psicanálise*, São Paulo: Brasiliense, pp. 109-138.
- NATSOULAS, T. (1995), “A rediscovery of Sigmund Freud”, *Consciousness and cognition*, Vol. 4, pp. 300-322.
- NIETZSCHE, F. (1882), “A gaia ciência”, en *Obras incompletas*, Col. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 187-224.
- OVEGAARD, M. (2004), “On the naturalising of phenomenology”, *Phenomenology and the cognitive sciences*, Vol. 3, 365-379.
- PETITOT, J. et al. (1999), *Naturalizing phenomenology: issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California: Stanford University Press.
- POLITZER, G. (1928), *Critique des fondements de la psychologie*, Paris: Rieder.
- PRADO Jr., B. (1991), “Apresentação”, en Bento Prado Jr. (ed.), *Filosofia da psicanálise*, São Paulo: Brasiliense, pp. 7-8.
- RAIKOVIC, P. (1994), *O sono dogmático de Freud: Kant, Schopenhauer, Freud*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- RICOEUR, P. (1965), *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris: Seuil.
- ROSENFELD, I. (1988), *A invenção da memória: uma nova visão do cérebro*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- ROY, J.-M. et al. (1999), “Beyond the gap: an introduction to naturalizing phenomenology”, en Jean Petitot et al. (eds.), *Naturalizing phenomenology: issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California: Stanford University Press, pp. 1-82.
- SEARLE, J. R. (1992), *The rediscovery of mind*, Cambridge, MA: Bradford and MIT Press.
- SIMANKE, R. T. (1994), *A formação da teoria freudiana das psicoses*, Rio de Janeiro: Ed. 34.
- . (2003), “A letra e o sentido do ‘retorno a Freud’ de Lacan: a teoria como metáfora”, en Vladimir Safatle (ed.), *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*, São Paulo: EDUNESP, 277-304.
- . (2005a), “Memória, afeto e representação: o lugar do “Projeto...” no desenvolvimento inicial da metapsicologia freudiana”, *Revista Olhar*, Vol. 12, pp. 12-40.
- . (2005b), “Nem filósofo, nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na construção da psicanálise lacaniana”, *Natureza Humana*, Vol. 7, No. 1, pp. 9-58.

- . (2006). “O problema mente-corpo e o problema mente-mente da metapsicologia: pontos de convergência entre a psicanálise freudiana e as ciências cognitivas”, *Natureza humana*, Vol. 8, No. esp. 1, pp. 93-118.
- . (2007a), “Cérebro, percepção e linguagem: elementos para uma metapsicologia da representação em ‘Sobre a concepção das afasias’ (1891) de Freud”. *Discurso*, Vol. 36, pp. 55-94.
- . 2007b), “Um ponto cego no projeto de naturalização da fenomenologia: o conceito de natureza”. Manuscrito em preparação.
- SIMANKE, R. T & Caropreso, F. (2005), “O conceito de consciência no ‘Projeto de uma psicologia’ de Freud e suas implicações metapsicológicas”, *Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia*, Vol. 28, No. 1, pp. 85-108.
- WHYTE L. L. (1960), *The unconscious before Freud*, New York: Basic Books.
- ZAHAVI, D. (2004), “Phenomenology and the project of naturalization”, *Phenomenology and the cognitive sciences*, Vol. 3, pp. 331-347.

Fecha de recepción del artículo: 19 de marzo de 2010
Fecha de remisión a dictamen: 23 de marzo de 2010
Fecha de recepción del dictamen: 21 de abril de 2010

**REALISMO, SURREALISMO Y CELEBRACIÓN:
LAS OBRAS PICTÓRICAS DE ALEX COLVILLE
EN LA COLECCIÓN DE LA GALERÍA
NACIONAL DE CANADÁ**

Patrick A. E. Hutchings
University of Western Australia¹

*Como si hubieran dado un paso atrás
A verse a sí mismos como literalmente son.*

*As if they'd taken one step back
To see themselves as they literally are.*

Irving Layton²

El arte es para celebrar, a los dioses, al héroe, a los grandes hombres y eventos de una época: sirve para muchas más cosas, pero celebrar es una de sus mayores funciones.

Alex Colville celebra lo ordinario, el tópico cotidiano de la vida de la clase media, en una sociedad democrática. Esta misma sociedad para la cual la historia ha mirado hacia el futuro, y nosotros, canadienses, estadounidenses, australianos, neozelandeses y escandinavos, estamos viviendo hoy día las utopías del pasado, que distan de ser perfectas pero son suficientemente decentes y esencialmente esperanzadoras.

Que esta utopía no sea perfecta pero aún así sea valiosa, vulnerable y abierta a mejoramientos sin fin, es una de las más grandes lecciones de la historia, es decir, la de la experiencia. Nuestra vida decente, suburbana, de pueblo, con-

fortablemente rural, la vida del hombre pequeño en su época histórica —es lo que Colville celebra. Y celebrándola muestra su nobleza existencial y nada heroica.

Como lo advertía Aristóteles, a la gente le gustan las imágenes en que se puede reconocer lo que le es familiar, y el primer valor del arte reside, como dice, en proporcionar oportunidades para el reconocimiento: mira, éste soy yo, es mi casa, nuestra ciudad, un perro parecido al que tenía cuando niño.³ Colville satisface este instinto de reconocimiento con obras de un magnífico realismo, y puede pintar un ciclón, alambre de púas, postes y edificios de tabla, con tal habilidad descriptiva que sus obras parecen diapositivas de las cosas mismas. El hombre ordinario disfruta esto, y más allá del debate de si debería o no disfrutarlo es un hecho indudable que lo disfruta. Los hechos de la naturaleza no necesitan justificación alguna y son indiferentes a nuestra condena: si esto nos hace sentir mejor, podemos lamentar que esto sea así, pero ello no los afecta.

Lamentamos esta pasión por el reconocimiento cuando deforma demasiado los otros valores del arte. El hombre ordinario que estima la primera plana del *Saturday Evening Post* tanto como una obra de Cassatt, y mucho más que cualquier obra del incomprensible charlatán que es Picasso —este hombre ordinario nos irrita. El extraordinario talento de Norman Rockwell⁴ está fuera de discusión, pero permanece la cuestión por la estética: ¿son sus portadas de revista, por excelente que sea su oficio, verdaderamente obras de arte? Colville obtiene la admiración del hombre ordinario sin invitar a hacer esta pregunta. Así, puede celebrar la vida ordinaria del hombre en el lenguaje del hombre ordinario.

¿Qué entendemos por celebración? Vemos las obras: *Familia y tormenta* muestra una escena común, dos niños y su madre subiendo al coche familiar después de un día a la playa. Lugar común pero también extraordinariamente sólido. Icónico. El coche es más duro, pulido y pesado que en la vida real, la postura del joven niño en el medio es atemporal y su contexto tan lejos del de su madre, que es cotidiana y temporal. Ella existe en el mundo ordinario, el mundo de la espléndida tormenta meteorológica, los niños y la sólida y familiar pero extraña máquina, dos mundos que se funden y se vuelven uno. La aleta en la puerta del coche, la pequeña cuña de diente de rueda de la cerradura, la bisagra retráctil, la manija, podemos ver estas cosas en nuestros propios

carros, pero no tan sencillas y sólidas como aquí, y no tan aisladas. Aquí, tienen el significado de partes de una máquina épica, un submarino, o una cápsula espacial.

Esta cualidad épica se deriva claramente de la técnica que Colville utiliza. La tempera es un medio muy deliberado, lento, tendiendo generalmente a simplificar y hacer más monumental cualquier forma expresada con ella, y en las manos de un pintor de genio como Piero della Francesca, por ejemplo, puede transformar una superficie plana en un espacio fenomenal donde cada gesto y cada intervalo entre las formas parecen ser vistas *sub specie aeternitatis*. Por otra parte, utilizada como mera técnica para producir una imagen de calidad hiperfotográfica, puede volverse demasiado seca o blanda. Las superficies con tempera tienen gradación de colores más suaves y uniformes que las registradas por una cámara, y todo tiende a volverse como cáscara de huevo o porcelana mate, y la técnica puede prestarse a magníficas trivializaciones, o a un tipo de surrealismo más bien mortal.

Colville inviste con la monumentalidad de la tempera precisamente estas escenas de la vida ordinaria que son significativas porque no son significativas. Las batallas, las ocasiones, las grandes evoluciones de la historia tienen su fin aquí, humanamente hablando, justamente en estos insignificantes acontecimientos. Las barricadas se levantaron de manera tal que la gente ordinaria pudiera heredar la tierra, e irse a la playa, y tumbarse azarosa y anónimamente a lo largo de un horizonte de verano.

Las pinturas socialistas-realistas en la sala moscovita del edificio Burlington en Londres,⁵ son esencialmente no celebrativas, igual que las numerosas pinturas de portada de revista, que son su antítesis ideológica. En ambos casos, las pinturas ilustran o arregan, pero raras veces dan a sus sujetos la dignidad que profesan encontrar en ellos. La sola técnica no da dignidad, pero sí la técnica y una visión humana (*humane*).⁶ La visión es una noción difícil a ilustrar. Tiene que ver con el sentimiento (*affect*) de una pintura y no simplemente con los meros efectos (*effects*) de la técnica, pero la revisión de la técnica, en un sentido amplio, puede llevarnos de la manera en la cual un efecto llega al punto hecho obteniéndolo. Consideremos a *La prueba de natación*.

De nuevo, tenemos la más común y efímera escena, una foto de acción de las páginas deportivas de un periódico de provincia: cuatro alumnas saltando

al agua en la piscina, con un árbitro en el fondo, cronómetro en mano, midiendo el tiempo de esta competencia completamente intrascendente. Pero miremos a las figuras y al agua. Las figuras están pintadas con un realismo meticuloso, las niñas ni más bellas ni más claras que lo que podríamos esperar, sin embargo, son más sólidas que en la vida real, y su movimiento detenido tiene la calidad intemporal de algo fundido en bronce. No son simplemente figuras saltando al agua, más bien son esculturas de Maillol trasladadas a pintura.

El patrón rítmico de los cuerpos, cada uno progresivamente menos doblado cuando nos acercamos al primer plano, no podría ser reproducido en metal exactamente como aquí. Pero la solidez de cada figura individual es esencialmente escultural, y la piscina, con sus pequeñas olas bien marcadas, es como el agua alrededor de *Les laveuses* de Renoir, formal, amoldada y de forma plena; solamente la salpicadura de la figura del medio confirma la esperada suavidad de una superficie pintada. Las niñas son de bronce pulido, los trajes de baño sin glamour como hechos en galvanoplastia, y la superficie de cada figura tiene la tensión visual uniforme de un artefacto de metal finamente maquilado. Y todavía la obra permanece, pre eminentemente, como una foto de acción tomada en la piscina de la escuela secundaria.

Detenidas y monumentalizadas de esta manera, con los detalles banales de los alrededores resueltos en un elegante patrón formal, estas figuras anónimas se vuelven permanentes y memorables. Su solidez a la Maillol les da la misma importancia que a las piezas de una escultura pública, esas estatuas con las que el pasado celebró sus valores. Los valores han cambiado, pero el impulso celebrativo continúa.

El hombre puede ajustarse a su medio muy cómodamente, pero la actividad humana inevitablemente trae consigo alienación.

El trabajo, en su esencia, implica la alienación del hombre con respecto a la esfera de la naturaleza, que carece de consciencia y esfuerzo; y con más frecuencia que raramente el trabajo mismo trae una alienación mayor, la de la persona con respecto a su propia función como trabajadora: el trabajo puede ser necesario pero un hombre no puede identificarse a sí mismo simplemente con esta necesidad.

El doble tema de la alienación puede ser trazado en la pintura *Mujer al tendedero*, 1957, la imagen de una tarea, sutil pero absolutamente depurada de

los estereotipos del realismo social, y escarbando en profundidades más grandes que las que el marxismo se interesó en explorar. Es una pintura de un ama de casa que no disfruta colgar ropa mojada afuera en un día frío de otoño. Por supuesto, pero al mismo tiempo es algo más.

La figura de la mujer está curiosamente rígida y como hecha de madera, su rostro es casi esquemático, y únicamente sus ojos, que ven más allá de la situación presente, delatan cualquier vida o animación. La persona se ha retirado, dejando su cuerpo como un funcional instrumento de trabajo: sus brazos y piernas están sólidos y bien definidos, pero *ella* está ausente. De alguna manera, *ella* no es requerida aquí, solamente lo son sus espléndidas, sólidas y prensiles manos.

La retirada de la persona de su función de trabajo subraya el tema más amplio de la Tragedia Romántica,⁷ acerca de la esencial y necesaria alienación del hombre con la naturaleza; y las hojas amarillas sobre el pasto verde parecen más reales que la mujer, justamente porque el ciclo de la Naturaleza tiene una inevitabilidad y una gracia de la que carece la esfera humana. Los objetos indiferentes, la cesta de ropa de madera, la pared de ladrillo y las estrechas tablillas de la casa parecen todas relacionarse más fácilmente al fluido transcurso de las estaciones que a esta intensa y trabajadora figura que puede dominar la naturaleza únicamente por su trabajo: una acción trivial, esforzada y necesaria.

La mujer y las estaciones del año se procesan inexorable y majestuosamente. Y ella, como las hojas caídas sobre el pasto verde, ha llegado a un otoño, pero el suyo es más fructífero que el de las hojas. Esta noción de *procesión* es magníficamente transmitida por las marcadas líneas de las cobijas, las cuales empujan a la mujer hacia adelante —gris fuerte, gris pálido, y blanco de verano— y que se presenta ahora en esta Ceres de suburbio, cuyos hermosos pies se plantan ellos mismos tan firmemente en el desecho del curso diurno de la Naturaleza.

Colville no está contando una historia como lo haría un realista del siglo diecinueve; está pintando un emblema que experimentamos, o entendemos intuitivamente como una idea estética. Se supone que no debemos examinar y reducir la obra en una serie de proposiciones, o reducirla a los elementos de su anécdota, pero si queremos “decir lo que significa para nosotros”, debemos forzosamente *decir* algo.

Pero, aunque la pintura no es proposicional, este lienzo es metafísicamente *verdadero*, es decir que representa algo fundamental en la realidad y en la condición humana. La actividad humana, como Aristóteles lo expresó, “termina el trabajo donde la Naturaleza falla”,⁸ y la acción humana sigue y a la vez domina a la naturaleza, dominándola únicamente en la medida en que la sigue, y siempre inventando lo que está queriendo. La *artesanía* humana —aquí *techné*, astucia y habilidad, todos mezclados en una sola palabra— supera finalmente la Naturaleza. El trabajo es el medio, y el precio, del dominio de la naturaleza por el hombre, *in sudore vultus tui vesceris pane*,⁹ e incluso en nuestras notablemente eficientes sociedades occidentales y nuestros confortables suburbios, el hombre únicamente domina al mundo en una gloriosa servidumbre al mismo.

Esta ama de casa sabe, quizá con más seguridad que Hobbes, que el hombre en “estado de naturaleza” estaría en estado de confusión; y solamente con sus esfuerzos, incesantes, fatigosos y necesarios, puede traer un orden doméstico, tan elegante a su modo, como lo es la economía misma de la Naturaleza, pero que, a diferencia de ésta, nunca está completamente libre de intencionalidad y empeño. Como hemos dicho, el realismo extremo de la tempera y de otras técnicas de superficie dura puede deslizarse hacia el surrealismo, y en Colville hay elementos de un surrealismo tanto auténtico como meramente aparente; es lo que discutiremos ahora. Pero antes de llegar ahí, es instructivo ver un ejemplo de lo que podemos llamar, a falta de una mejor expresión, prerrafaelismo extático de Colville.

El lírico *Sabueso en un campo* es tan meticuloso, pelo por pelo, como el *Scapegoat* de Holman Hunt,¹⁰ pero carece de mensaje: no ilustra ningún tema, grande o pequeño, y no hay una angustia antropomórfica en el ojo del perro. Está más cercano a una foto Kodakchrome que a una pintura de Edwin Henry Landseer.

Este uso puramente lírico de un casi surrealismo produce una gran tensión en el espectador: ¿qué está significado aquí más allá del hecho lírico? ¿Cuál es el sentido último de esta obra? No existe nada último aquí, al menos que sea el mero amor al oficio y a la ilusión, una pasión por el realismo que sobrevive a la conquista absoluta de la cámara.¹¹ Pero buscar motivos de este tipo nos lleva peligrosamente cerca de cuestiones sobre las intenciones del artista y la falacia de intencionalidad, cuando lo que estamos buscando es la

intencionalidad de sus artefactos. Aquí, el objetivo de la pintura casi parece ser únicamente esto, invitar a la pregunta, y bloquear cualquier respuesta con una renuncia. Simplemente, estamos obligados a atender al artefacto lírico. Este tipo de lirismo que no dice nada explícitamente, pero que nos fuerza a utilizar el artefacto como el foco concreto de sus propias sugerencias, y de lo que sea que podamos aportar nosotros mismos, tiene análogos literarios en obras como *Dust of Snow* de Frost¹² o, para tomar un ejemplo canadiense, en los cortos poemas imaginativos de W.W.E. Ross.

Dos obras de la Galería Nacional de Canadá, *Mujer, hombre y bote*, 1952, y *Cuatro personajes en un muelle*, 1952, son positivamente surrealistas pero de manera burguesa y plantean, convenientemente, un problema de fenomenología crítica y de clasificación que hay que afrontar: ¿hasta qué punto sería indicado ver la *oeuvre* de Colville, en un sentido general, como surrealista? Es una gran pregunta, que necesita ser considerada con detenimiento.

Uno quiere tomar y aplicar a Colville la frase que John Canaday¹³ acuñó para su ensayo sobre Magritte, “delicioso desconcertador”. El surrealismo explícito de Colville es mucho menos *épatant* que hasta el más suave de Magritte, más burgués que *Le château des Pyrénées*¹⁴ por ejemplo, o *La condition humaine*,¹⁵ y es en conjunto más sereno y controlado; es el sueño mismo, atormentado, el que ha sido recolectado con tranquilidad, y la escritura automática del inconsciente ha sido sujeta a cánones de estilo clásico.

Mujer, hombre y bote diestramente elude el realismo puro: si cualquier elemento aquí fuera real, entonces el barco cortaría una estela, las piernas de la mujer causarían una ondulación, y la mano del hombre agarraría una verdadera caña. Pero nada de esto es real, todo esto es un sueño. Quizás sea un sueño jungiano —el símbolo del agua exige una interpretación— o incluso un sueño simplemente sensual, el cumplimiento de un deseo censurado. Y si leemos la obra como la imagen de renacimiento, o como un deseo, entonces la pose naturalista de la mujer sosteniendo su falda fuera del agua deviene un tipo de gesto, significativo, equívoco, ambiguo: y en consonancia con otra lectura.

Pero sea lo que sea la interpretación, los símbolos inconscientes están representados con un clasicismo lírico, sereno, que recuerda a Nicolas Poussin más que a Paul Delvaux. La obra es curiosamente inocente, y su calidad casi religiosa no viene de su estabilidad tomada sencillamente, ni del evidente

cliché icónico del barco, sino de la fusión de equívocos elementos inconscientes con las austeras y mesuradas formas que los expresan. Se combinan con estas formas en una imagen que va más allá de su mera exposición, y se resuelve en un modelo de *integridad* deseada, una redención, querida si no esperada, de la *concupiscentia* que hace de nuestro propio inconsciente tanto una amenaza contra nuestro yo como una parte del mismo.

Colville nos ha dado una imagen de reconquista de la inocencia perdida, y su obra realiza, simbólicamente, la aspiración de Gerard Manley Hopkins:

“Y he pedido estar
Donde no vienen tormentas,
Cuando el oleaje verde está mudo en los cielos,
Y fuera de la oscilación del mar.”

“And I have asked to be
Where no storms come,
Where the green swell is in the havens dumb,
And out of the swing of the sea.”¹⁶

Este deseo de inocencia recobrada puede ser entendido o bien en términos religiosos o en términos meramente humanistas. Y, como un ideal, se queda universalmente inteligible, y universalmente válido, sin importar lo que podamos creer acerca de nuestra posibilidad de alcanzarlo. El surrealismo de Colville es esencialmente un surrealismo del ego, si podemos tomar la expresión de Sigmund Freud, y no se contenta simplemente con expresar elementos del inconsciente.

Si, y no estoy sugiriendo que deba hacerse, la pintura de Colville fuera traducida en términos de alguna metafísica bastante específica, entonces haría juego, fructíferamente, con ciertas nociones del Ideal: los ideales son lo que, como egos, tenemos, y son una función de nuestra racionalidad, demandas prudentes o quijotescas cuya realidad nos fuerza a hacer la realidad misma.

Hay un sentido en el cual Colville puede usar, y dar su propio y particular significado, al viejo eslogan de los filósofos idealistas: lo racional es lo real, mientras más racional, más real. Ve, o mejor dicho siente, aprehende o intuye, esto de manera existencial, y no como lo han hecho de una manera “lógica”,¹⁷ desnuda y finalmente insatisfactoria. Colville representa aspectos del mundo y

de nuestro propio inconsciente, no en términos de los hechos brutos y a veces brutales con los cuales tropezamos, sino en términos de esta inteligibilidad, significación y control que tendríamos si tan sólo pudiéramos: y que debemos buscar, incluso si no tenemos éxito en encontrarlo.

Esto no es para nada el surrealismo en su sentido usual, y quizá tampoco el mejor; el ego necesita más aliados que el Yo. Pero consideremos dos ejemplos más: uno es una pieza de surrealismo hermético, el otro es una imagen que, aunque tenga matices surrealistas, nos sugiere fuertemente la necesidad de desarrollar más plenamente la noción de realismo celebrativo, una noción que puede ser articulada más adecuadamente en las sensaciones e intenciones de los trabajos más representativos de Colville.

Cuatro personajes en un muelle tiene un aire de enigma consciente sobre esto, y nos presenta una serie de ambigüedades: ¿estas figuras son de carne o de yeso? ¿Realmente, son cuatro, o son una imagen única, compuesta, como el *Desnudo bajando una escalera* de Marcel Duchamp? ¿Y por qué estas formas son tan gigantescas, achicando el sólido muelle de concreto, y ejerciendo una tal presión sobre éste?

Colville ha pintado una obra-problema contemporánea, y todas estas ambigüedades se funden en una pregunta última: ¿por qué, a medida que se acercan al límite del muelle, las figuras se visten progresivamente?

Si avanzan un paso más, sus túnicas clásicas las van a arrastrar hasta las profundidades del mar. Pero tal vez jamás van a hundirse en el agua.

Ésta puede ser una imagen de la renuncia a cualquier regreso a las profundidades, una imagen que está destinada a ser leída por nosotros como una advertencia, solemne o hasta un poco irónica, contra los placeres de moda que da el buceo psíquico. O puede ser una advertencia más clara: no vayan a nadar con túnicas clásicas en *estas* aguas.

Podemos inclusive, entonces, leerla como una alegoría sobre el propio arte de Colville, una declaración de los principios clásicos¹⁸ de forma y contenido, los cuales determinan para él la expresión hasta de las cosas más apasionadamente sentidas. Pero quizás no necesitamos leer la obra después de todo: el primer propósito de un enigma puede ser precisamente esto, ser enigmático.

Infante y perro data del mismo año que las dos obras que acabamos de considerar, pero la sensación que da es mucho menos surrealista. Se encuentra en el lenguaje más personal del naturalismo hiperrealista de

Colville, e ilustra, más profundamente que sus obras surrealistas, la naturaleza precisa de su visión.

El espléndido, grave labrador negro, con perfecto equilibrio dinámico en cada una de sus líneas y la mirada patética del bruto, está balanceado sin esfuerzo por la silueta frágil de una niña, desnuda, torpe, barrigona, pero erguida y magníficamente segura en su humanidad. Quizá no tendrá nada con qué defenderse, nada de magníficas garras, pero su especie construyó el cobertizo e hizo el estupendo collar del perro, adornado con incrustaciones. Y, en su posición, es el poderoso animal quien luce esta insignia de vasallaje y de oficio, es un fiel y nada sutil sirviente, devota y protectoramente a su lado.

Ésta, como las otras pinturas no-surrealistas de Colville que hemos analizado, celebra la realidad.

El trabajo de Colville celebra al hombre en sus varios papeles en el mundo, de una manera que podemos mejor calificar como “existencial”. Y la comparación entre Colville y los surrealistas, aunque es interesante por los paralelos que existen, se vuelve inclusive más significativa cuando las diferencias comienzan a aparecer.¹⁹ Tanto a las calidades positivas del trabajo de Colville como las maneras con las cuales no alcanza a ser surrealista en ningún sentido usual del término, nos impone nuevas y más específicas clasificaciones: *realismo* “existencial” y “celebrativo”.

¿Cómo se ajusta esta etiqueta al trabajo de Colville? ¿Qué importantes características registra? No existe una respuesta rápida, y el objetivo de la clasificación puede ser mostrado solamente discutiendo, aunque sea brevemente, las cosas mismas a las cuales la clasificación sirve como recordatorio.

En primera instancia, uno tiene la tentación de calificar el trabajo de Colville como “surrealista”, tal vez basándose en su hiperrealismo y su acabado meticoloso, y ciertamente el hiperrealismo es uno de los ingredientes en el surrealismo, pero no era, históricamente, el crucial. Si tomamos la definición que André Breton hace del “surrealismo” —después de todo, es la más evidente para tomar— entonces encontramos que el *sur* no responde al *hiper* de la expresión *hiperrealismo*, sino a algo más, de nuevo:

“Creo en la futura armonización de estos dos estados, aparentemente tan contradictorios, que son el sueño y la realidad, en una especie de realidad absoluta, en una sobrerrealidad o surrealidad, si así se le puede llamar”.²⁰

Para Breton, lo importante no es el realismo de un estilo pictórico elevado en *sur* realismo, sino la nueva *surréalité*, una fusión del sueño y de la vida despierta en una síntesis, cualquiera que ésta pueda ser.²¹

En un sentido, podemos decir que las pinturas de Colville hacen esta síntesis: están fusionando niveles o tipos de realidad, su claridad es la de un soñar despierto, y hacen evidente una precisión de percepción casi alucinante. Nos recuerdan el tipo de conciencia extrema que choca, o ciertas drogas, o estados peculiares de euforia o disociación mental inducidos en nosotros. Pero todo esto no es, en último término, su objetivo: solamente es un medio hacia una finalidad más alejada, y consideraremos esta finalidad con más detenimiento en un momento.

Aunque existe este elemento de soñar despierto o de alucinación en las pinturas de Colville, hay otro, y quizá más crucial, sentido en el cual no hay nada de ensueño: a diferencia de lo que hacen los *poèmes-objets* de Breton, o las evasiones de Salvador Dalí, o inclusive las verosímiles naturalezas muertas y los retratos de René Magritte, las pinturas de Colville no combinan elementos dispares del mundo real de la vida despierta en cuadros o escenarios del tipo que encontramos únicamente en nuestros sueños. Lo que sea que pase en las obras de Colville, si excluimos *Cuatro personajes*, podría pasar y de hecho pasa a plena luz del día, en este mismo mundo donde todos vivimos y pagamos impuestos. La lógica del mundo de Colville es la del mundo consciente, que agarra y manipula la realidad con esfuerzo y trabajo: no se trata de la lógica autista del inconsciente, la cual reorganiza los objetos de acuerdo a la profunda ley de sus propios caprichos.

A pesar de que el primer impulso de un crítico sería etiquetar a Colville como surrealista, sería más sabio esperarse un momento; y Robert Ayre en su artículo "Canadian Painting"²² muestra todos los síntomas de una prudente indecisión: "Canadá tiene sus surrealistas" escribe, y nombra dos de ellos; y después continua, "[y] Alex Colville". Pero de repente cambia de dirección y la reemplaza por otra etiqueta de último momento: "El reporte literal de la soledad y el tiempo detenido en Alex Colville pueden ser mejor llamado 'realismo mágico'".²³

"Realismo mágico" es una etiqueta más adecuada, pero no es suficiente solamente pegarla y dejar el problema así. *¿Cuál es, en general y en particular, la*

magia del realismo mágico? Esta es una pregunta que muchos quieren formular y es una que podemos empezar a responder, mostrando las cualidades particulares de las pinturas de Colville. Y, de nuevo, una comparación con los surrealistas nos ayudará:²⁴ en un punto, los realistas mágicos y los surrealistas concuerdan, profundamente; en otro, disienten, con igual profundidad. Y si podemos aclarar estos acuerdos y diferencias, podremos ser capaces de dar respuesta a nuestra pregunta.

Ambos acuerdan que la belleza está enraizada a lo maravilloso: pero difieren en su definición de “lo maravilloso”. Breton escribió:

“[...] lo maravilloso es siempre bello, todo lo maravilloso, sea lo que fuere, es bello, e incluso debemos decir que solamente lo maravilloso es bello”;²⁵ y Colville puede fácilmente estar de acuerdo con él: pero sus nociones de lo maravilloso serían completamente distintas.

Lo maravilloso para Breton es siempre lo extraño, lo bizarro: *Il y a un homme coupé en deux par la fenêtre*²⁶ y *su surréalisme* disloca la economía del mundo cotidiano, objetos comunes son cortados y re-ensamblados en quimeras. Lo maravilloso para Colville está precisamente en el mundo, como es.

La actitud de Colville es sumamente de sentido común, pero esto no puede ser esgrimido en su contra: ciertamente, el arte *puede* elevar lo fantástico al estatus de un principio, pero *no lo necesita*; y el punto de vista de Colville es a lo menos tan evidentemente válido como el de Breton.

Lo extraño verdaderamente no es más *maravilloso* que el sentido común; y el problema con la belleza de Lautréamont, como el encuentro casual de una máquina de coser y una sombrilla en una mesa de disección,²⁷ es que sugiere que la belleza está, sobre todo, en la rebuscada combinación de objetos exagerados. O en tiendas de segunda mano. Pero Colville sabe que no es esto lo que la hace; sabe, al contrario, que la reunión doméstica de una pequeña niña desnuda con un gran perro negro, o el tópico de juntar una tormenta que se acerca y de una fiesta familiar de natación, pueden ser tan hermosas como cualquier otra coincidencia, y más puramente significativas.

La noción de Colville de lo maravilloso está enraizada en un sentimiento de la *existence* autóctono norteamericano, y es al mismo tiempo motivo y complemento de su sentimiento social-demócrata, su preocupación y celebración de

los valores de la vida común. Las especies exactas de este “existencialismo” ya han sido descritas para nosotros por Henry David Thoreau:

“[...] lo fabuloso es la realidad. Si los hombres observaran sola y firmemente las realidades, y no permitieran que se les engañe, la vida, comparándola con las cosas que conocemos, sería semejante a un cuento de hadas y a *Las mil y una noches*”.²⁸

Para poner otra etiqueta, Thoreau está trazando el contorno de un tipo de ontologismo. Y el punto puede ser puesto en un lenguaje escolástico si lo preferimos así. Podemos decir algo parecido acerca de las pinturas de Colville: si la belleza es el esplendor del ser, entonces atrapar el esplendor de cualquier ser en una imagen permanente consiste en preservar y exhibir su belleza. Es lo que hace Colville: primero, ve, después captura, un momento de esplendor que sale de una cosa o de una situación, vista como cualquiera puede verla, pero como solamente lo hacen los artistas, quizá, y los niños.

Tanto la pintura de Colville como sus reflexiones acerca de ella ilustran el tema de Thoreau casi al pie de la letra. Cuando Colville explica que “El arte trata de compensar la falta de permanencia en la vida”,²⁹ no está simplemente repitiendo la banalidad de que el arte puede fijar algunos aspectos del flujo de la mutabilidad; cuando dice esto, o cuando pinta uno de sus lúcidos lienzos, está expandiendo la visión de Thoreau casi exactamente como Thoreau mismo la expande:

“Cuando estamos sin prisa y somos prudentes, percibimos que sólo las cosas grandes y dignas tienen una existencia permanente y absoluta...”³⁰

Al otorgar “una absoluta y permanente existencia” a ciertos objetos y ciertos momentos de nuestras vidas, Colville simplemente reconoce el hecho de su grandeza y de su dignidad. Nos enseña lo que hay.

Las palabras “existencial” y “ontológico” pueden ser de ayuda, pero suenan un poco pretenciosas: Colville mismo hace esta relación acerca de su propio trabajo, en un lenguaje mucho más sencillo. Y saca las implicaciones. Escribiendo a un crítico, dice:

“Recuerdo haber leído recientemente que el novelista Günter Grass, hablando de simbolismo, decía que cuando escribía acerca de papas, estaba interesado en papas, y pienso que usted parece haber expresado mi preocupación por lo actual. También

la preocupación casi sociológica de cómo es la vida ahora, y también la preocupación de hacer un arte que sea accesible, en algún nivel, a casi todos —detesto profundamente la idea de un ‘arte para apreciadores de arte’”.³¹

Todo está aquí: la “preocupación por lo actual” y la “preocupación casi sociológica” por la vida como es;³² y puede ser resumido de manera muy clara en un juego de palabras canadiense: *de actualidad a actualidades*, y la preocupación cultural consecuente, por mostrar la realidad en su plenitud e importancia ontológica, a la gente común, en un lenguaje ordinario.

Unas cosas son bastante espléndidas; el realista mágico lo ve y nos hace verlo también: sus pinturas son *realizaciones de momentos de esplendor, y celebran la existencia*.

En un ensayo crítico como el presente, una tentativa debe ser hecha, sin duda, para ajustar a Colville en la historia de la pintura y asociarlo a una escuela: la única dificultad es que sus antecedentes históricos son totalmente obvios, y no hay mucho más que decir, solamente listas que dar.

Como el mismo Colville ha dicho, en el catálogo de una exposición por un grupo de sus contemporáneos más jóvenes:

“[...] esencialmente nuestro arte es norteamericano. [...] Me parece que uno de los elementos únicos en el conjunto del arte norteamericano es el Realismo Americano, que es sustancialmente distinto de cualquier manifestación de realismo en el arte europeo. Estoy pensando en pintores como Copley y Eakins, en algunas de las hermosas pinturas ‘primitivas’ como las podemos encontrar en la Colección Karolik, y en nuestro siglo, trabajos de Hopper y Wyeth. No hubo equivalentes a Copley y Eakins en Canadá, aunque había algunos pintores impresionantes. Pero los canadienses de la presente exposición pertenecen a la tradición del realismo norteamericano, la cual ha estado subterránea en los últimos quince años”.³³

Claramente, aunque podríamos citar paralelos europeos,³⁴ y especular sobre fuentes e influencias,³⁵ no tenemos que salirnos de la gran tradición norteamericana del realismo para encontrar las raíces de Colville: un realismo que tomó una nueva vida sin duda por su papel para registrar y comentar las nuevas sociedades, y así sobrevivió a la extinción que siempre se ha dicho ha alcanzado la pintura figurativa en el Viejo Mundo.

La técnica de Colville muestra afinidades con la de George Tooker y Robert Vickery,³⁶ o con la de Bernard Perlin,³⁷ y con los “realistas precisos”; su técnica y expresión se relacionan ambas, aunque indirectamente,³⁸ al trabajo de los

“inmaculados” y de los “precisionistas”, John Scheeler por ejemplo y Charles Demuth por una parte, y el “realismo romántico” de Hopper por otra parte. Pero el propio tono y la sensibilidad de Colville son, como su escritura pictórica, únicos y personales, y específicamente canadienses.

El realismo exacto, física y psicológicamente afilado, del *Portrait of a Lady* (1840)³⁹ de Louis Dulongpré puede ser reconocido en ciertos aspectos de la pintura de Colville, y estos paralelos tempranos podrían ser multiplicados; en nuestro propio siglo, las comparaciones con el trabajo de Lionel Le Moine Fitzgerald y Lawren Stewart Harris son quizá demasiado evidentes para ser mencionadas.

El trabajo de Colville es verdaderamente parte de una continua tradición canadiense de un realismo claro y celebrativo, un realismo que da la vuelta a lo pintoresco, no sin algo de miedo puritano a su preciosidad, pero carente de una preocupación positiva por una elegancia formal que subraya el mero lugar común. Y si tuviera que asentar sólo a otro pintor canadiense que sea par del espíritu de Colville, entonces mi elección sería Antoine Plamondon. Robert H. Hubbard escribe esto sobre él:

“Plamondon, aunque trajo logros técnicos considerables en la pintura de sus retratos, siempre conservó su típicamente canadiense control en la composición y sinceridad de expresión[...] sus composiciones extrañas pero vivas, con su realismo casi hipnótico, tal vez contienen el secreto de su despertar artístico: *basó su arte directamente en la realidad de los objetos frente a sus ojos*”.⁴⁰

Y encontramos en Colville precisamente la misma capacidad, “de basar el arte directamente en la realidad de los objetos”, en la realidad de sus superficies, y de su interioridad.

De nuevo, en Plamondon así como en Colville, existe una preocupación sociológica, el impulso apasionado de penetrar el momento presente en su centro mismo y hacerlo permanente, para sondearlo y celebrarlo. *Chasse aux tourtes* (1853), de Plamondon, nos revela, directamente y con una elegancia más bien geométrica,⁴¹ un grupo de niños descansando debajo de un árbol, a punto de levantarse y continuar su cacería: el momento es un tópico, y el instante tan dinámico como cualquiera de Colville. Estos niños están captura-

dos para siempre, como la familia de Colville con su coche o sus niñas saltando al agua, en un muy ordinario gesto humano; y estos momentos son dignos de un absoluta permanencia, no porque son banales, porque son humanos: *c'est ainsi que nous en vivons notre vie*.

Traducido del francés por Hélène Trottier
Revisión de Ana Cristina Ramírez

Bibliografía

DOW, Helen J., "The Magic Realism of Alex Colville", en *The Art Journal* (Bloomington, Indiana), Vol. XXIV, No. 4 (verano 1965), pp. 318-329 (diez ilustraciones).

———. *The Magic of Realism*, catálogo de una exposición en la Galería Banfer, New York, diciembre 1965.

HUTCHINGS, Patrick A. E., "The Celebrative Realism of Alex Colville", en *Westerly* (University of Western Australia Press), 2/65 (agosto 1965), pp. 55-65 (diez ilustraciones; dos, más la de la portada, en colores).

El presente artículo está basado en una versión previa, aunque nuevo material ha sido añadido y una discusión acerca de la obra *Niña saltando* (de la colección del Sr. y de la Sra. Mort Lesser) ha sido omitida. El artículo original ha sido escrito como una interpretación de un conjunto de pinturas de Colville que el autor ha visto en la exposición de pintura canadiense contemporánea en la Galería Tate, Londres, en 1964.

Notas

¹ N.T.: Traducción de: Patrick A. E. Hutchings, "Realism, Surrealism and Celebration: The Paintings of Alex Colville in the Collection of the National Gallery of Canada", en *Bulletin – National Gallery of Canada* 8 IV:2, (1966), pp. 16-28. Disponible en <http://www.gallery.ca/bulletin/num8/hutchings1.html>

² Irving Layton, "Boys in October", en *The Oxford Book of Canadian Verse in English and French*, Toronto, 1960, p. 308.

³ Por supuesto, estoy parafraseando muy libremente la *Poética* de Aristóteles, Cap. IV. Pero ver especialmente la traducción de Lane Cooper (Boston, Ginn, 1913, p. 10), “nosotros [...] disfrutamos contemplar [...] las formas *como representadas en una imagen con la máxima fidelidad*”.

⁴ Compare: por ejemplo *The Norman Rockwell Album* (Nueva York, Doubleday, 1961). Sería pusilánime, y poco sincero también, negar el placer que nos da ver al trabajo de Rockwell. No obstante el placer que da, y la nota precedente, este tipo de cosa no es *arte* en un sentido paradigmático.

⁵ N.T.: Sede de la Real Academia.

⁶ N.T.: Este término no alude a la especie biológica, concreta, palpable y física, sino a una condición moral de ser bondadoso, considerado o sentimental. En español, no tenemos un equivalente para esta distinción, si bien el término humanitario se acercaría a *humane*.

⁷ La Tragedia Romántica: la consideración romántica de lo malvado y de lo trágico gira esencialmente en una simple noción de la alienación del hombre con respecto a la Naturaleza, pero es difícil encontrar un Romántico que se arregló para llevar el análisis completo a través de estos términos *simplistes*. Quizá William Morris lo hace en *News from Nowhere*, e inclusive Karl Marx mismo en su concepto del *tiempo cuando el Estado se haya marchitado*; pero existe un conjunto de nociones de alienación entrelazadas que necesita una exploración exhaustiva antes de poder decir algo útil acerca de esto.

Sin embargo, es interesante notar como el autor de *Emilio* puede crear en este libro el ideal de un sencillo niño no alienado de la naturaleza, y en el mismo año, en *El contrato social*, hace de otra alienación la esencia de cualquier vida política común (*Op. cit.*, Cap. VI).

El Marx que escribió el artículo sobre “Alienated Labour” (en *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Londres, Wishart, 1959) se habría visto cara a cara con Thoreau quien escribió este apóstrofe a sus conciudadanos:

“Es muy evidente cuán viles y mezquinas vidas muchos de ustedes viven, desde mi punto de vista, que ha sido afilado por la experiencia; siempre en los límites, instando para entrar en negocios, e instando para salirse de las deudas, un muy antiguo abismo, llamado por los latinos *aes alienum*, llamado por otros, dinero”. (Henry David Thoreau, “Economy”, en *Walden*).

Pero Marx no habría simpatizado con la política absolutamente personal de Thoreau de retirarse de la vida hipotecada. Las cuentas que Thoreau conserva, incluyendo los \$32.03 para artículos “Todos los experimentos que fallaron” fueron hechos como ejemplos, si bien negativos, pero no pretenden enseñarnos todo acerca de las leyes universales de la historia; la “Historia” preside desde lo alto en la Sala de Lectura del Museo Británico, no preside en la cabaña de la laguna Walden. [N.T.: Donde vivió Thoreau y escribió el borrador de su libro *Walden*.] Por otra parte, ni Marx ni Juan Jacobo Rousseau pueden presentar cuentas tan claras, ni tan modestas.

Es interesante notar que, desde el inicio, las más *simplistes* nociones románticas no han prosperado en Norteamérica; tampoco hubo mucha demanda para *El contrato social*

o el *Emilio* de Rousseau. Y esta falta de entusiasmo se remonta hasta Chateaubriand, quien no pudo encontrar en Louisiana a los buenos salvajes con quienes Rousseau soñó en Montmorency:

“no soy como Rousseau, un entusiasta de los salvajes: y aunque quizá tengo para quejarme de la sociedad tantos motivos como tenía este filósofo para lisonjearse de ello, no creo que la pura naturaleza sea la cosa más hermosa del mundo. Por todas partes donde he tenido proporción de contemplarla, la he encontrado muy deforme. Muy lejos de creer que el hombre que piensa es un animal depravado, creo que el pensar es lo que constituye al hombre. Todo se ha perdido con esta palabra naturaleza”. (Francisco Augusto Chateaubriand, *Atala ó Los amores de dos salvajes en el desierto*, Valencia, Biblioteca de Catalunya, 1813, pp. xii).

Y de nuevo, la edificación de la Nueva Jerusalén tal como ha sido intentada con algo de éxito en Norteamérica le debe más a ciertas *Verdades Evidentes*, al *Sentido Común* y a las doctrinas del trabajo Protestantes y Yankees, que al Romanticismo, sea el de alienación-redimido (*Emilio*), o el de alienación-mayor-aceptada (*El contrato social*).

La mujer con la cesta de ropa lavada es una figura mucho más representativa de América del Norte que el buen piel roja, o la mística extática de la *volonté générale*, y ni existe una figura simbólica en Norteamérica aceptada para encarnar esta segunda idea.

América del Norte ha sido escéptica tanto del diagnóstico de Juan Jacobo como de la medicina de Rousseau, ya sea en su propia presentación o en la de Marx, y Robert Frost lo pone con esta nota precisa de una ironía nativa: *Los comunistas anhelan el día de un orden sin ley, bendito sea su misericordioso corazón* (Robert Frost, “The Constant Symbol”, en *The Poems of Robert Frost*, New York, Modern Library, 1946).

⁸ Aristóteles, *Física II*, 8:199a.

⁹ *Genesis* 3:19, (*Vulgatè*).

¹⁰ Robin Ironside y John Gere, *Pre-Raphaelite Painters*, Londres, Phaidon, 1948, pl. 27.

¹¹ La comparación evidente entre las pinturas de Colville y las fotografías de color sin duda se le ocurre a todos, pero fue descrito de manera muy elegante por Gene Baro en su reporte de la Dunn Internacional Exhibition, Londres, 1958. “Colville domina la cámara poética”. La cámara ciertamente jamás domina a Colville. En *Arts*, (Londres), Vol. 38, (1958), p. 53. Ver la reproducción de *Dog, Boy and St John River* de Colville p. 52.

¹² N.T.: “Dust of Snow” de Robert Frost (1874-1963): The way a crow / Shook down on me / The dust of snow / From a hemlock tree / Has given my heart / A change of mood / And saved some part / Of a day I had rued. Robert Frost, *New Hampshire: A Poem with Notes and Grace Notes*, New York, Henry Holt and Co., 1923, p. 82.

¹³ John Canaday, “The Delightful Disconcerter”, en *Embattled Critic*, Nueva York, Farrar, Strauss & Co., 1962, pp. 107 II. Este ensayo está adaptado del original en *Horizon*, enero 1962.

¹⁴ *Ibidem*. Ilustración de la p. 109.

¹⁵ Patrick Waldberg, *Surrealism*, Ginebra, Skira, 1962. Grabado de *The Human Condition II* en p. 82.

¹⁶ De "Heaven-Haven", en *Poems of Gerard Manley Hopkins*, Oxford, 1948, p. 40. Sería más exacto decir tal vez que tanto el poema de Hopkins como la imagen de Colville pueden ser leídos en el trasfondo de un cierto entendimiento de las nociones paulinas y agustinianas de *concupiscentia*, que bien fue conscientemente presentada como una imagen concreta de "la naturaleza humana maravillosamente dignificada y aún más maravillosamente restaurada". La "ocasión" de cada uno es consonante con este tipo de lectura extrema, pero tampoco la exige en el simple nivel de su anécdota. [N.T.: El poema completo es: I have desired to go / Where springs not fail, / To fields where flies no sharp and sided hail, / And a few lilies blow. And I have asked to be / Where no storms come, / Where the green swell is in the havens dumb, / And out of the swing of the sea.]

La particular interpretación de San Pablo sería accesible a Colville, si no explícita sí implícitamente, en un país donde la tradición religiosa ha sido influenciada tan fuertemente por la doble corriente de calvinismo y jansenismo. Dejando al lado los méritos o las deficiencias de estas particulares tradiciones de exégesis paulina, hay buenas razones psicológicas de por qué deberíamos identificar la inocencia y la libertad de la inocencia con la de la liberación de la tiranía de la libido; ver, o *Las Confesiones* de San Agustín, o *Más allá del principio del placer* de Freud. (Ver también Kart Rahner, "The Theological Concept of Concupiscentia", en *Theological Investigations*, Vol. I, Londres, Longman, Darton and Todd, 1961).

¹⁷ No es que la vía lógica de hacer la cosas sea insatisfactoria, por el contrario; y nadie está sugiriendo aquí que todos deberíamos ser Románticos extremos, y "pensar con la sangre". Lejos de eso. Era simplemente el caso que las formulaciones lógicas de los Idealistas Absolutos eran extremadamente insatisfactorias, más pseudológicas que lógicas, y no realmente el tipo de cosa que pretenden ser. Una de las grandes paradojas de la historia filosófica descansa en esto: que estos *soi-disant* Racionalistas y *soi-disant* últimos Racionalistas eran de hecho los Románticos más peligrosos de todos.

Un Romántico sabe, mucho por experiencia, que "el corazón tiene sus razones" y lo suficientemente bien: el peligroso Romántico es él que toma estas razones del corazón por razones de la mente.

¹⁸ Es la única imagen de Colville que parece tratar, inclusive de forma remota, del arte. Su pintura trata, de otra manera, esencialmente del objeto y no acerca de la pintura misma. Pero podemos, si elegimos ver a *Cuatro personajes* como una pintura sobre obras, evidentemente no de la misma manera en que *La condición humana II* de Magritte trata de pinturas, o *Studio Painting* (1961) de Robert Rauschenberg trata de pinturas y de su balance visual, sino del acto de pintar en sí, y de su relación con las fuerzas detrás del ego. Como bien dice un comentario auto-crítico sobre *l'oeuvre* de Colville: *no hay necesidad de comprometerse en las profundidades cuando hay tanto esplendor en tierra seca*. Refe-

rencias: Waldberg, *op. cit.*, foto en p. 82, y Robert Rauschenberg, Catálogo de una exposición, Whitechapel Gallery, Londres, 1964, foto en p. 29.

¹⁹ Aunque mantengo, en el cuerpo del artículo, que Colville no puede ser agrupado con los surrealistas, soy muy sensible a las razones fenomenológicas que pueden llevar a la gente hacerlo (Ver por ejemplo Paddy O'Brien, "Surrealism", en *Canadian Art*, (Toronto), (Noviembre/Diciembre 1963), pp. 348 y ss.) En último recurso, uno debe simplemente *poner*, tan exactamente como sea posible, su experiencia de las obras de arte de tal modo que logre persuadir, o al menos, posibilitar a otros ver las obras de la misma manera que uno. Si toman en cuenta el punto de vista especificado, pueden entonces ver las mismas cosas que uno ve. Aunque *no veo* a Colville como un surrealista, y consecuentemente no lo clasifico como tal, debo citar una frase espléndida escrita por un colega cuyas reacciones a la obra pictórica del pintor son obviamente distintas de la mía: "Encuentro a Colville aterrador, y doy por sentado que todos lo perciben así. Una experiencia comparable es sorprender (o imaginar) en los ojos de alguien una mirada repentinamente amenazadora, siniestra, y que después regresa a lo natural".

²⁰ André Breton, "Manifiesto del Surrealismo" en *Manifiestos del Surrealismo*, Madrid, Visor Libros, 2002, p. 24.

²¹ Los propios reportes de Breton de la síntesis, aunque sean suficientemente numerosos y apasionados, son al final más bien delgados e insatisfactorios: "[...] se trata hoy de *trabajar para que la distinción de lo subjetivo y de lo objetivo pierda su necesidad y su valor*" (André Breton, *Qu'est-ce que le surréalisme?*, Bruselas, René Henríquez ed., 1934, p. 26). En los años 60, esta distinción nos parece del más importante valor; si debemos tratar con el mundo, debemos ser muy claros acerca de las diferencias que pueden hacerse manipulándolo, y las diferencias que seguirán estos cambios que podemos hacer en *nosotros*.

²² El primer impulso del crítico de clasificar a Colville como surrealista puede tener una o las dos raíces siguientes: una fenomenológica, y una político-cultural, y mientras la primera opción queda todavía abierta, uno tiene dudas acerca de la segunda. Visto en términos de la declaración de la posición surrealista que Herbert Read expone en su "Introduction" en *Surrealism* (Londres, Faber, 1936), el argumento del presente artículo sería extremadamente paradójico. Se llama a Colville *clásico aquí* en algún sentido de lo clásico, y *democrático*: pero, la ecuación es, o era, Romántico=Democrático, y uno puede argumentar aquí en contra de que sea un surrealista pero la ecuación era Surrealista=Romántico=Democrático. Entonces ¿cómo podría alguien que quiere insistir en el significado social de Colville negar su surrealismo y subrayar su clasicismo?

La atmósfera intelectual ha cambiado del todo desde 1936, y lo que Read dijo entonces ya no obliga a nadie ahora, él mismo incluido.

Incluso si tomamos en cuenta la definición del clasicismo de Grierson como norma, tal como lo hizo Read, todavía tiene sentido llamar a Colville un pintor clásico y democrático a la vez: "una literatura clásica, Herbert Grierson escribe, es el producto de una nación y de una generación que conscientemente han logrado un avance definitivo, moral, político, intelectual; y

tiene la plena creencia de que su perspectiva de la vida es más natural, humana, universal y sabia que la que dejó atrás. Ha efectuado una síntesis que le permite mirar la vida a su alrededor con un sentido de su totalidad, de su unidad en su variedad; y el trabajo del artista es *dar expresión a esta conciencia*; sentir la solidez de su trabajo así como su definitividad, y en las manos de los grandes artistas su belleza [...]” (Sir Herbert Grierson, *The Background of English Literature and Other Essays*, Londres, Chatto & Windus, 1925, pp. 226, 287-288, citado en *Surrealism*, Herbert Read ed., *op. cit.*, p. 24.) Esto es precisamente lo que Colville hace: expresa la conciencia de una moral definida y de un avance político, y ¿por qué no? Es una sociedad que ha logrado mucho, aunque todavía más debe ser hecho en el futuro, mucho más sin duda: pero las pinturas de Colville no niegan esto ni un solo momento.

Muchos de los escritores de los años 30 sufrieron un error de moda y desastroso. Pensaron que las perspectivas “clásicas” del mundo estaban fijadas, inmutables y cerradas; y como presumieron que estas visiones no permitirían ningún cambio, supusieron que no podrían *a fortiori*, permitir el progreso así que *Clásico* se convirtió en la antítesis directa de *Progresista*.

En el contexto europeo, había excusa por este error. Pero debería haber sido obvio para los Americanos del Norte, entonces como ahora, que puede haber un tipo de perspectiva vista clásica que, aunque pueda estar cerrada al pasado, está esencialmente abierta al futuro. Hay un clasicismo de: “aquí está un total e incorregible punto de vista del mundo”; y este clasicismo es estéril. Pero hay también un balance dinámico de la sociedad que dice: ‘hemos logrado *esto* hasta el momento; *estos* son los valores a los que jamás vamos a renunciar, cualquier progreso por venir debe encarnar *estos*; éste es un Humanismo democrático, y tiene derecho a su propio tipo de clasicismo de perspectiva y de expresión, sea en la prosa de Thomas Jefferson, o en un estilo y proporción de un pintor.

El ideal de Jefferson, para tomarlo directamente de las raíces norteamericanas, era a la vez clásico y abierto hacia el futuro, sin importar a dónde vamos a partir de aquí, no regresamos al pasado ni a nuestras “verdades evidentes”; pero el futuro está abierto, la *Vida* y la *Libertad* están fijas e inmutables, pero la *búsqueda de la felicidad* siempre ve hacia delante, y siempre es esencialmente radical y desafiante.

El error de 1936 de Read descansa, como él mismo parece haberlo sentido, en unirse a la batalla con el ideal Clásico al lado de ciertos Románticos que estaban por luchar en una guerra de extinción:

“En tanto el romanticismo y el clasicismo fueron considerados como actitudes alternativas, campos rivales, profesiones de *fe*, era de esperarse una interminable lucha, con los críticos como sus beneficiarios. Pero lo que en efecto el surrealismo reclama es resolver el conflicto —no, *como yo había esperado anteriormente, con el establecimiento de una síntesis que estaba preparado a llamar ‘razón’ o ‘humanismo’— sino más bien con un clasicismo terminal, mostrando su completa irrelevancia, su efecto anestésico, su contradicción del impulso creativo*”. (Read, *Ibidem*, pp. 22-23).

Esta liquidación del clasicismo es una ilusión. Y la síntesis del humanismo es un principio regulativo de cualquier comprensión de la cultura; desde entonces, Read se

ha llegado a dar cuenta de ambas cosas, y la mayor parte de su trabajo posterior ha sido orientada hacia la realización de la síntesis. Cuando escribió en 1936:

“Clasicismo, enunciémoslo sin mayor introducción, *representa ahora para nosotros, y siempre lo ha hecho, las fuerzas de opresión. Clasicismo es la contraparte intelectual de la tiranía política.* Era así en el mundo antiguo y en los imperios medievales; ha sido renovado para expresar las dictaduras del Renacimiento y desde esta época ha sido el credo oficial del capitalismo. *Donde sea que la sangre de los mártires mancha la tierra, aquí encontrarán una columna dórica o quizás una estatua de Minerva*”. (Read, *Ibidem*, p. 23)

El tono de Read era inquietante; era la estridencia del converso que todavía discute consigo mismo. Y olvidó que el clasicismo es a la vez el lenguaje natural de las antiguas repúblicas y la moda oficial de las modernas. No queda duda, que para un radical como lo era Read en ese momento, 1776 y 1789 habrían parecido revoluciones muy parciales, pero revoluciones es lo que fueron, nada menos.

El impulso creativo, político y de reforma social, y todas las cosas deseables que así nos parezcan, de nuevo, bastante compatibles con la gracia y la medida del clasicismo, un clasicismo que sostiene lo que tiene, y se mantiene abierto a una todavía más grande expansión del humanismo, político, social —y artístico.

En lo que toca a la síntesis humanista del clasicismo y del romanticismo, quizá lo mejor que la podemos poner es en estos términos de William Butler Yeats:

“Tengo un anillo con un halcón y una mariposa sobre él, para simbolizar el camino recto de la lógica, [...] y el camino torcido de la intuición”. (Nota de Yeats en *Collected Poems*, p. 534).

²³ Robert Ayre, “Canadian Painting”, en *Museums Journal* (Londres), Vol. 26, No. 4 (marzo 1963), p. 264. Los “reportes de tiempo detenido” han sido tratados de una manera muy perceptiva por Helen J. Dow en su artículo “The Magic Realism of Alex Colville” (ver Bibliografía); un interés crítico en este aspecto del trabajo de Colville sin duda fue estimulado por sus espléndidos y dinámicos diseños para las monedas conmemorativas del centenario, en las cuales seis tipos de movimientos fueron detenidos en instantes de perfección.

En la segunda parte del artículo, argumentaré que Colville no es, esencialmente, un surrealista; pero también se puede decir con considerable certeza que Colville triunfa sobre los surrealistas, por así decirlo, en su mismo juego. Su magnífica habilidad para fijar un movimiento sin matarlo, satisface, tal vez mejor de lo que Breton habría podido imaginar, su petición por *l'art convulsif*: “La palabra ‘convulsiva’, que he utilizado para calificar la única belleza que, según creo, debe ser atendida, perdería a mi ojos todo sentido si estuviera concebida en el movimiento y no en la expiración exacta de este mismo movimiento”. André Breton, *El amor loco*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 23. Las expresiones *convulsive* y *l'expiration du mouvement* se definen la una a la otra, y, para mi gusto, ambas se apegan demasiado al deseo de muerte; incluso tolerando la relativa ineficiencia de las cámaras de gran velocidad de los años 30, prefiero las alum-

nas nadando de Colville o su conejo en las piezas de 50 centavos a la bailarina en la ilustración de Breton, *Explosante fixe*.

El tema de la soledad, dominante en la pintura norteamericana (ver especialmente John W. McCoubrey, "The landscape", en *American Tradition in Painting*, New York, G. Braziller, 1963), es generalmente tratado por Colville en términos sociales y existenciales; en un artículo anterior, el presente autor ha discutido las implicaciones socio-democráticas en la composición de la obra *Niña saltando*; es una imagen de soledad, en un sentido, pero una para la cual el contexto social y emocional está tan precisa y exquisitamente definido que el tema se ve transpuesto. *Salida* hace un comentario distinto, lacónico inclusive, y lejos del paisaje usual —o de la angustia de un paisaje urbano.

²⁴ "La historia, decía Voltaire, es solamente un paquete de trucos que estamos jugando sobre los muertos", y el actual truco crítico es de hacer de los muertos nuestros contemporáneos. Hay dos reproducciones en *Painting in America* de E.P. Richardson (Londres, Constable, 1956, Figs. 72 y 73) que pueden invitarnos a actualizarlas con la etiqueta "surrealistas": una de ellas es *The Vanity of an Artist's Wishes* (1830) de Charles Bird King; la otra es *After the Bath* (1823) de Raphaëlle Peales. Podemos muy bien ajustar la nueva etiqueta en el preciso pero ensoñado, arbitrario, ilógico, y obsesionante montaje de provisiones, de objetos alegórico; se parece mucho a un *Poème-objet* de Breton. Pero la obra de Peale, una toalla pintada con una exactitud flamenca, no es por nada *surrealista*. Es simplemente hiperrealista, y solamente el imperialismo de la *idée fixe*, de la cual los surrealistas no fueron enteramente libres, haría a cualquier persona asentar la adscripción de "surrealista" aquí.

Aquí el paralelo se hace entre Peale y Colville, no entre King y Colville.

²⁵ Breton, *op. cit.*, p. 24.

²⁶ *Ibidem*, p. 30. "Hay un hombre a quien la ventana ha partido por la mitad".

²⁷ Citado por Waldberg, *op. cit.*, p. 26.

²⁸ Henry David Thoreau, *Walden – La vida en los bosques*, Buenos Aires, Errepar, 1999, p. 21.

²⁹ Alex Colville, citado por Dow *op. cit.*

³⁰ Thoreau, *op. cit.*, p. 21.

³¹ Alex Colville, carta dirigida al presente autor, 25 septiembre 1965.

³² La diferencia esencial entre Colville y los surrealistas puede ser presentada de nuevo, de otra manera, por medio de una parábola. Waldberg cuenta esta historia: "Un día en un grande lienzo, Magritte pintó una pipa, una pipa bastante ordinaria, tal como habría podido ser presentada en un libro escolar o en un diccionario. Entonces, abajo escribió *Ceci n'est pas une pipe*".

Ahora, es justamente este tipo de cosa que Colville *jamás* haría, y la diferencia entre los dos pintores aquí es fundamental. Waldberg continua:

“Magritte [...] despoja al objeto representado de su significado privándolo de su nombre”. (*Surrealism, op. cit.*, p. 78) Legítima, por cierto; pero no es del todo el tipo de preocupación de Colville. Por el contrario, Colville puede, tratándose del tema de los *nombres*, encontrarse muy cerca de Claudel para quien los nombres y sus significados no son arbitrarios, sino, en algún sentido oscuro, esenciales:

“[...] cada cosa, *cada ser es su nombre propio*, su peso específico en el medio donde está inmerso”. “Art Poétique”, en *Oeuvres complètes de Paul Claudel*, Paris, Connaissances Vol. V, NRF/Gallimard, 1953, p. 37, *cfr.* también pp. 22 y 106.

Colville calcularía los *poids spécifiques* más social y pragmáticamente, y menos mística y poéticamente, que Claudel, pero ambos tienen el mismo sentido de las cosas tomando valor, lugar y significado, todos juntos, en un contexto dado.

Muy curiosamente, el poeta Louis Scutenaire parece encontrar unos elementos similares al realismo mágico dentro del patrón más amplio del surrealismo de Magritte, y tenía lo siguiente que decir: “Este pintor, tal como el sabio, abre una ventana en la oscuridad, sobre el día. Porque las cosas cotidianas, los zapatos, el huevo, la puerta, a la larga se vuelven tan familiares que pasan a la invisibilidad o a la trascendencia. *Magritte a entendu disputer les objets au néant et le monde lentement se repeuple*”. (N.T.: *Magritte ha entendido disputarle los objetos a la nada —y el mundo lentamente se repuebla*) (Louis Scutenaire, *Magritte*, Monographies de l’art Belge, Sikkell, Anvers, 1948, p. 8) (Las itálicas son mías).

Los objetos de Colville quizás están menos amenazados a desaparecer, y él no llega tan lejos como Magritte, quien debe utilizar los extremos de la fantasía para *combattre le néant*.

³³ Alex Colville, en la Introducción del Catálogo de la exposición *New images from Canada* (Glenn Adams., D. P. Brown, William Kurelek, Robert Markle, Willis Romanow, Roger Savage, Kenneth Tolmie no encuentro el dato en Internet), en la Banfer Gallery, New York, septiembre 1963. (N.T.: Aquí se menciona a John Singleton Copley, Thomas Eakins, Edgard Hopper y Andrew Wyeth.)

³⁴ La técnica de Colville sugiere una última comparación con Jacques-Louis David, y ocasionalmente con los ángulos duros de Dominique Ingres, pero las revoluciones heroicas de David han, desde hace mucho tiempo, llegado a descansar en la sociedad igualitaria que puede haber deseado, y que sin duda habría encontrado extraordinariamente aburrida. Quizá sin sorpresa encontramos a un alumno danés de David explotando su línea heroica para fines democráticos durante la vida del maestro. *The Eldest Daughters of M. L. Nathanson, Esq.* de C. W. Eckersberg (reproducción a color en *The Studio*, Copenhagen, Royal Museum of Fine Arts, Vol. 138 (julio-diciembre 1949), p. 140) es monumental y duro en la manera de David, pero absolutamente aheroico y doméstico: nos enseña, en una habitación confortable, decorada con tapices de Turquía, dos niñas y un loro en una jaula, un tema irreductiblemente burgués, pero traducido de manera tal que los gestos de la vida cotidiana se vuelven monumentalmente significativos como los *grands gestes* de los turbulentos modelos de David. *Desnudo del*

espejo de Eckersberg (óleo, Collection Hirschprung, reproducción en Vagn Poulsen, *Peinture et Sculpture au Danemark*, Copenhagen, Institut danois des Relations culturelles, 1960, p. 48) es un tipo de figura democratizada de David o de Ingres, una mujer de la clase media en un interior doméstico, sin ninguna pretensión clásica en su desnudez, que sin embargo logra el reposo calmo y absoluto de una criatura mitológica.

Los retratos y la pintura flamenca de escenas domésticas han sido, como lo vemos en *Portrait d'une jeune mère et son fils* (c. 1802) de Jens Juel (Poulsen, *ibidem*, p. 43), magníficamente íntimos, pero también elegantes en un sentido aristocrático. Eckersberg reemplaza la gracia aristocrática con su propia monumentalidad prosaica, y es difícil evitar la tentación de etiquetarlo retrospectivamente como un pintor socio-demócrata. Uno está tentado a verlo como un presagio del sobrio *égalitarianism* que Dinamarca estaba por adoptar como su principio social.

Hay ciertamente una afinidad entre el devenir prosaico —la prosaicización— de David y la monumentalización de lo prosaico de Colville: los mismos motivos, o sensiblemente análogos, parecen actuar en ambos. (Ver también Niels Th. Mortensen, *Dansk Billedkunst*, Odense, Skandinvisk Bogforlag, 1964.)

Es muy curioso que el discípulo canadiense de David, George Theodore Berthon, haya dejado de apreciar el clasicismo radical en la línea y el espíritu de su maestro (ver Robert H. Hubbard, *An Anthology of Canadian Art*, Toronto, Oxford University Press, 1960, pp. 14-15). *The Three Robinson Sisters* de Berthon está más cerca de Franz Xaver Winterhalter que de David, y lo que uno habría esperado fuera la más fructífera influencia se agota en “una sentimental dulzura que recuerda las imágenes contemporáneas de moda” (Robert H. Hubbard, *ibidem*, pl. 41; también *The Development of Painting in Canada / Le Développement de la Peinture au Canada 1665-1945*, Toronto, The Ryerson Press, 1945, imagen en p. 19.)

³⁵ Dentro de la escuela norteamericana del realismo mágico, Colville ocupa su particular lugar; pero si vemos más allá de la tradición norteamericana, sus más fuertes afinidades están tal vez con la escuela italiana de Pittura Metafísica: ver el comentario de Werner Haftmann, “En Pittura Metafísica, los pintores italianos encuentran un medio para expresar *el sentido del misterio oculto en la pura esencia de las cosas*” y su frase un poco más adelante “el choque inicial dio paso a un sentido tranquilo de *fraternidad con las cosas*” (compara particularmente *Le Studio*, 1935, de Felice Casorati; y hace una referencia cruzada a una imagen de Niles Spencer, *The Green Table*, 1930, en Goodrich and Baur, *American Art of Our Century*, New York, Frederick Praeger, 1961, p. 82). El sentimiento de Colville es fraternal, y *socializado*: tiene sentimientos para el hombre, y para las cosas que son parte de la vida del hombre.

Referencia: Werner Haftman, *Painting in the Twentieth Century*, Londres, Lund Humphries, 1960, Vol. II, pp. 248 y 258; cf. también pp. 284ss. (Énfasis mío).

³⁶ Hay una angustia expresionista, alegórica en el trabajo de George Tooker que no puede ser detectada en el de Colville: encontramos esto no solamente en su famosa

pintura *The Subway*, 1959, con sus terribles formas-cajas (una perfecta transcripción de la claustrofobia) y sus extrañas repeticiones de la misma figura, pero igualmente en *The Red Carpet* 1954, con su tremenda tensión psicológica, una tensión que hincha la suavidad sedosa de la composición. Los perfiles tranquilos de dos de las niñas están puestos en contraste con la obsesiva mirada fija de la tercera, pero estas dos son tan parecidas como para apostar que son gemelas; esto nos impacta de repente como un casi clínico pero absolutamente simbólico retrato grupal de histeria y de esquizofrenia.

Sin embargo, el medio de Tooker es similar a la tempera a base de huevo de Colville; y la manejan con una comparable y estricta precisión. Vickery, aunque en una pintura como *The Labyrinth* 1951 (imagen en Goodrich y Baur, *Op. cit.*, p. 145) puede ser bastante explícitamente surrealista y alegórico, se acerca a veces a la absoluta calma y al rechazo de angustia de Colville: ver *Conversation* 1955 (cf. imágenes Tooker y Vickery en *The New Decade, 35 American Painters and Sculptors*. Nueva York, Macmillan for the Whitney Museum, 1955, pp. 87-91).

³⁷ Mucho del trabajo de Perlin tiene un acabado hiperrealista que invita fácilmente a la etiqueta de surrealismo, y muestra una curiosa intensidad de visión, una igualmente distinta de la de Magritte y de la de Colville. Pero como Colville – y a diferencia de Alton Pickens, por ejemplo— Perlin evita ambos: amenaza y manierismo. Su *The Store* 1953, aunque más idealmente real, y más alucinatorio quizás que Colville, tiene una sensación similar de asombro sin terror, de la realidad respetada pero no temida. Ver *The New Decade, Ibidem*, pp. 62-64 y 65-67.

³⁸ John W. McCoubrey, en su *American Tradition in Painting* (Nueva York, Braziller, 1963, p. 48) da una interpretación de la intención o de la intencionalidad del trabajo de Scheeler, Demuth y Hopper la cual se opondría diametralmente a la intencionalidad en el trabajo de Colville, y concluye:

“en estas pinturas del siglo veinte, el mundo moderno *es menos celebrado que exorcizado*”. (Énfasis mío). Si esta interpretación es correcta, y puede ser pensada sin embargo a lo menos como una de sus facetas cuestionables. Entonces, toda similitud entre estos americanos y Colville estaría restringida claramente a las únicas preocupaciones técnicas, pues Colville no es exorcista.

Una menos extrema interpretación de los “Precisionistas” puede ser encontrada en *American Art of Our Century* por Lloyd Goodrich y John L. H. Baur (Nueva York, Fdk. A. Praeger for the Whitney Museum, 1961, pp. 50 ss.).

³⁹ Esta obra es atribuida a Dulongpré, en *The Development of Painting in Canada / Le Développement de la Peinture au Canada 1665-1945* (Toronto, The Ryerson Press, 1945; ver pl. 14 y pp. 12 y 15).

⁴⁰ Robert H. Hubbard, *An Anthology of Canadian Art*, Toronto, Oxford University Press, 1960. *Still Life with Apples and Grapes* (1880) de Plamondon está reproducido en pl. 37 (Itálicas mías).

⁴¹ Antoine Plamondon, *Chasse aux tourtes* (1853) (reproducido a color en *Painting and Sculpture*, Catalogue of the Collection, Art Gallery of Toronto, 1959, p. 32).

Puede sostenerse que Plamondon, tanto como Colville, con su elegancia geométrica, ha triunfado sobre los surrealistas; su arte, en un sentido, es cristalino a lo menos tan bueno como el de Breton. “La obra de arte, con el mismo derecho, por otra parte, que un determinado fragmento de la vida humana considerada en su significación más grave, me parece desprovista de valor si no ostenta la dureza, la rigidez, la regularidad y el lustro de todas las caras exteriores e interiores del cristal”. (*L'Amour fou*, *op. cit.*)

Listado de las obras y vínculos en la Galería Nacional de Canadá

Sabueso en un campo (1958) Tempera a la caseína sobre madera 76,3 x 101,5 cm. Comprado en 1959, Galería Nacional de Canadá (nº 7163) http://cybermuseum.gallery.ca/cybermuseum/search/artwork_f.jsp?mkey=4649.

Familia y tormenta (1955) Tempera con veladura sobre madera 57,1 x 74,9 cm. Comprado en 1957, Galería Nacional de Canadá (nº 6754) http://cybermuseum.gallery.ca/cybermuseum/search/artwork_f.jsp?mkey=4237.

Pareja en la playa (1957) Tempera a la caseína sobre madera 73,4 x 96,4 cm. Comprado en 1959, Galería Nacional de Canadá (nº 7744) http://cybermuseum.gallery.ca/cybermuseum/search/artwork_f.jsp?mkey=5225.

La prueba de natación (1958) Óleo y resina sintética sobre madera 64,3 x 102,2 cm. Don de Lincoln E. Kirstein, Nueva York, 1962, Galería Nacional de Canadá (nº 9849) http://cybermuseum.gallery.ca/cybermuseum/search/artwork_f.jsp?mkey=6431.

Mujer al tendedero (1956-1957) Emulsión grasosa con veladura sobre madera 121,8 x 91,5 cm. Comprado en 1957, Galería Nacional de Canadá (nº 6683) http://cybermuseum.gallery.ca/cybermuseum/search/artwork_f.jsp?mkey=4166.

Mujer, hombre y bote (1952) Tempera con veladura sobre madera 32,3 x 51,3 cm. Comprado en 1954, Galería Nacional de Canadá (nº 6258) http://cybermuseum.gallery.ca/cybermuseum/search/artwork_f.jsp?mkey=3743.

Cuatro personajes en un muelle (1952) Tempera a la caseína sobre cartón, pegado sobre madera 43,1 x 78,8 cm. Comprado en 1955, (Galería Nacional de Canadá (nº 6337) http://cybermuseum.gallery.ca/cybermuseum/search/artwork_f.jsp?mkey=3821.

Infante y perro (1952) Tempera con veladura sobre madera 80,9 x 60,8 cm. Comprado en 1954, Galería Nacional de Canadá (nº 6257) http://cybermuseum.gallery.ca/cybermuseum/search/artwork_f.jsp?mkey=3742.

Fecha de recepción del artículo: 9 de junio de 2010

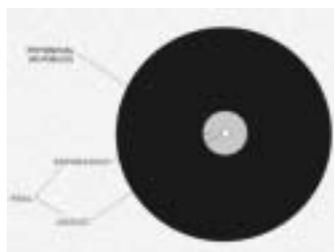
PATRIMONIO CULTURAL Y VARIABLES DE EMOTIVIDAD: MUSEOS Y PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN DE LA MEMORIA OBJETUAL

Iñaki Díaz Balerdi

Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco

En las aproximaciones académicas al complejo mundo de quienes acuden —o pueden acudir— a museos se suelen utilizar unos esquemas que, con sus variantes, acentos o focalizaciones, resumen una situación curiosa, cuando no paradójica. A grandes rasgos, se distinguen dos grandes grupos de visitantes. El primero está compuesto por aquellos sujetos que no van a los museos. Es el “no público”, el cual, no obstante, entra en el cómputo estadístico pues, en teoría al menos, es susceptible de cambiar de comportamiento, así sea ocasional o aleatoriamente, por lo que ha de ser considerado como público “potencial”. El segundo lo forman quienes sí se desplazan, por las razones que sean, a museos de distinta índole: se trata del público “real”, en cuyo seno, y en razón de sus índices de frecuentación, se pueden distinguir cuando menos dos sub-grupos: el de los visitantes esporádicos y el de los visitantes asiduos.

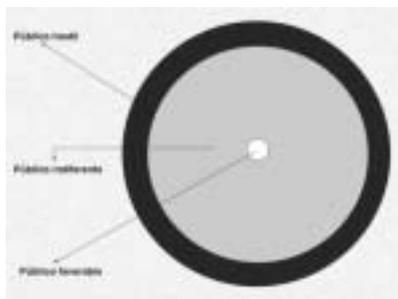
Matizar el alcance de cada uno de los términos aquí utilizados se sale de los objetivos de estas páginas, pero, a la vista del gráfico, es fácil deducir que al primer grupo, al potencial, se adscribe la inmensa mayoría de la población, mientras que una minoría —en la que también caben las matizaciones en función de su lugar de residencia, nivel educativo, poder adquisitivo, etc.—, muy reducida en términos numéricos,



es la que conforma el público real. Y en el seno de este último, los visitantes esporádicos, ocasionales, esos que acuden de ciento en viento —y muchas veces con ocasión de un viaje turístico— a un museo son más abundantes que los asiduos, aquellos que frecuentan de manera habitual o periódica tales equipamientos culturales.

El análisis se complica cuando intentamos profundizar en el movedido mundo de la consideración social de los museos. Si un sujeto es público real o potencial responderá a determinadas razones, aunque la bibliografía al uso se ha ocupado más del real (véanse, entre otros, Hooper-Greenhill, 1998; Pérez Santos, 2000), en tanto que el potencial —y, fundamentalmente, el por qué determinadas personas no acuden a museos— queda en el difuso campo de la indeterminación y la duda.

En todo caso, se podría intentar una aproximación elemental al “sujeto” real o potencial del museo, estableciendo tres categorías diferenciadas que los englobarían a ambos: hostil, indiferente y favorable. A la primera pertenecerían aquellos sujetos a los que produce rechazo la posibilidad de acudir a un museo y que jamás contemplan la posibilidad de hacerlo. A la segunda, la mayoría de la población, la cual es “indiferente”, no tiene nada a favor o en contra de hacerlo y, por tanto, es susceptible de cambiar de actitud y decantarse por el rechazo o la aceptación del museo como posibilidad. Finalmente, en la tercera se englobaría el porcentaje de sujetos favorables, los cuales, no hace falta explicarlo, son aquellos que ven con buenos ojos la existencia de —e, incluso, las inversiones en— museos, por lo que son los que nutren mayoritariamente el espectro de público real.



Sería discutible —y, salvo error, este es un punto aún no dilucidado por los especialistas— aquilatar si los hostiles son más numerosos que los favorables, o viceversa, pero en todo caso, vistos los dos gráficos, cabría pensar que uno de los objetivos prioritarios de los museos debería ser el conseguir cambiar esa percepción social, haciendo que, por una parte, cierto porcentaje de público hostil se convir-

tiera cuando menos en indiferente, y que parte de los indiferentes se convirtieran en favorables; y por otra, que parte del público potencial se convirtiera en real, a la vez que hubiera en el último grupo un trasvase desde los esporádicos a los asiduos.

Llegados a este punto, quedaría un matización. La adscripción de un sujeto a un grupo u otro sólo se puede realizar mediante encuestas. Y no hace falta ser un experto en estadística para saber que, en este asunto, el de los museos, se produce una curiosa distorsión. Si se pregunta a un sujeto cuál es su actitud hacia los museos, será muy difícil que reconozca su hostilidad (si es el caso). Los indiferentes se mostrarán en teoría favorables a los museos (al fin y al cabo ¿a quién molestan?), siempre que los gastos derivados de su existencia no impliquen una merma en otras prestaciones sociales. Y, entre los favorables, se abultará el cómputo de visitas, por lo que cualquier visitante esporádico podrá aparecer como asiduo. No nos engañemos: los dictados de lo “correcto”, de la moda, del estar al día, obligan a maquillar la realidad para adecuarla a los imperativos del gusto y de la distinción (Bourdieu, 1988).

Pero la realidad es como es. Y una sencilla prueba ejemplificará de manera clara la distorsión mencionada. Quien esté leyendo estas líneas podrá englobarse en cualquiera de las categorías de público señaladas, pero estadísticamente habrá más posibilidades de que se sitúe entre los favorables que entre los hostiles. Si lee *Devenires*, se supone que será una persona educada, sensible, inquieta intelectualmente y cuantas lindezas más se nos puedan ocurrir: probablemente visita museos, aunque sea esporádicamente. Supongamos que es así. Proponga, pues, a sus allegados —pareja, hijos, amigos, etc.—, acudir a un museo la próxima vez que no haya un plan decidido para pasar la tarde. Supongamos también que estos aceptan la proposición y la visita se realiza, incluso que dicha visita es satisfactoria y que los “invitados”, no frequentadores de museos, acaban con la sensación de haber empleado el tiempo de manera agradable, educativa y placentera.

La siguiente vez que la misma proposición sea formulada, comenzará el lector de *Devenires* a detectar alguna cara de extrañeza, aunque quizá la visita se realice de todas maneras. Será peor la tercera vez y algunos empezarán a considerar al proponente como raro, aguafiestas o provocador. Si, aún así, persevera en su empeño y lo propone de nuevo, el sujeto se expone a la

marginación, a la ruptura familiar o a la expulsión de su círculo de amistades. ¿Cómo es eso posible si, como habíamos supuesto, la primera experiencia fue satisfactoria? ¿Tal vez porque, en el fondo, resultan terriblemente aburridos, aunque no lo acabemos de confesar?

Tumulto de criaturas congeladas

Paul Valéry, con su proverbial agudeza, decía que no le gustaban los museos; reconocía que los había admirables, pero sostenía que ninguno resultaba delicioso, pues las ideas de clasificación, conservación y utilidad pública, que sin duda eran justas y claras, tenían poca relación con las delicias. Además, afirmaba que en los museos se sentía *en medio de un tumulto de criaturas congeladas que exigen, sin conseguirlo, la inexistencia de todas las demás* (Valéry, 1934: 116).

Esa “congelación” tiene que ver con los procesos de descontextualización a que se someten los objetos depositados en un museo. Existen, sí, algunas piezas —sobre todo de arte contemporáneo— cuya elaboración o manufactura se orienta a que una vez realizadas se ubiquen en un museo— pero por regla general el almacén o la sala de exhibición no constituyen sino artificios espaciales poblados de manera no natural y, según en qué casos, arbitraria.

Al ser extirpados de sus lugares de origen —un iglesia, una casa, una fábrica, un paisaje—, se genera un proceso doble: por un lado esos lugares son despojados de un elemento que le otorgaba personalidad y, en ocasiones, sentido; por otro, los objetos son privados de su contexto original, con lo que pierden gran parte de los nexos —contextuales, referenciales, alegóricos, metafóricos— esenciales para su lógico devenir y entendimiento (Desvallées, 1991: 27).

Ahora bien, este proceso de “congelación” no es homogéneo. Por poner un solo ejemplo, imaginemos un coleccionista que acumula obras de distintas procedencias: esas obras, descontextualizadas en principio, encuentran acomodo en un nuevo contexto, regido por una lógica particular en la que, junto a razones o mecánicas racionales, encontramos otras de tipo intuitivo, pasional. Normalmente, dichas colecciones tienen sentido en el ámbito de lo individual —y, por supuesto, pueden ser vistas bajo el prisma de la “congelación”

por quien no participa de los gustos o de la pasión del coleccionista—, pero en el momento que pasan a ser de dominio público, por ejemplo, cuando se depositan en un museo, el efecto de la congelación se manifiesta sin ambages.

Musealizar significa aplicar al patrimonio unos principios de racionalidad —clasificación, conservación y utilidad pública, como diría Valéry— que casan mal con la pasión. Incluso cuando se incorporen a los acervos piezas o colecciones surgidas del empeño de un espíritu pasional, en las mecánicas museísticas prevalecerán los parámetros racionales, pues son los únicos cuantificables y, por tanto, los únicos susceptibles de aplicación razonada y pretendidamente objetiva: temperatura, humedad relativa, flujos lumínicos, conservación preventiva, etc.

Ahora bien, esto es así, pero habría que matizarlo. Y habría que hacerlo pues esa objetividad, que siempre aparece como una de las aspiraciones de las instituciones que trabajan en la conservación de los bienes patrimoniales, es discutible. En todo caso, podrán ser objetivos los valores con que se trabaja, pero el resultado final quizá no sea tan objetivo como podría esperarse a tenor de la objetividad de cada uno de los factores tomados por individual. Parafraseando al protagonista de aquella inolvidable película titulada *Jonás (que tendrá 25 años en el año 2000)*, la historia es como una morcilla: si en una tripa metemos arroz, sangre, sal, grasa, pimienta y especias, el resultado —gustativo— es diferente al de la acumulación de dichos sabores por individual, pues de su combinación resulta un producto inédito, la morcilla. Lo mismo pasa con la historia, la cual no es meramente la combinación de eventos o acontecimientos tomados por individual, sino un producto que trasciende de la concatenación de fenómenos y hechos que la explican.

Los museos no son el resultado de la combinación, de la adición, de distintas piezas, sino escenarios donde se cuentan historias a base de objetos, piezas y colecciones. Se seleccionan obras, se ordenan, se clasifican, se controlan y se crea una versión —la oficial— de la historia, de la ciencia o del arte, articulando un lenguaje específico y legitimando ciertos objetos pertenecientes a una estirpe privilegiada: la de los testimonios que merecen ser musealizados y que se inscriben en la categoría de verdad u objetividad (Macdonald, 1998: 2-3). Pero al amalgamarlos de una manera y no de otra, al destinar unos a las eternas sombras de los almacenes y otros a las salas de exposición, al exponerlos en una

precisa disposición entre las muchas posibles, al resaltarlas o ningunearlas en virtud de determinados artificios lumínicos, esos objetos se utilizan como componentes de un discurso. De ahí que los museos sean, en última instancia, instituciones de naturaleza discursiva. Y, al ser los discursos constructos elaborados por un(os) sujeto(s), siempre se podrá rastrear en su articulación un principio de subjetividad que desmiente —o cuestiona— su legitimidad como detentadores de la verdad o de la objetividad. La historia que cuentan los museos no es “la historia”, sino unas de las historias posibles.

Con todo, el museo siempre aspirará a ser objetivo. Para ello recurrirá a técnicos especializados que basan su quehacer en el conocimiento científico. Unos técnicos —curadores, conservadores, museólogos o como quiera que los denominemos— que quizá sientan pasión por los objetos con los que trabajan, pero que procurarán trabajar de manera desapasionada para que sus propias pulsiones no interfieran en sus modos de actuación.

El tema del apasionamiento puede suscitar un interrogante de calado, pues en principio parece más idónea una actitud apasionada que una fría a la hora de plantear estrategias de salvaguarda patrimonial. Pongamos algún ejemplo. Los coleccionistas, y particularmente los coleccionistas pasionales, son, por lo general, quienes más y mejores cuidados ponen al servicio de su colección: todos sabemos que cuidamos mejor aquellos bienes por los que sentimos aprecio o pasión, mientras que los que nos resultan indiferentes o ajenos pueden quedar más desatendidos.

También parece conveniente eso que se llama “vocación” —que algo tiene de pasional— cuando se enumeran los rasgos profesionales idóneos de un técnico de patrimonio o de un conservador de museos. En otra escala, son los habitantes de un lugar donde haya bienes patrimoniales —es decir, los lugares que se han involucrado de una manera vivencial con objetos o inmuebles patrimoniales— quienes de manera casi intuitiva mejor valoran su alcance y trascendencia —psicológica o social—, al margen del dictamen de los especialistas: es más, cabría preguntarse, en caso de disparidad de valoraciones, sobre cuál es el juicio más válido, si el de ese especialista, que analiza racionalmente, o el del lego que lo defiende desde su experiencia personal; o, en el caso de que concediéramos que la última palabra la tiene el especialista, dado que está investido de legitimidad para realizar valoraciones que inciden en lo

social —y en el gasto socializado que entraña la conservación, pongamos, de un bien patrimonial—, si no habría que articular mecanismos que ayudaran a la conservación de ese bien solamente por su valor emotivo, aunque su existencia o desaparición afectase tan sólo a un reducido número de personas.

Ahora bien, podríamos enfocar el problema desde otra perspectiva. Utilicemos ahora un símil tomado de la medicina. ¿En qué médico deberíamos confiar más, en quien analiza desapasionadamente los síntomas de la enfermedad o en quien se involucra emocionalmente con los estados anímicos del enfermo? ¿En aquel que actúa con frialdad ante la herida abierta o en quien sufre mareos al ver una hemorragia? Si extrapoláramos estas preguntas al campo del patrimonio, sería cuestionable la afirmación de que los sujetos con implicaciones emocionales en el mismo pueden ocuparse con mayores garantías de su gestión y puesta en valor.

Es más, en muchos casos la cercanía puede implicar despreocupación, máxime cuando no se perciben esos bienes como prioritarios en las preocupaciones cotidianas. Por otro lado, cualquiera que haya estado involucrado en actividades de preservación patrimonial conoce la dificultad de mantener un esfuerzo permanente de participación, por lo que las tendencias a la delegación o al desistimiento no se harán esperar (Desvallées, 1985).

El hecho de que las labores de preservación de los bienes patrimoniales sean encomendadas a técnicos especialistas responde a una lógica difícil de cuestionar. Al fin y al cabo, no cualquiera, por mucha pasión que sienta por una pieza o un testimonio material o inmaterial de la historia, está capacitado para dedicarse a la tarea de conservación y comunicación del patrimonio con garantías de eficacia y operatividad. Como bien decía Raymond Singleton (1969), *la dirección de un museo y el cuidado apropiado de las colecciones requieren aptitudes que no se poseen de manera innata y para las que no basta con el buen juicio*. Pero también se pueden perder posibilidades en el camino. Veamos por qué.

Actores de las mecánicas patrimoniales

La mayoría de los objetos que pueblan el mundo —aunque tengan trascendencia patrimonial— son objetos ajenos, distantes, para la generalidad de la

población. En algunos, y sin ser un especialista, se podrán detectar determinados valores —morfológicos, estéticos, económicos, testimoniales, etc.—, pero una mínima parte de la población se involucrará con ellos de manera emocional. Sin embargo, habrá otros sobre los que, por diversas razones, algunos sujetos serán capaz de proyectar un revestimiento emocional que alterará sus procesos de percepción e identificación, convirtiéndose esos objetos en mecanismos de significado aunque sean objetos impersonales (Csikszentmihalyi y Rochberg-Halton, 1981). Podrán encontrar en ellos, pues, una trascendencia que va más allá de su propia materialidad, un sentido que traspasa la lógica apegada a los hechos sopesables y cuantificables.

Al descontextualizar un objeto patrimonial, ubicándolo, por ejemplo, en un museo, se le despoja también de gran parte de ese revestimiento emocional. Pensemos, por ejemplo, en una imagen de una iglesia: si en su momento la verdadera importancia de la misma fue su capacidad de despertar unos sentimientos religiosos, al exhibirla en un museo esa capacidad queda muy menguada, además de que, estadísticamente, desaparecerá de hecho para un buen porcentaje de sus antiguos devotos, los cuales no serán usuarios o visitantes habituales de museos.

Asimismo, se dará una sensación de distancia, de alejamiento, entre los objetos patrimoniales y el(los) sujeto(s) que lo percibe(n), pues se introduce una variable de artificialidad en su nueva ubicación. Por otro lado, al ser seleccionados, conservados y, eventualmente, exhibidos, comunicados y difundidos —es decir, “escenografiados” de manera muy diferente a como funcionaban en el lugar para el que estaban destinados— por especialistas que no tienen por qué ser propensos a investir de significado emocional a esos objetos, se dará algo así como una asepsia, una merma de esas posibilidades emocionales, al primar los vectores racionales y cuantificables —humedad, temperatura, luz, sistemas expositivos, etc.— sobre aquellos otros de carácter más emotivo, subjetivo y relacional (Schouten, 1998).

Los especialistas, aun capacitados para ejercer sus funciones de acuerdo a su preparación científica, apenas si prestan atención a razones de naturaleza emocional en el desempeño de sus funciones. Serán capaces de constatar en el patrimonio unos valores objetivos —morfología, composición de los materiales, estado de conservación, posibilidades de uso, etc.— y actuar en conse-

cuencia. Pero difícilmente valorarán otros de naturaleza más subjetiva —sugestión, cercanía, identificación, fetichismo, por citar algunos—.

Todo este proceso tiene que ver con una desigualdad, un desequilibrio, entre los agentes que participan en el acontecimiento patrimonial. Carol Duncan (Duncan 1995: 8-9) decía que controlar el museo —y, por extensión, el patrimonio— significa controlar la representación de una comunidad y sus más altos valores y verdades, por lo que lo que vemos o no vemos en ellos —y en qué términos y según qué autoridad lo vemos o no lo vemos— tiene una relación directa con cuestiones relativas a quién constituye la comunidad y quién define su identidad.

Tradicionalmente ese control ha sido asimétrico. Siempre ha habido unos agentes activos en la gestión de los museos (los políticos, los asesores, los programadores, los directores y los técnicos, cuyos intereses no necesariamente han de ser concordantes con los de los demás actores del acontecimiento), mientras que a la gran mayoría —al visitante, al público, al ciudadano— se le ha orillado a desempeñar un papel pasivo, de mero contemplador o degustador de los tesoros conservados.

Aunque la propiedad del museo sea nominalmente pública, decidir sus estrategias —y cómo llevarlas a la práctica— sólo compete a una suerte de casta de elegidos, a aquellos que han sido investidos con el poder de hacerlo; al resto sólo le queda percibir —casi siempre de manera puramente visual, es decir, mirar o, mejor, admirar— lo que se exhibe en sus salas abiertas al público. El visitante se convierte —lo convierten— en un espectador que de ninguna manera podrá alterar los discursos que, revestidos de una aureola de legitimidad, se articulan teóricamente a su servicio. Y esa mecánica —que puede responder a argumentaciones del todo lógicas— provoca lejanía en el visitante, pues perpetúa la distinción entre unos agentes y otros, cuando, recordando a Maurizio Maggi, nadie, ni el conservador ni el público a quien va destinado lo conservado, se sitúa al margen, no hay agentes activos y pasivos: todos son activos (pues el discurso sobre la memoria es un discurso sobre el nosotros), aunque generalmente a unos se les despoja de la posibilidad de actuar y se practique una conservación retórica de la memoria (Maggi 2005: 4).

Es más, todo el proceso se tiñe de un paternalismo solapado, en virtud del cual unos deciden sobre qué es el patrimonio, sobre qué objetos merecen ser

conservados —y, consecuentemente, en muchos casos descontextualizados para asegurar las labores de preservación—, sobre cuáles deben ser exhibidos y cuáles almacenados y, finalmente, sobre cuáles son las técnicas idóneas para socializarlos —al menos visualmente— y comunicarlos a ese dispar espectro de la población susceptible de acudir a un museo o un lugar patrimonial. Como el magma de visitantes se compone mayoritariamente de personas no expertas en los objetos expuestos o en los temas abordados, se le tratará como a un paria, eso sí, indulgentemente, otorgándole la posibilidad de acercarse, mediante píldoras informativas, al inalcanzable mundo del conocimiento superior.

Por su parte, el visitante entrará en el juego con todas sus consecuencias. Acudirá al museo, lo que denota elevación de miras y sensibilidad —distinción, que diría Bourdieu. Entenderá más o menos lo que se le cuenta, pero procurará que sus lagunas informativas —o su ignorancia— no resulten demasiado evidentes. Saldrá más o menos satisfecho de la experiencia, pero nunca confesará abiertamente que se ha aburrido o que no ha entendido. Y, en todo caso, observará con cierta distancia atemperadora aquellas partes del discurso que no casan con sus convicciones, pues sabe —y lo acepta— que en ningún caso podrá alterar la propuesta que se le ofrece al no estar investido de potestad para hacerlo. Finalmente, mariposeará y comprará en la tienda —poblada de objetos de “diseño”, lo que también es de buen tono— y, con un poco de suerte, se llevará a casa un catálogo o un póster de la exposición, lo que certificará su pertenencia —en mayor o menor grado— al exquisito universo de las élites que practican el consumo cultural.

Desde hace tiempo el visitante presta más atención a lo colateral —tiendas, bares, restaurantes, reproducciones, librería— que a lo que en principio debería ser el epicentro del museo —las obras, las exposiciones, las actividades— (Perniola, 1989: 151). Cabría, por tanto, preguntarse a qué responde este comportamiento, por qué el visitante se siente más cómodo en unos lugares que en otros, y por qué la tozuda realidad viene a desmentir las bienintencionadas proclamas sobre la misión del museo como herramienta educativa al servicio de la ciudadanía. Porque, en principio, los poderes públicos no construyen museos para invitar al consumo a sus ciudadanos... ¿o sí?

Probablemente no. Pero aunque las intenciones primeras sean altruistas, los resultados van por otro camino, por lo que el interrogante sigue sin ser

respondido. Y para hacerlo nos tenemos que remitir a dos consideraciones: una de carácter contextual y otra relativa a las mecánicas contrapuestas que se ponen en marcha en tan venerables —y últimamente tan de moda— instituciones.

De modelos e imitaciones

Desde hace tiempo todo es museable. Se acabó aquella concepción decimonónica del museo como testimonio de las más altas gestas, como depósito de los más excelsos —o curiosos, o valiosos, o egregios, o admirables, o meritorios— objetos que contaban las glorias de la nación. Se acabó porque, como el mundo parecía ir por un camino —de vértigo, de velocidad, de transformación imparable— y el museo por otro —pausado en sus ritmos, lento en sus cambios—, al final se impuso un *aggiornamento*, un reacomodo, un intentar no perder el tren de la historia y de la vida.

A mediados del siglo pasado el dadaísmo cuestiona los límites entre el arte y la vida. El pop reivindica lo banal, los media, los objetos de consumo, otorgándoles un lugar propio en el hasta entonces cerrado mundo de la creación artística (*¡Todos somos artistas!*, proclamará Andy Warhol). Se produce un acercamiento entre cultura de alto nivel y pura recreación, se cuestiona la validez de conceptos como arte, cultura, estética. La industria del ocio despegua con fuerza y encuentra una vía idónea de difusión en la música pop y rock, y a ese despegue contribuyen también los artistas plásticos, que no dudan en diseñar carteles o carátulas de discos para los grupos más famosos (Richard Hamilton lo haría para The Beatles, y Andy Warhol para Velvet Underground).

Y como corolario a todo ello, se impone un nuevo concepto: el marketing. Los hábitos de conducta son estudiados por psicólogos y sociólogos (en Estados Unidos se impone el conductismo), los filósofos bucean en lo cotidiano, los científicos analizan lo trivial y emerge una nueva mitomanía que, valiéndose de la publicidad, ensalza la Coca-Cola, los cómics, las divas del celuloide, el coche: todos ellos, temas de los que se ocupará el arte. Con una consecuencia secundaria: los museos, templos reservados hasta entonces al arte sancionado y consagrado por la Historia, deben amoldarse a los tiempos que corren y se abren a lo efímero y a lo trivial, rompiendo la tradicional barrera entre lo

banal cotidiano y lo sublime artístico, y posibilitando un acceso a los mismos a capas de la población que hasta entonces los veían como territorio enemigo.

Este ensanchamiento de lo museable en la actividad artística tiene su corolario —o su paralelismo— en otros campos del trabajo patrimonial. Si hasta entonces la mayoría de los museos era el resultado de una multiplicación —a escala— de los grandes museos nacionales, con sus tres grandes vertientes, la histórica, la artística y la científica, en adelante las variaciones tipológicas —basadas en los contenidos, en la naturaleza de las colecciones— no hizo sino aumentar exponencialmente. Desde el objeto más simple, más humilde, más cotidiano, hasta el más complejo, más exquisito, más excepcional, todos pasaron a ser susceptibles de figurar en un museo y de ilustrar lo que han sido y son los grupos humanos o las peculiaridades geográfico-históricas de cualquier coordenada. Parece que todos tenemos nuestra originalidad, nuestro porcentaje de rasgos, historias, sucedidos y peculiaridades susceptibles de ser exhibidas para general conocimiento y disfrute de lugareños y foráneos.

Claro que esta multiplicación tenía sus costes. La provisión financiera y la obtención de recursos con los que asegurar la buena marcha de esos museos que se multiplicaban como champiñones en primavera se convirtieron en un auténtico desafío. A la larga, las tesis neoliberales, de acento tecnocrático y marchamo economicista, impondrían su ley. El museo no podía seguir siendo un depósito de cosas inservibles o curiosas y, además ser onerosos y difícil de mantener: aparte de abrirse a nuevos contenidos, debería equipararse a otras empresas y funcionar como ellas, manejando conceptos como estadística, ratios, beneficios, clientes, fidelización, etc.

Y como esta equiparación resultaba muy problemática, porque estadísticamente la gente continuaba siendo reacia a acudir a los museos, se recurrió a la espectacularidad como una de las posibles tablas de salvación en un momento cuando menos incierto. La espectacularidad era una invitación que ya había demostrado sus virtudes como reclamo y atracción en otras iniciativas, por lo que se podía pensar que también funcionaría a la hora de dinamizar la oferta museística, de cautivar la atención del público real y de seducir a quienes todavía permanecían al margen de sus encantos y posibilidades, al público potencial.

El imitar modelos siempre es problemático. Se corre el riesgo de jugar a la gallina ciega: se intuye el espacio y las personas y objetos que pueblan dicho

espacio, pero se hace de oídas, de manera dubitativa, toda vez que los ojos tapados merman las posibilidades perceptivas. Se imitan, pero no se inventan nuevos modelos. Y los peligros se multiplican, entre ellos, el de *competir no contra otros museos, sino contra la industria del espectáculo. Una lucha en la que los museos no pueden ganar. El entretenimiento tiene que ver con la diversión, con distraer al sujeto y hacerlo pensar en otra cosa. Los museos deben relacionarse con la educación y con la experiencia. Su supervivencia dependerá de su capacidad de diferenciarse, distinguiéndose del espectáculo. De que puedan dejar bien claro que son parte del mundo de la cultura y que las obras de arte son objetos poderosos, que preservan sentimientos e ideas que son únicos y que no pueden ser experimentados en otros ámbitos* (Lowry, 2004).

Desde luego, hay algo de las mecánicas internas que diferenciarían a los museos de otras propuestas: las piezas, las colecciones —el auténtico eje vertebrador de su existencia. Como esas piezas necesitan de unos cuidados especiales, de unas rigurosas estrategias de conservación preventiva, y como dichos cuidados y estrategias sólo se pueden articular desde el análisis racional, en los museos se sigue funcionando con parámetros puramente racionales. Todo lo contrario a lo que sucede en aquellas iniciativas en las que se inspiran los nuevos heraldos de la espectacularidad.

Un ejemplo bastará para ilustrarlo. En los parques temáticos el objetivo último es liberar —de una manera controlada, para evitar riesgos— nuestras emociones para intensificar la experiencia, a poder ser secretando adrenalina y jugando con las suficientes dosis de ansiedad y relajamiento para acabar deliciosamente cansado, parafraseando a Ernest Hemingway.

En los museos, por muy espectaculares que sean, las cosas se desarrollan de manera muy diferente. Es cierto que el visitante sale con frecuencia cansado, pero resulta más discutible el que ese cansancio sea delicioso. Las emociones puestas en juego son, a fin de cuentas, casi exclusivamente visuales: prácticamente todo lo demás está prohibido (gritar, correr) o mal visto (sudar, salirse del itinerario, cuando lo hay). La adrenalina brilla por su ausencia: es más, podríamos considerar a los museos como el auténtico antídoto de su secreción. Aunque tampoco es que se salga de los mismos con el cuerpo relajado y el espíritu en estado de beatitud zen. Se sale cansado y, muchas veces, anonadado: por los ritmos no habituales de desplazamiento —lo cual cansa físicamen-

te— y por la atención racional que se nos exige para entender los discursos que se nos proponen —lo cual fatiga psicológicamente.

¿Qué mecanismo de equilibrio le queda al sufrido visitante? Acudir al bar, visitar la tienda —y en menor medida la librería— para dar rienda suelta al cúmulo de emociones aletargadas durante la visita, para satisfacer sus pulsiones más viscerales —comer, beber, consumir, comprar—, para encontrarse cómodo y desenvolverse, al hacerlo, con una competencia de la que no se sentía poseedor en la sala de exposiciones.

La dicotomía entre lo racional —que prima en las salas de exposición— y lo emotivo —que encuentra su natural acomodo en los espacios colaterales— implica una merma de las posibilidades de identificación del sujeto, del visitante, con el panorama patrimonial que ante él se despliega. Un despliegue que necesariamente le tiene que resultar ajeno o, cuando menos, distante: decidido por otros, conservado por otros, escenografiado por otros, explicado por otros, puede que encuentre concomitancias con sus gustos, aficiones o intereses, pero nunca lo podrá considerar totalmente propio, al no tener la potestad de incidir en su conformación y tratamiento. Él, el visitante, el usuario, a cuyo teórico servicio se habilitan los museos y sus correspondientes objetos, no es más que un factor secundario de la trama.

Patrimonio de todos, patrimonio de nadie

El patrimonio, su conservación y su puesta en valor —o su socialización, si se prefiere—, sólo tienen sentido si la estrategia y los medios puestos en el empeño resultan operativos. Operatividad entendida, como mínimo, en una doble y simultánea acepción: la derivada del rescate de unas piezas en peligro de deterioro o en trance de desaparición —lo que nos privaría de unos testimonios irrecuperables y que en ningún caso pueden ser sustituidas por copias, reproducciones o piezas más o menos semejantes— y, en segundo término, operatividad entendida como incidencia en (y beneficio para) la sociedad.

Es decir, conservar por conservar tiene un sentido limitado. ¿De qué sirven las obras que, como se señalaba páginas atrás, duermen el eterno sueño de la oscuridad de un sótano o almacén de museo? Se dirá que, aunque las obras

permanezcan arrinconadas, es preciso conservarlas para que los especialistas —o los interesados— puedan estudiarlas y aumente el conocimiento sobre nuestro pasado y nuestro presente. Y así es, qué duda cabe. Pero conservar tendría más sentido si lo conservado se pusiera, de manera más amplia, al servicio de la sociedad, y si esta pudiera percatarse con una cierta inmediatez de los beneficios que reporta la conservación.

Evidentemente, y tal como se plantean mayoritariamente las estrategias de preservación patrimonial, esto no sucede o sucede de manera muy limitada. Al existir unos agentes activos y otros pasivos en relación al patrimonio, se genera cierta laxitud, en virtud de la cual parece que quienes deben ocuparse de dichas tareas siempre son los otros —esos otros que deciden qué es patrimonio, qué es patrimonio conservable, cómo se conserva y cómo se socializa, o se comunica, ese patrimonio. Si a ello añadimos la dificultad para investir de un valor emocional a lo conservado y la primacía de vectores racionales sobre otros de carácter más subjetivo y relacional, deberemos concluir que el modelo generalizado es limitadamente operativo. Aunque en algunos casos —en pocos, en la inmensa minoría— podamos hablar de éxito de público o de generación de beneficios.

Hugues de Varine (2005: 12-13) decía que uno de los requisitos básicos para que esa recuperación patrimonial fuera operativa era la participación social. Entendida con todas sus consecuencias. Una participación que permitiera al ciudadano investir ese patrimonio de un significado de identificación personal, territorial, subsidiariedad y desarrollo. Identificación personal, pues los objetos patrimoniales resultan imprescindibles para explicar el yo individual o el nosotros colectivo que se desarrolla a lo largo del tiempo. Territorial, pues esos objetos y esos sujetos no se pueden entender al margen de su contexto, de sus coordenadas espaciales, del paisaje cultural en el que surgen e interactúan. Subsidiariedad, porque a todos, a cada uno en la medida de sus posibilidades y deseos, compete la conservación y puesta en valor de los testimonios materiales e inmateriales del pasado y del presente. Y desarrollo, pues difícilmente se pueden esperar compromisos por parte de los colectivos sociales si a cambio no alcanzan un mayor bienestar y una mejor calidad de vida, o si no se tiene ninguna capacidad de decisión a la hora de identificar necesidades y proponer actuaciones.

El patrimonio, ese nebuloso y a veces manipulado concepto, no se puede entender como ornamento o como mera excusa —o legitimación— de otras estrategias, sean estas políticas, económicas, especulativas, de proyección de imagen o de poder. Sólo es operativo si se halla engarzado en un sistema global (cultural, ético, ideológico) que le da sentido, y no cuando se pone exclusivamente al servicio del contacto instantáneo, superficial, de un supuesto turista/consumidor y de la consecuente rentabilidad económica.

Y ello no quiere decir que su importancia económica deba ser marginada, pues constituye —o puede constituir— un excelente recurso para la generación de puestos de trabajo, riqueza, bienestar y desarrollo. Pero se deberá evitar la tentación del desarrollismo a ultranza —buscando, por ejemplo, flujos masivos e indiscriminados de turistas—, se deberá apostar por modelos con voluntad de futuro y, para ello, se deberá dotar a los colectivos sociales de plena capacidad de decisión en las estrategias de recuperación patrimonial y desarrollo socio-cultural.

Dicho así, puede parecer utópico, incluso demagógico. Al fin y al cabo, es lógico suponer que si todo se dejara en manos de la “gente” y no se actuara a instancias de los especialistas o de quienes tienen encomendadas las tareas de preservación patrimonial, el deterioro del patrimonio sería más acelerado, y más peligroso, de lo conveniente. Máxime en sociedades desestructuradas o en las que los sentimientos de pertenencia se fragmentan como consecuencia de opciones políticas, ideológicas, de clase o de origen.

De ahí que no se trate de hacer tabla rasa de lo existente y, de un plumazo, instaurar, por ejemplo, la autogestión y la toma asamblearia de decisiones. Si lo hiciéramos, correríamos un riesgo evidente: al final sería otra vez una minoría —aquella que se involucrara de manera continuada en la discusión sobre el rescate patrimonial— la que decidiría qué es patrimonio, qué conservar, etc., con lo que volveríamos al esquema de agentes activos y pasivos, de alejamiento y no identificación.

Pero sí se trata de transformar unas mecánicas que nos han conducido a un panorama como el actual. Y transformarlas en base a algo de lo que se habla pero que no se practica tanto como se proclama: la interlocución. Interlocución entre quienes tienen la potestad (jurídica, administrativa, política) de intervención sobre los bienes patrimoniales y quienes, en principio, aparecen como los destinatarios finales de dichas intervenciones.

Interlocución significa evitar el dirigismo estableciendo falsas categorías de agentes activos y pasivos. Significa conocer el patrimonio y conocer la vinculación de los colectivos humanos con ese patrimonio, sus necesidades al respecto, sus deseos y esperanzas. Significa huir de la sacralización acrítica del pasado y apostar por un presente en el que el patrimonio constituye —o debe constituir— uno de los elementos claves para entender la historia, el ayer y el hoy de un lugar o territorio. Significa sensibilizar a la población acerca de los recursos patrimoniales que posee y de las posibilidades que encierran. Significa formar especialistas, pero también formar y dotar de herramientas y recursos a los colectivos sociales para definir el territorio de actuación, inventariar su patrimonio y establecer medidas básicas de conservación del mismo. Significa, en resumen, dotar a los colectivos sociales de los mecanismos necesarios para controlar el presente y proyectar el futuro, otorgando protagonismo y capacidad de acción a todos los actores de las estrategias de desarrollo socio-cultural.

Sólo de esa manera se podrá romper la dicotomía entre lo racional y lo emotivo, entre agentes activos y pasivos. Al ser todos agentes activos, cada uno en su campo de actuación será capaz de investir a ese patrimonio —que no sólo pertenece a todos sino que también es gestionado entre todos— de unos valores de identificación que superen falsas dicotomías, persistentes alejamientos y permanentes mecanismos de delegación de unos asuntos que todos competen y atañen por igual. El patrimonio y los museos no son —o no deben ser— acumulaciones de criaturas congeladas, dispuestas en un territorio arbitrario y, a veces, hostil, sino plasmaciones de la memoria, de la historia. No de la memoria o de la historia de un sujeto —individual o colectivo— u otro, sino de la memoria, de la historia del nosotros, de todos.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre: (1988) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly and Eugene ROCHBERG-HALTON, *The Meaning of Things*, London: Cambridge University Press. 1981

- DESVALLÉES, André: "L'écomusée: degré zéro ou musée hors les murs ?", *Terrain. Revue d'Ethnologie de l'Europe*, nº 5, octubre de 1985. (<http://terrain.revues.org/document2889.html>), (1985).
- DESVALLÉES, André: "À propos de scénographie et de muséographie", en M. SIMONOT (dir.): *Le futur antérieur des musées*, Paris: Éditions du Renard, pp. 25-30, (1991).
- DUNCAN, Carol: *Civilizing Rituals: Inside Public Art Museums*, London and New York: Routledge, (1995).
- HOOPEER-GREENHILL, Eilean: *Los museos y sus visitantes*, Gijón: Trea, (1998).
- LOWRY, Glenn D.: "Los museos sólo sobrevivirán si pueden diferenciarse del espectáculo", *El País*, 14 de febrero de 2004, p. 33, (2004) .
- MACDONALD, Sharon, *The Politics of Display*, London and New York: Routledge, (ed. 1998).
- MAGGI, Maurizio: *El perfil cultural de la sostenibilidad: el papel de la nueva museología*. Ponencia presentada al XI Taller Internacional de Nueva Museología, Molinos, Teruel, (2005).
- PÉREZ SANTOS, Eloisa: (2000) *Estudios de visitantes en museos: metodologías y aplicaciones*, Gijón: Trea.
- PERNIOLA, Mario: "Museos y colecciones", *Revista de Occidente*, nº 100, pp. 142-152, (1989).
- SCHOUTEN, Frans: "Profesionales y público: un acercamiento necesario", *Museum*, nº 200, p. 27-30, (1998) .
- SINGLETON, Raymond: "The Purpose of Museums and Museum Training", *Museums Journal*, 69 (3), (1969).
- VALÉRY, Paul: "Le problème des musées", en *Pièces sur l'art*, Paris: Gallimard, pp. 115-123, (1934).
- VARINE, Hugues de: *Les racines du futur. Le patrimoine au service du développement local*, Lusigny-sur-Ouche: Asdic Editions, (2005).

Fecha de recepción del artículo: 7 de junio de 2010

Fecha de remisión a dictamen: 9 de junio de 2010

Fecha de recepción del dictamen: 25 de junio de 2010

Reseñas

Víctor Manuel Pineda, *Horror Vacui: voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza*, Plaza y Valdéz- UMSNH, 2009, pp. 232. Presentación en el Aula Mater, Colegio de San Nicolás. Diciembre 10 de 2009.

ROBERTO BRICEÑO FIGUERAS

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El Dr. Víctor Manuel Pineda ha dedicado muchos años al estudio de la obra de Spinoza, producto de esa dedicación hoy contamos con un nuevo libro acerca del filósofo holandés. Un libro que como anota el prologuista exigirá esfuerzo y dedicación por parte del lector, por ello su atractivo es mayor, para cualquier aficionado o estudioso de filosofía.

En esta obra, la tarea que hemos de emprender los lectores debe centrarse en la interpretación del pensamiento de Spinoza, que el autor nos ofrece sin seguir los trayectos más conocidos en las revisiones de la filosofía spinozista, y que se mencionan en este comentario.

Recordemos que hijo de judíos españoles emigrados en los Países Bajos, Baruch de Spinoza estudió hebreo y la doctrina del Talmud, realizó estudios de Teología y Comercio y muy probable es que debido a la fuerte influencia que tuvieron en él Descartes y Hobbes se alejó del judaísmo ortodoxo, lo que junto a su crítica racionalista de la Biblia provocó que fuese excomulgado por los rabinos en 1656.

Afortunadamente para la filosofía esto obligo a Spinoza a retirarse a las afueras de Amsterdam. Por este período escribió un *Breve tratado acerca de Dios, el hombre y su felicidad*, probablemente también el *De la reforma del entendimiento* y un polémico *Tratado teológico-político*, publicados más tarde. Aunque iniciada catorce años antes, dos años después de su renuncia a una cátedra en Heildeberg para mantener su independencia intelectual (1673), terminó su obra más importante, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, que será publicada hasta su muerte, en la Haya en 1677; en la misma época emprendió la redacción del *Tratado político*, que quedó inconcluso.

El libro que hoy presentamos está dedicado a la revisión y análisis de algunos de los más importantes aspectos de la obra de éste importantísimo filósofo

de Amsterdam y, como el mismo autor nos comenta, el interés del libro se limita básicamente “a dos temas de la filosofía de Spinoza: las ideas éticas y la doctrina del panteísmo” (p. 23); además agrega, a propósito de éste último tema al que menciona como la más “conocida rúbrica spinoziana” que el estudio que se ofrece en éste texto que hoy nos ocupa, no pretende que ésta doctrina sea agotada en todo su significado sino que se la busca asociar a un

“conjunto de problemas que delimitan dos zonas de la realidad concebida por esta filosofía: la eternidad y la duración, la existencia necesaria y la existencia precaria, lo que es en sí y lo que es en otro. El panteísmo es el hilo conductor de la perspectiva con la que se abordan estos temas”. (p. 23).

Abordar de la manera en que Víctor lo hace una filosofía como la abierta por Spinoza es una tarea ardua y que obliga a una gran responsabilidad intelectual que queda plenamente demostrada en éste profundo ensayo.

Comúnmente podemos aceptar la descripción de que la filosofía de Spinoza parte de la identificación de Dios con la naturaleza (*Deus sive natura*), y de que se trata del mayor exponente moderno del panteísmo que llevó al extremo los principios del racionalismo, y dedujo toda su filosofía de la definición de sustancia como “aquello que es en sí mismo y se concibe por sí mismo”, por lo que sólo podía existir una sustancia, la divina. Pero el detalle con que el autor analiza a Spinoza nos muestra lo imprudente de las generalizaciones, simplemente en las primeras páginas nos ha dicho que “todas las cosas están en Dios con la misma determinación por la cual Dios está en todas las cosas” (p. 24). Y hablando de la tarea de Spinoza en la revisión de la relación entre lo infinito y lo finito concebida como una “relación centrada en las determinaciones virtuosas de los seres finitos, entre los cuales, por cierto no está el pasivo sentimiento de ser criatura”. Víctor da cuenta de la tarea que ha emprendido hace ya tiempo dando como resultado —muestra impecable de talento y rigor filosófico— este libro:

“Desde esta acotación nos proponemos hacer la reconstrucción del significado de la filosofía de Spinoza y evaluar su perfil intelectual, tanto en su contenido positivo como en sus tareas críticas: la construcción de la idea de Dios está asociada a una doctrina de la causalidad y a una crítica de una tradición teológica en la que se concibe a Dios como una voluntad absoluta y como un intelecto creador. Al mismo tiempo que este ensayo se ocupa de explicar las razones que tiene Spinoza para

desterrarlo del campo del absoluto, pretende explicar el significado que tiene la voluntad después de su emplazamiento en una realidad distinta a la de los infinitos atributos de Dios". (p. 24).

En Spinoza podemos encontrar una explicación acerca de que la mente humana conoce sólo dos "atributos" o formas de aparecer de Dios, el pensamiento y la extensión, aunque sus atributos deben ser infinitos.

"Spinoza niega que los atributos sean meras cualidades morales de Dios, pero también sostiene que las cosas a las que soporta toda su potencia de pensar tiene realidad plena". (p. 64).

Los individuos son a su vez modos, determinaciones concretas, de los atributos. "Los modos, esto es, lo que es en otro, no sólo son partes: fundamentalmente son afecciones de la Sustancia que los vuelve inteligibles y posibles." (p. 59).

El autor del libro precisa:

"Si Dios está en todas las cosas y todas las cosas están en Dios, es necesario conceder el vínculo que estas mantienen con el primero explicita una tesis clásica: el todo está en la parte y la parte está en el todo. Tal vínculo es el atributo".

Este monismo radical resuelve el problema cartesiano de la relación entre pensamiento y extensión, pues son sólo formas de presentarse la sustancia divina, así como el conflicto entre libertad y necesidad que se identifican desde el punto de vista de Dios pues es libre como *natura naturans* (en cuanto causa) y determinado en cuanto *natura naturata* (en cuanto efecto).

"Lo mismo en el plano de la naturaleza naturante que en el de la naturaleza naturada, es preciso que todo se mantenga "claro y distinto"; el principio de inteligibilidad es verdaderamente universal sólo en la medida en que extienda sus alcances a la inteligibilidad de las cosas producidas por Dios. Se dice que con una idea clara de Dios ya se garantiza de antemano que todo lo demás sea inteligible, pero también se debe afirmar que todo lo que se deriva de Él debe tener un carácter claro y distinto aprehendiéndolos por su fuente interna. Por ello la ciencia intuitiva spinozista vuelve a los atributos como fuente de inteligibilidad de las cosas por su causa interna es, pues, la trama esencial de la ciencia divina". (pp. 77-78).

Desde el punto de vista del hombre la libertad es una ilusión. (Ver nota 17 pág. 66).

Spinoza destacó tres géneros de conocimiento humano; en el primero, el hombre es esclavo de las pasiones y sólo percibe los efectos o signos e ignora las causas; en el segundo, la razón elabora ideas generales o nociones comunes que permiten a la conciencia acercarse al conocimiento de las causas, y aprende a controlar las pasiones; en el tercer género, el hombre accede a una intuición totalmente desinteresada, pues conoce desde el punto de vista de Dios (sub especie *aeternitates*), ajeno a sí mismo como individuo y por tanto sin que le perturben las pasiones individuales. En esta contemplación se identifican lo singular y lo eterno, y se percibe la presencia de todo en todo, intuición en la que se cifra la única felicidad posible. Frente a esta simplista conclusión, una problematización surge si pensamos en lo que Spinoza dice en torno al deseo, que en interpretación del Dr. Pineda por su conversión

“a la actividad es el paso que se tiene que dar para la conquista de una perfección no perturbada por las fluctuaciones de la duración. La constitución de sí, sólo se alcanza en la medida en que el deseo se origine y se explique por nuestra sola naturaleza. La apropiación de un deseo es un acto de constitución de una individualidad” y más adelante “Si un deseo consiste en la apetencia de la perfección, la negatividad, condición a la que se sujeta todo ser triste, constituirá en un deseo vulnerable a todo lo exterior. Los hombres, en cuanto están en sí, no desean sino afirmar la vida; el suicida, el que está ausentado de su propia potencia, esencia o naturaleza se conduce hacia un estado en el que no es él quien actúa sino la multitud de causas exteriores que lo abaten en todas direcciones”. (p. 205).

En el terreno político, Spinoza rechazó el concepto de moral, por considerar que implicaba una desvalorización de lo real en nombre de un ideal trascendente. Todos los seres se guían por el principio de auto conservación, sobre el cual se edifica el Estado como limitación consensual de los derechos individuales. Sin embargo, lo que el individuo busca en el Estado es la conservación propia, por lo que puede revolverse contra él en caso de que no cumpla esta función (“Dios crea individuos, no naciones”).

En la medida en que la ley limita el poder de cada uno mediante un sistema de recompensas y castigos, la política descansa necesariamente en pasiones tristes (temor, seguridad). La principal preocupación política de Spinoza fue: ¿por qué los hombres combaten por su esclavitud como si se tratara de su libertad? Aunque la democracia es el mejor de los regímenes políticos, pues

liberta y favorece el acceso al estado de razón, sólo se llega al tercer género de conocimiento por la vía individual y privada. Ahora bien, nos dice el autor

“los tres diversos géneros de conocimiento —a los que me he referido antes— que describe Spinoza no constituyen una serie de facultades correlativas a ellos; no se admitiría aquí el argumento según el cual la eternidad es posible sólo si el alma es simple; el yo, tomémosle como sinónimo del alma, es un complejo de fuerzas, pero no en el sentido de facultad. La idea de facultad tiene sentido cuando se describe a la razón como un conjunto de intereses en conflicto y que precisan del arbitraje del “tribunal de la razón”. Pues bien en Spinoza no sólo se contraponen, sino que colaboran en un nivel de igual jerarquía”. (228).

La filosofía de Spinoza generó un importante rechazo en su tiempo, aunque un siglo más tarde sería recuperada, y su influencia fue importante no sólo en el terreno de la metafísica, sino entre poetas románticos como Shelley y Wordsworth.

Finalmente debemos aclarar que Spinoza no perteneció a ninguna escuela, y resulta difícil destacar el nivel que merecen la profunda originalidad y la independencia de su pensamiento, como ahora nos queda claro con el texto de Víctor Manuel Pineda.

Horror Vacui, es un libro que obliga a una lectura seria y cuidadosa dada la precisión y profundidad con que son abordados los temas, el minucioso detalle del análisis. Sin florituras ni ornamentos la lectura de ésta obra ofrece una visión comprometida del autor con el rigor que pide la obra de Spinoza.

NICOLÁS GERARDO CONTRERAS RUIZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En la búsqueda de líneas alternas al dominio que ejerce la razón instrumental en la sociedad y cultura contemporáneas, y que en palabras de Eugenio Trías se denomina pertinentemente “razón formal especulativa”, traducida en un no-poder, una impotencia que colma los desplazamientos de la vida en común, articulando palmariamente los escenarios en que es tejida la compleja

e intrincada red de los intercambios humanos, endosando el ser propio de cada quien en una especie de esterilidad general del cada cual, quizá haya que considerar obligado volver la mirada sobre un discurso filosófico que propone situar al concepto de poder en su sentido más pertinente: esa fuerza inherente al ser de lo humano que le impulsa hacia un más allá de lo que es, la potencia, la aptitud para la perfección. Referimos a la filosofía de Spinoza, ese aspecto particular de las grandes herejías y anomalías que conmociona profundamente las formas dilectas del pensamiento moderno, un aporte que otorga amplios márgenes a la opción de pensarse y asumirse de otra manera respecto de los procesos constitutivos de subjetividad impuestos por el modelo estratégico de la técnica. A pesar de la distancia su tiempo nos es cercano, su circunstancia alcanza a tocarnos en una especie de indiferencia —una no toma en consideración— por la agilidad en que se desplaza nuestro existir contemporáneo. Sus postulados decisivos continúan resonando vivamente para nosotros emplazándonos a repensarlos; sus temas y tesis se nos ofrecen preservados del olvido infame en que obsesivamente quisieron situarlos los variados anatemas dictados en su contra por la intolerancia de distintas ortodoxias y arrogancias. ¿Por qué habría de sernos ajeno un pensamiento que emplaza a la afirmación de la vida, que reivindica el valor del deseo y la voluntad humanas subvirtiéndolo el significado negativo que les asignan todas esas suertes de representantes de la hipocresía y cinismo políticos, de la insolencia y sordidez económicos y de la simulación religiosa envilecedora del sentido de lo sagrado sometiéndolo a formas variadas de prácticas de dominación, si el movimiento operado en los entramados del mundo de la vida al que nos ha tocado asistir, continúa aplastado orbitando en los ejes del exceso y del abuso fragmentando la vida en común, escindiendo a las individualidades de sí mismas y de lo demás, promoviendo el imperio de lo definitivo del no-poder, de lo inerte, de la insensibilidad, de la incapacidad para la orientación al avenimiento, de la faceta miserable de lo profano imponiendo la renuncia al despliegue del poder del ser propio, de la vitalidad y del mundo?

Aproximarse a una obra como la de Spinoza implica una amplia disposición a aventurarse en el cauce del riesgo, una tenacidad y firmeza de espíritu para emprender la ardua tarea de su comprensión. Porque en ella se está ante un ámbito teórico complejo, ajeno a toda suerte de economías de esfuerzo intelectual, que exige ser abordado pausadamente en cada aspecto relevante, en cada detalle fundamental, en el matiz y aspectos inherentes, siguiendo

paso a paso y de manera paciente las líneas de su argumentación, conduciéndose fervorosamente de un párrafo a otro para apropiarse del sentido del razonamiento y de los vaivenes de las descripciones; un refinado trabajo de lectura e interpretación a la manera como ha propuesto Carlos Pereda. Un despliegue de la aptitud para la demora en una actividad de larga duración, desde donde se posibilita el hacerse de la orientación adecuada para penetrar el montaje de uno de los discursos de obligada referencia en el hacer filosófico —el pensamiento comprometido por el filósofo holandés—, y alcanzar las condiciones apropiadas de acercamiento a él, toda una empresa de reflexión actualizada en la capacidad de distinguir y asociar los aspectos de las cuestiones puestas en juego por esa obra, capacidad también de detenerse lo suficiente en cada uno de sus elementos para, desde diferentes perspectivas, apreciar, sondear, separar y relacionar los distintos planos de los tópicos puestos en operación. En suma, una actividad reflexiva apta para abrirse paso a través de la complicada red de conceptos que articulan coherentemente la tensión entre lo particular y lo general manifiesta en esa obra. Esa es, nos parece, la vía por la que apuesta y asume Víctor Manuel Pineda, de frente a la actividad de análisis requerida y reclamada por la contribución spinoziana.

Desde el profundo conocimiento del legado teórico del autor sometido al asedio de la intolerancia —que le proscribió de la atención y del contacto de los círculos políticos, religiosos y sociales, por un ambiente cultural dominante que trasciende la temporalidad de la Europa del siglo XVII—, producto de una experiencia de largos años de examen, exploración y profundización en su obra, el estudio madurado y expuesto en *Horror vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza*, nos incorpora idóneamente al cuerpo del gran ejercicio teórico arriesgado en la defensa de una lectura positiva de lo real, del mundo, trazando vivamente la vinculación oportuna entre la eternidad y la duración, entre la existencia necesaria-existencia transitoria; la relación plausible entre lo infinito y lo finito desde que se intensifica la reivindicación del carácter activo de la condición humana, columna vertebral del sistema spinoziano.

Para quienes hemos dejado suspendida provisionalmente la atención a la filosofía de Spinoza, asimismo para quienes han tomado seriamente el compromiso de abordarle, no sobra la advertencia de la posibilidad de vernos expuestos y desbordados por la perplejidad, muchas veces frecuente, ante el contenido problemático y difícil de los textos spinozianos. Un desconcierto que no sólo se atenúa sino que queda en amplia medida superado con la

elucidación habilitada para nosotros por la escritura de *Horror vacui*. De igual manera, el libro comentado constituye una de las guías ejemplares —muy a pesar de las declaraciones de su autor que pecan de modestia excesiva— para abrirse a márgenes de comprensión más amplios de los contenidos de esa obra, sorteando las dificultades que nos opone a cada paso de su recorrido. En efecto, nos parece suficiente mencionar el caso particular de los libros que conforman el cuerpo de la *Ética* —andamio laberíntico erigido desde una base fenomenológica, expuesto en el juego argumentativo del sistema geométrico de los axiomas y los postulados, de las definiciones y los corolarios, para culminar en cada uno de sus pasajes en las demostraciones—, un texto complicado, cuyo acercamiento a la apropiación de su sentido nos es permitido por la mediación de una lectura atenta del texto que pone a nuestra disposición Víctor Manuel Pineda, una propuesta de interpretación a propósito del compromiso teórico de Spinoza, que plantea asumirlo desde el hilo conductor de su programa panteísta.

El panteísmo en Spinoza aparece condensado, dice Pineda, en dos momentos básicos: el primero tiene que ver con su concepción de un principio activo por el que Dios procede como causa de sí mismo; el segundo, cobra traducción en su dejar ver la idea de Dios como presencia activa y esencial en todos los individuos, como causa inmanente en todas las cosas. En esos momentos se advierte ya el alcance filosófico de la obra spinoziana, el desplazamiento y la toma de distancia que opera de frente a los razonamientos teológicos y racionalistas imperantes en su contexto y que, de alguna manera, concede elementos medulares a la reformulación de interrogantes al tiempo actual, al repensar su situación, sus prácticas, sus límites y sus posibilidades. La comprensión del mundo, de la realidad como un ámbito unitario, permite despejar las confusiones y enfoques inadecuados en que incurren las variantes de una lógica dada a concebir a la divinidad como ente portador de un carácter sobrenatural o supranatural que ha creado todo, que trasciende a sus creaciones, que debe aparecer de suyo separado de ellas. Pero si se ha convenido en considerar a Dios en cuanto sustancia absoluta, la manera coherente de concebirle se da en el plano de una realidad constituida y constituyente, naturada y naturante, causa y efecto, realidad que a la vez que tiene el poder para ser causa, se retiene a sí misma en la totalidad de sus expresiones, es decir, una realidad que se entiende en el concepto de naturaleza infinita. Porque siendo Dios infinito no es admisible la idea de un mundo a él ajeno, en cuanto que de situarlo de esta manera habría que conceder crédito al criterio que da en supo-

ner que tiene fronteras, límites, que su condición es la de la finitud. Entonces, siendo Dios infinito no debe haber nada que no sea en Dios. Pero, como previene Víctor Manuel Pineda, se trata de evitar el equívoco de adjudicar al panteísmo de Spinoza la postura de sostener que todas las cosas son divinas; lo que en esa afirmación se juega es la idea de que todas las cosas están determinadas inmanentemente por Dios, Dios se expresa en todas las cosas, las cosas son expresión de Dios. Reivindicando la visión unitaria de lo real que se expresa en todo, la filosofía de Spinoza abre una vía para pensar al margen de las tentativas teológicas que asignan a Dios el carácter de ser sobrenatural o supranatural, fuera de la naturaleza y de sus cosas. Porque Dios es la substancia absoluta, suma perfección, es que a su condición hay que entenderla como plena actividad, una intensidad que se manifiesta en la totalidad de lo real. *Deus sive natura*.

El camino recorrido por el razonamiento de nuestro autor a través del cuerpo textual de la *Ética*, desde donde nos es mostrado el orden de las determinaciones, nos sitúa ante la cuestión medular de la filosofía spinoziana: concebir a Dios en todas las cosas, es remitir a una especie de germen a partir del cual las cosas llegan a realizar las determinaciones de su naturaleza. Principio instituyente concebido desde la condición activa de la naturaleza de Dios, una realidad fundada desde su poder, su potencia para desplegarse como causa activa tanto de sí como de todas las cosas. Sustento decisivo para el desarrollo coherente de la argumentación a favor de la afirmación del poder en cuanto potencia, desde donde se acredita la necesidad de la acción divina. Sólo una exploración detallada y comprensión profunda de la obra de Spinoza como la lograda por Víctor Manuel Pineda, y que se comparte generosamente con nosotros gracias a la escritura desarrollada en *Horror vacui*, puede aportar los elementos que nos llevan a estar más de cerca con el sentido de los aspectos que se juegan y desdoblán en el sistema, a través de la elucidación adecuada del marco conceptual puesto en operación por el autor holandés. El análisis minucioso y bien fundamentado que recorre el conjunto de los libros de la *Ética* y los pasajes relacionados directamente con la temática que ocupa el interés de nuestro autor, nos sitúa ante una correspondencia fiel con la perspectiva spinoziana que estriba en la inteligibilidad de lo divino en cuanto ser comprendido en el carácter de lo positivo, una definición ontológica de lo que existe tanto de manera absoluta como de manera determinada, el dispositivo de la causalidad operando para disolver cualquier tentativa de explicación de la realidad desde el vacío, desde la nada. *Horror vacui* supone que fuera de la

inmanencia no es concebible cualquier otra forma de relación entre lo infinito y la finitud, por eso la acción causal de Dios es un continuum perfecto, no hay creación ex nihilo, la naturaleza existe eternamente y necesariamente vinculada a la naturaleza de Dios.

La propuesta de lectura sobre Spinoza tomando como respaldo privilegiado al concepto de *horror vacui*, permite a Víctor Manuel Pineda la apertura del horizonte para una apropiación más vasta del sentido afirmativo que colma ese sistema filosófico y de los aspectos ahí puestos en operación. El cierre a la opción por la nada en cualquiera de sus manifestaciones, lleva a la asunción de lo vital, de lo activo en toda su magnitud. La voluntad se descentra porque Dios no procede arbitrariamente a la manera en que procede lo humano; la potencia de Dios se expresa en la perfección de sus creaciones y no en una capacidad para elegir o declinar en cuanto a crear una cosa u otra, porque el poder de crear de la divinidad responde a lo necesario del orden de las causas y las cosas, no a la toma de una elección. De esta suerte queda dispuesta la voluntad en el ámbito que le es más propio, el de las derivaciones inmediatas en que se expresa la naturaleza absoluta de Dios —voluntad y entendimiento infinitos y la ley del movimiento y el reposo— donde se expresan a la vez los decretos eternos que rigen el movimiento de las cosas y causas particulares, la multiplicidad de las cosas finitas, cada una de las cuales posee de suyo una fuerza que es manifestación de la naturaleza total, fuerza que se encarna de manera particular. La voluntad es un modo infinito inmediato y la voluntad humana es una parte de una voluntad infinita. En este sentido, como nos propone Víctor Manuel Pineda, la voluntad no puede entenderse en la filosofía spinoziana como un poder activo surgido de la libertad de elección de lo posible, sino de la virtud, es decir de actuar en función de lo necesario. La actividad aparece entonces implícita en la voluntad, una aptitud que desde sí misma puede producir aquello que su naturaleza permite y afirma. Lo que en ello queda traducido es el esfuerzo orientado hacia la vida y hacia el conocimiento.

Por ello, como sostiene nuestro autor, si la voluntad aparece en su origen sometida a los juegos de la imaginación y de las causas exteriores, ella se puede alzar sobre esas determinaciones. No porque el hombre desde su condición inicial esté al margen de las condiciones de hacer converger a la voluntad con el entendimiento, haya que ver en esa situación algo definitivo. Esa *vis nativa* es sólo el paso inicial del *continuum* de lo volitivo que puede derivar en actos donde la razón aparece determinada a seguir los dictados por los cuales

el hombre alcanza más virtud y mayor poder; la voluntad supone ya el despliegue de la potencia. Es por esto que en la medida en que el entendimiento va escalando los niveles de conocimiento, mayor es su grado de poder. Ahora, el deseo no es idéntico a la voluntad, es una de sus formas primarias que se manifiesta originariamente vinculada a un carácter pasivo del alma donde aún no se produce la irrupción de un poder ampliamente activo, mas esa vinculación original que supone ilusión e ignorancia de las verdaderas causas, no autoriza su consideración al margen de una potencia ya afirmativa a pesar de su inadecuación. En el deseo se está, en el pensamiento de Spinoza, ante un aspecto de lo humano parcialmente afirmativo; es como señala Víctor Manuel Pineda:

”Situados en el registro del deseo, la perspectiva con la que Spinoza examina la cuestión admite que hay en él un género elemental de actividad. La parte positiva del deseo, es decir, su participación en una voluntad afirmativa, consiste en que la presencia actuante de una voluntad de afirmación, ya anuncia la esencia de algo activo en el alma que padece la fuerza de los cuerpos existentes en acto”.

Voluntad y deseo, entonces, son intensidades que abren el horizonte hacia la perfección de lo humano, que supone abrirse paso a través de los elementos extraños a la naturaleza de su ser y que se ofrecen como impedimentos para ello. Esto implica, como lo muestra Víctor Manuel Pineda, la vía para la acción, para el despliegue del poder propio, de la propia potencia de actuar, esencia de la vida de lo humano que le lanza a la conquista de su condición propia, apropiándose del conocimiento de las causas de sus acciones y con ello orientándose pertinentemente en el juego de las afecciones y de las pasiones. Todo ello es algo en lo hay que pensar ante una circunstancia actual dominada por la fuerza de lo inerte, de lo petrificado y de la condición empobrecida del ser, por su sometimiento a la servidumbre de una lógica que ha invertido el sentido de la vida orientando a ver en la miseria su realización, del padecer como el significado más pleno del existir.

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El que busca la verdad, busca a Dios, lo sepa o no.
Edith Stein.

Es verdaderamente para mí un gran honor esta invitación para escribir la reseña de un texto fundamental en lengua española y que los estudiosos del pensamiento del gran Baruch Spinoza esperaban sin duda desde hace mucho tiempo. Me complace y me siento en verdad privilegiado en compartir este espacio en nuestra revista *Devenires*, en su décimo aniversario, con mi querido maestro y amigo Roberto Briceño, decano inmarcesible de nuestra Facultad, y con el buen amigo Nicolás Contreras, serio estudiante y estudioso egresado de la misma. Quiero señalar, además que, como Director de la Facultad de Filosofía, es siempre un gusto y un orgullo ver el trabajo de los colegas y amigos que comparten el mismo espacio laboral, académico y creativo, reflejado en una de las máximas creaciones culturales fruto del espíritu humano: el libro. Adicionalmente, expreso mi regocijo porque este texto está prologado por el joven doctorando y profesor catalán Álex Mumbrú, quien estuviera entre nosotros durante un semestre lectivo el año pasado invitado como profesor visitante, en tanto becario por parte de la Universidad de Barcelona, interesado en la filosofía moderna, especialmente Kant, y que se vinculó con varios de nuestros profesores, de manera eminente con el Dr. Pineda, como testimonia precisamente el lúcido prólogo que abre las páginas que a continuación comentaremos brevemente; conforta saber y además estimula a seguir promoviendo acciones en ese sentido, que los intercambios académicos y la movilidad docente y estudiantil vayan más allá del discurso y se traduzcan en una colaboración auténtica y productiva entre personas e instituciones de diversos continentes con nuestra Universidad y en particular con nuestra Facultad.

Y fue precisamente en un memorable viaje a esa espléndida ciudad de Cataluña, realizado hace ya algunos años en compañía del autor del libro que reseñamos, que me quedó impresa en la mente hasta hoy la frase con la que el propio Víctor Manuel Pineda inició su intervención titulada *La salvación del individuo, el Spinoza de María Zambrano*, luego convertida en artículo, y que reza: “cada quien tiene las influencias que se merece”. Hoy se la aplicamos a él

mismo, para dar cuenta de la importancia capital que el pensamiento spinoziano ha ejercido en él desde las épocas en que yo ingresaba a la carrera de filosofía, a la par que él la terminaba. Spinoza ha siempre presidido su sed filosófica y su saber multiforme. Y, por supuesto, Víctor Pineda, se merece sobradamente la influencia de Spinoza; *Horror vacui*, este texto, es prueba fehaciente de dicha afirmación; es respuesta conceptual plena a tal merecimiento. Pineda encarna perfectamente la sentencia hegeliana que dice: *Philosophieren ist spinozieren* (“Filosofar es spinozear”) y es paradigma verdadero de la célebre frase de Bergson: “todo filósofo tiene dos filosofías: la propia y la de Spinoza”. Yo agregaría, luego de leer *Horror vacui*, que Víctor Pineda tiene su propia filosofía porque ha tenido la “suerte” de conocer la de Spinoza; y son escasísimos los pensadores actuales que pueden presumir esto.

El texto de Pineda se articula sobre temáticas esenciales del spinozismo y que, quizá justamente en razón de tal esencialidad, se habían relegado u olvidado en muchos de los estudios sobre el filósofo judío, especialmente los más recientes. Temas soslayados, por aparentemente tratados con suficiencia anteriormente (lo cual no es del todo verdadero), son recuperados formidablemente en este libro. No son tanto los temas tratados los que dotan de originalidad a este estudio, sino la forma de tratarlos, sin duda alguna. El escenario o la estructura formal, si se quiere, sobre el que se construyen los contenidos destacados por nuestro autor puede muy bien ser representado plásticamente como una telaraña —para evocar el producto y el campo de batalla de los amados arácnidos que siempre fascinaron a Spinoza—, una telaraña construida sobre dos ejes iniciales que darán vida a todo el entramado: en las abscisas (no podemos evitar los símiles geométricos) el problema central del Dios spinozista y sus derivaciones: panteísmo, panenteísmo, pantelismo... en las ordenadas, el problema de la voluntad y del deseo que constituyen la vertiente práctica del pensamiento de Spinoza.

De este modo la telaraña empieza a ser tejida con gran habilidad y rapidez, pero también con orden y coherencia. Aunque con modestia el autor señale que está lejos del poder enciclopédico de las grandes tradiciones exegéticas de los estudios spinozianos y que el panteísmo no se agote en su significado, pienso por mi parte que, sobre todo respecto de lo segundo, Pineda rebasa con creces sus acotadas intenciones. En efecto, aunque se expresa el propósito inicial por el que se recurre al socorrido tema panteísta, la cuidadosa presentación de la cuestión va enriqueciendo sus propias posibilidades e implicaciones

tanto ontológicas como éticas. Uno puede percibir una lectura fresca y renovada del tema del inmanentismo spinoziano tal como nos lo presenta Pineda; comprendemos, me parece, cada vez mejor al Dios de Spinoza en función del tránsito que nos muestra el autor en el apartado denominado “De la *causa sui* a la *causa rerum*”, donde toda forma de trascendencia absoluta de Dios respecto de los seres finitos queda anulada a favor del plano de inmanencia que constituye la realidad única posible. Pero Víctor Pineda enfatiza y destaca con claridad que este plano de inmanencia, al ser radicalmente tal, atraviesa mutuamente a Dios y a las criaturas, en reciprocidad, es decir, no constituye un privilegio de la divinidad.

De lo anterior se llega ya al núcleo de esta tela de araña que es este libro, a saber, la tesis por la cual, no hay exterioridad posible respecto de la inmanencia misma, donde no puede haber vanos de ningún tipo, ni intersticios de vacuidad posible. Todo es pletórico, perfectamente completo, completamente perfecto. La nada no es bienvenida, ni lo es siquiera su posibilidad. ¿Y de qué está todo lleno? Nada menos que de Dios, la Sustancia infinita que tiene infinitos modos en infinitos atributos. Y la relación entre Dios y la finitud es de continuidad inmanente, aunque sus “naturalezas” sean distintas. Se trata de la positividad que constantemente Pineda destaca y que anula cualquier forma de subordinación, digámoslo así, “filial” entre la Sustancia que todo lo colma y los seres finitos que de ella están “impregnados”. De este modo, Dios es causa sui y causa de todo, pero, al mismo tiempo, vive y pervive en las cosas, manifestando su ser y, en consecuencia, su poder. Esencia y potencia de Dios son modalidades en que su ser se despliega. Y algo que me parece que Víctor Pineda pone en evidencia con claridad meridiana respecto de otros estudios que igualmente consideran este aspecto, es que el tradicional panteísmo spinoziano no consiste en únicamente concebir que las cosas se encuentran ínsitas en Dios y en Él disgregadas, sino que, de manera necesaria, Dios se halla en las cosas mismas. Esto no es una obviedad, y constituye, quizá, el punto más fino de aportación del gran judío de Amsterdam, y la inflexión que lo distingue de Leibniz o Malebranche, entre otros filósofos que pensaron en problemáticas afines. El capítulo denominado “La comunión de los intelectos” muestra de manera densa y profunda, cuidadosa, a través de distintas variaciones, este aspecto recién mencionado. La telaraña está completa y ahora sólo hay que reforzarla.

Este refuerzo se dará a partir de la segunda mitad del libro, y testimonia que la telaraña es también una estructura digna de representar el *Horror vacui*, aunque en un primer momento y bajo una impresión superficial no sólo no parezca hacerlo, sino que incluso se vea como un contraejemplo. Ello no es así. ¿De qué otra manera podría la araña transitar con agilidad hacia la presa que se debate entre los hilos para devorarla si no fuera porque no hay, estrictamente, espacios vacíos en ese singular territorio, mezcla de ligereza y potencia, de evanescencia y solidez? El texto mismo muestra, en su estructura textil-arácnida una inusitada y paradójica “plenitud” pues los “aparentes huecos” son los soportes mismos de los hilos que geoméricamente se van ensanchando.

Víctor Pineda se encamina, de este modo, hacia la demostración de los límites difuminados entre voluntad y entendimiento en la filosofía de Spinoza. No hay una separación neta que pueda identificarse estructuralmente, con precisión quirúrgica, como en el cartesianismo. No. Aquí se trata de pensar de otro modo, y Pineda lo subraya: “Los alcances de esta vinculación serían irrelevantes si no se despejan los propósitos que le confieren sentido: *la transversalidad entre los impulsos de la vida y las razones para actuar anuncian una nueva concepción de la virtud*” (p. 173). Estamos nada menos que frente al fundamento de la célebre ética spinozista.

Y es que, en solución de continuidad coherente con el inmanentismo spinoziano, que Pineda nos recuerda de vez en vez a lo largo de su texto, no puede ser de otra manera: ambas instancias son expresivas de la misma realidad, y su distinción no es por la manera en que tienen ideas ni tampoco por el objeto que les “sería propio”, porque no hay tal. No hay objetos a los que se ha de dirigir exclusivamente la voluntad, ni objetos privilegiados para ser captados por el puro entendimiento.

En particular, respecto de la voluntad, nuestro autor saca a la luz el carácter no sustancial que Spinoza le confiere y, sobre todo, derivado de ello, el carácter de no absolutez de la misma. Una voluntad absoluta no podría ser activa, nos recuerda Pineda. En ello se funda la filosofía práctica del judío holandés, y es piedra miliar de la nueva ética que él emprende a partir de esta concepción plena del universo que se resuelve en la famosa fórmula *Deus sive Natura*.

Hay varias consecuencias derivadas de todo lo anterior, y que Pineda va desgranando para completar su telaraña, entre las que se destacan: el rechazo

al antropomorfismo y el antropocentrismo; la voluntad elevada por encima de la imaginación y la representación y concebida como modo infinito; la consideración de la existencia misma, bajo cualquier modalidad, siempre como causa; la concepción de voluntad y entendimiento, como modalidades activas y no como facultades absolutas que operan en línea de continuidad, sin separarse artificialmente, pero también sin confundirse y diluirse tajantemente.

Finalmente, el *horror vacui* en el pensamiento spinoziano no se limita sólo al aspecto gnoseo-ontológico, que se traduce en la imperiosa necesidad de llenar espacialmente todas las oquedades, sino también en extenderlo al aspecto de la temporalidad, de tal suerte que el deseo de eternidad no es más que la expresión mayúscula de esta posición que privilegia la plenitud sobre cualquier ausencia, por mínima que sea. Es por eso que, al final, Víctor Pineda hace muy bien ver cómo, siendo fiel a su propia concepción de la filosofía y en general de la vida, Spinoza transforma la negatividad en positividad: el *horror* deviene en *laetitia*, en este caso, sería *laetitia pro plenus* y se resuelve en la afirmación de toda manifestación vital no como un principio dogmático, sino como consecuencia natural de una concepción inmanentista, panteísta en el sentido visto, en que Dios es negado como entidad antropomórfica, separada y trascendente, para ser afirmada como la realidad misma, imbuida de todos los seres y, a la vez, presente en ellos.

Hemos convertido a nuestro amigo Víctor Pineda en filósofo-arácnido, no sólo como un tributo al filósofo que a su vez lo ha inspirado en su quehacer filosófico y vital, ni tampoco para establecer un símil sin más, sino porque precisamente, hemos identificado en la concepción y la estructura de este escrito con una telaraña tejida con mucho cuidado y prolijidad. Esperamos que muchas ideas de los lectores queden atrapadas cual moscas para que, a su vez, el autor las devore y pueda subsistir, porque el filósofo no puede más que alimentarse de ideas, y si éstas son respuesta a las provocaciones vertidas en esta trama tejida con honestidad intelectual, pues tanto mejor.

Hans Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007, pp. 319.

MIJIR RODRIGO MADRIGAL OCHOA
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este nuevo siglo, cuando los grandes sistemas de significación, mito, religión y metafísica, apenas respiran, cuando las críticas a la Modernidad llegan por todos los flancos, el legado filosófico de Hans Blumenberg (Lübeck, 1920-996) nos sugiere que se puede tener una visión posmetafísica sin romper con las ideas centrales de la Modernidad, esto es, se puede pensar la existencia humana que se comprende a sí misma y al mundo, desde sí, partiendo del escepticismo y la autonomía que caracterizan a la Modernidad desde Kant. La metaforología, en general, puede ser entendida como una “teoría de las representaciones que el hombre crea de su existir y de su mundo”.¹ Se trata de un enfoque en el estudio de las metáforas que no busca esclarecer lo que hay detrás de esas imágenes o descubrir una realidad oculta tras ellas; más bien, atiende a la *función* que desempeñan *para* el hombre —como parte importante del discurso— y le sirve a éste para formarse una comprensión mínima de sí mismo y del mundo.

Hasta 1979 el hilo conductor en los trabajos de Blumenberg son las grandes metáforas, o “metáforas absolutas”: el libro, la luz, la caverna, etc. En esta primera etapa la metaforología es comprendida como una metodología subsidiaria para la investigación de la historia de los conceptos; la metáfora es definida como una “representación guía” en la que “leer” los conceptos y enunciados fundamentales de una época. No hay que perder de vista que para Blumenberg la metáfora² no es el camino al concepto. Nada de eso, en Blumenberg la metáfora vale por sí misma en tanto que es capaz de dar sentido y orientación a la vida humana. En la metáfora se traslucen las respuestas implícitas a preguntas tan fundamentales como qué es y qué le pasa en definitiva al todo, y cuál es la posición que nosotros mismos ocupamos en él.

Tras ese primer esbozo de la metaforología en el contexto de una historia de los conceptos, esfuerzo que quedó sintetizado desde 1960 en *Paradigmas para una metaforología*, viene una segunda etapa en la que el propio Blumenberg en su intento por escapar de todo absoluto, en este caso del “absoluto de la

metáfora”, expande su campo de investigación hacia otras manifestaciones de la inconceptuabilidad como son las anécdotas, las fábulas, o algunas metáforas menores. *Aproximaciones a una teoría de la inconceptuabilidad* de 1979 recoge las modificaciones hechas a la metaforología. El giro de una etapa a otra puede resumirse, siguiendo la interpretación de César González Cantón³, como el tránsito de “la” historia narrada a través de las grandes metáforas a la fragmentariedad de “las” historias. No más historia de los conceptos, sino conceptos en historias...

La antropología filosófica (Cassirer, Alsberg, Gehlen, Plessner, etc.) que enfoca al hombre desde su falta de especialización a un ambiente particular y que resalta los medios simbólicos por los que compensa esa deficiencia instintiva tiene gran influencia en Blumenberg. Sólo que éste ubica su antropología en el contexto de una reflexión ontológica. Para ello se inscribe en el marco de reflexión abierto por Husserl y Heidegger. Su diálogo con estos dos autores es un tanto ambiguo, ni totalmente de acuerdo ni totalmente en desacuerdo. Concuerta con Heidegger en la consideración del hombre a la luz de su facticidad, concuerda con Husserl en la posibilidad de un saber filosófico independiente de las ciencias naturales; pero hay rupturas muy importantes. Dado que la historicidad quiere ser vista en todas sus implicaciones, el ideal husserliano de la filosofía como ciencia, de una filosofía absoluta que “suspenda” el mundo, es considerado por Blumenberg como errado y, antes bien, confía en un saber filosófico más allá de la alternativa “validez absoluta-escepticismo”, un pensamiento sin certezas en el que la fiabilidad ya no sea un requisito indispensable para la legitimidad porque se encontrará sustentado en una tercera alternativa: *el principio de razón insuficiente*. Mismo que trata de dejar en claro la imposibilidad de aprehender conceptualmente muchas experiencias, la totalidad, por ejemplo, y de remarcar la existencia de un tipo pensamiento basado en argumentos plausibles que, más que demostrar, convencen.

A Heidegger y su ontología hermenéutica, Blumenberg opone una antropológica fenomenológica, pues considera que Heidegger no llevó la reflexión sobre la facticidad hasta sus últimas consecuencias. Y es que se puede dar razón de la existencia humana desde sí misma, sin recurrir a elementos extraños como el “ser” o la “realidad”, sino atendiendo a lo propio del hombre, el “mundo” de la cultura. Además, ¿cómo es posible que el hombre encuentre su plenitud en la *angustia* si le revela su propia finitud? Esto sólo es posible si se tiene una actitud cosmista que suponga de antemano que la

relación entre el *Dasein* y ser es una relación de significatividad. Esto es lo que no suscribe Blumenberg; para él la *angustia* no condensa el encuentro del *Dasein* con el ser, sino que más bien revela que éste nos es “radicalmente ajeno”. Existe una *distancia ontológica* entre el ser y el *Dasein* que nos da otro punto de partida para la ontología: el absolutismo de la realidad y el distanciamiento simbólico⁴ ante esa fuerza insuperable, en otras palabras, “la existencia humana que no es dueña de sí misma” y los creativos intentos por escapar de tan terrible situación.

En 1986 se publica *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, trabajo que se inserta en el marco teórico de la fenomenología genética y que, dejando al descubierto el “malentendido del mundo de la vida”⁵, trata de devolver a la existencia su pleno valor. Husserl pretendía llegar “a las cosas mismas”, pero en su afán teórico por huir de la contingencia, en realidad, se olvidó de ellas. El método de la reducción que sirve para poner entre paréntesis al mundo⁶ se olvida de él; de ahí las constantes críticas a la fenomenología como una forma de platonismo.

Es una obra que además explica nítidamente el desarrollo de la manera moderna de dar sentido al mundo, como una en la que hay una paulatina separación de la “tijeras temporales”, es decir, en la cual se presenta como constante el aumento en la divergencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo.

Para poder hacer el análisis de un proceso, antropogenético en este caso, se debe establecer como referencia, para todos los estados posteriores, un hipotético estado de inicio en que el hombre haya vivido totalmente refugiado bajo la cobijo de la caverna del mundo de la vida. Un mundo donde la existencia humana encuentra amparo en una realidad firme e incuestionada, donde todo aparece como-si-tuviera-que-ser-tal-como-es. Se trata de una vida paradisiaca en el que la divergencia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo es imperceptible, pues todo deseo es satisfecho de manera inmediata. Por ello no cabe en este mundo todavía la pregunta por el sentido: nada es puesto en duda, no se duda de nada. Todo lo que está es todo lo que es, no hay oportunidad de captar algo en su ausencia. Esto último sólo pasa tras la salida o expulsión del paraíso. Cuando el hombre fue capaz de distanciarse de la existencia inmediata disponiendo simbólicamente de lo ausente (lo que le permite tener deseos ilimitados), abandonó para siempre el cavernoso refugio de sombras que cobijaban sus apacibles sueños profundos. Desde entonces, en la

fisura que se produjo entre el tiempo de de la vida y el tiempo del mundo, tenemos la conciencia.

Blumenberg busca que reparemos en el hecho de que la concepción del espacio y del tiempo como infinitos, que poco a poco se fue imponiendo a lo largo de la Modernidad, si es vista en contraposición a la propia finitud de la vida humana, pone de manifiesto que el hombre no ocupa un lugar privilegiado ni en el espacio, ni en el tiempo. La ampliación espacial del universo en la astronomía copernicana junto con el tiempo absoluto de Newton culminarán para dar forma a una nueva manera de entender la realidad como completamente indiferente a las vicisitudes de la existencia humana, lo que hará ver como una necesidad, “casi natural”, el interés en ganar más tiempo para poder realizar la infinita tarea que supondría conocer un universo sin límites. El inconveniente es que esa necesidad ingente de tiempo no puede ser satisfecha ni por el individuo, ni tampoco por la humanidad en su conjunto. No disponemos de tanto tiempo. El descubrimiento de la finitud de la velocidad de la luz fue la culminación de un esfuerzo teórico sostenido, e institucionalmente organizado, en el que la reflexión científica y el mejoramiento tecnológico dejaron ver lo pequeño de la dimensión temporal humana, incluso la histórica, frente a la inconmensurabilidad de los segmentos temporales del universo.

Lo que se develó entonces, sin ser algo nuevo, es que tarde o temprano abandonaremos el mundo, y que éste seguirá su curso con exclusión de nosotros. De ahí surgen sentimientos similares a los que hacen insoportable la muerte cuando llega en un momento en que sentimos que todavía nos falta mucho por hacer. Una intranquilidad que nos lleva a la ansiosa desesperación por vivir más tiempo, o si no podemos evitar que se trate de un periodo muy breve, cuando menos poder hacerlo muy intensamente, cargando cada uno de nuestros días con la mayor cantidad de experiencias posibles. La brevedad del tiempo de la vida provoca la profunda frustración del deseo de poder ver, en la única vida que cada quien posee, todo lo importante y trascendente para el hombre. Esto parece condenar a todo individuo a tener que morir antes de ver cumplidas todas sus posibles aspiraciones, a no poder colmar todos los deseos que su fausta avidez de inmortalidad le impone.

Resultado de haber salido del “mundo de la vida”, la lucha consciente por la existencia nos lleva a tener que confrontar cara a cara, a pesar de la evidente desigualdad de fuerzas, el absolutismo de la realidad. Esa lid no se reduce al choque entre la impotente finitud humana y la brutalidad rebosante de fuerza

propia del mundo, sino que conlleva profundamente implícita la paradoja entre praxis y teoría pura. El nacimiento de la ciencia moderna y el desarrollo de la técnica permitieron elaborar, tras un proceso constante y sostenido de acumulación, clasificación, y selección de datos —que concluyó en una más organizada institucionalización del saber—, una representación del mundo que establece un hiato insalvable entre realidad y apariencia, entre entendimiento y sensibilidad. Todo esto termina por hacer que “lo verdadero” deje de tener interés inmediato para la vida humana, para la felicidad de los hombres concretos. Nuestra sensibilidad “natural” no alcanza ya para percibir todas las dimensiones de la realidad; la evidencia de lo real, expresado de forma sucinta en la metáfora de la luz, que se remonta al mito de la caverna de Platón, y en la metáfora de la naturaleza como libro, característica del periodo cristiano, perdió gran parte de su credibilidad. Lo que percibimos inmediatamente como “real”, no es sino que lo que se ajusta a nuestro límite de resolución temporal. Se vuelve necesario entonces sobrepasar la engañosa presencia inmediata ayudados del rodeo de la teoría y de los instrumentos tecnológicos que amplían la sensibilidad humana. Esto se consigue dejando que la razón y las innovaciones técnicas adquieran historia propia; una historia independiente de las condiciones de vida de hombres que permita, con el paso del tiempo, ir dejando libres de todo condicionamiento histórico a los contenidos de la ciencia, a la par de permitir el perfeccionamiento en la eficiencia de los instrumentos técnicos.

Quizá lo dicho en el párrafo anterior explica por qué, bien entrada la Modernidad, en lo que a experiencia humana se refiere, el acento pasó del presente a estar en el futuro, la realidad moderna se convirtió en la realidad de lo posible. Puesto que lo “dado” no se ajusta a la exigencia humana de sentido, la esperanza se puso en el progreso, en el porvenir. Al volver cuantitativamente indiferente a la teoría, se pudo depurar casi todo error, se consiguió evitar cualquier precipitación en aras del conocimiento, empero, todo esto tuvo una absurda consecuencia. La realidad en que se representa el hombre aparece como un mundo vacío de sentido, infinitamente homogéneo y, por ello indiferente a nuestra felicidad —el universo ha dejado de enviar señales a los hombres. Esta indiferencia de la realidad frente al hombre no significa que la realidad no tenga nada que ver con nosotros, sino que su cercanía nos afecta demasiado; de ahí todos los intentos humanos por mantenerla a distancia, aunque ninguno baste.

Frente a una situación así, Blumenberg considera que sólo el mundo de la vida cotidiana parece ofrecer hoy en día una posibilidad para distanciarnos de la ciega indiferencia del mundo. Las otroras grandes configuraciones de sentido como la metafísica, la religión, y el mito ya no tienen esa efectividad que permitía el distanciamiento del “absolutismo de la realidad”; han perdido su fuerza vinculante, se han revelado como simples “ilusiones”. Ahora bien, esto no es del todo malo, basta reducir nuestras exageradas pretensiones de sentido para evitar el disgusto que trae consigo la frustración de desear lo incumplible. “es preferible asumir conscientemente la vida como ilusión, sin resentimiento alguno y sin necesidad de justificación alguna... Basta seguir inventándose cuentos para seguir viviendo, si para ello no tienes obligación de contarlos, como Sherezade”.⁷

Tarde o temprano, se vuelve claro que el mundo no comienza ni acaba con la propia vida, que el mundo ya estaba ahí antes de que nacióramos, y que seguirá ahí cuando nos hayamos ido. Por supuesto, el ser humano no se conforma con esto, busca un consuelo y llega a considerar justo que “a la vista de la caducidad y finitud propias,[...] también todo lo demás fuera caduco y finito —expresando más abstractamente este deseo: el tiempo de la vida y el tiempo del mundo deberían coincidir”.⁸ Si bien es cierto que todo intento de hacer converger el tiempo de la vida y el tiempo del mundo se hace forzando, un más o un menos, dicha convergencia, también lo es que ese afán puede ser llevado hasta un “narcicismo absoluto” que raya en la locura. El siglo XX nos legó, en el testimonio de Nicolaus von Below, unas palabras de Hitler: “No capitularemos, nunca. Puede que nos vayamos a pique. Pero nos llevaremos un mundo con nosotros”⁹, que contienen de manera concisa el anhelo funesto de forzar a como de lugar la convergencia de ambos tiempos. Hitler llega al extremo de considerar justo que el fin del tiempo del mundo coincida con el fin de “su” propio tiempo de vida.

Por último, no hay que soslayar que en todo esto hay un trasfondo que hace de los asuntos humanos eufemismos de lo trágico: Los seres humanos parecen estar condenados a buscar siempre la reconciliación del tiempo de la vida y del tiempo del mundo pero jamás podrán conseguirlo del todo. No hay un retorno total al mundo de la vida, resta al hombre aprovechar el tiempo que tiene para continuar improvisando su existencia. Si el universo no le debe nada, “no tener que hacerlo todo y creer que no es preciso tenerlo todo... son las dos grandes conquistas que el hombre puede alcanzar a la hora de afrontar su finitud”.¹⁰

Notas

¹ Wetz, Franz Josef, *Hans Blumenberg. La Modernidad y sus metáforas*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, p. 15.

² González Cantón, César, *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004. González Cantón opina que Blumenberg usa el término “metáfora” para “descargar” al término símbolo de las implicaciones lógico-matemáticas y teológicas presentes en el uso kantiano. El símbolo sería algo así como valor límite de la metáfora, en el sentido de “pura sustituibilidad de lo indisponible por lo disponible”, p. 207. Así, la metáfora, o el símbolo, puede definirse como “elemento heterogéneo que remite a un contexto diferente al actual”, como referencia “a algo no dado”, o como un “hacer presente lo que no lo está”, de acuerdo con su etimología: “llevar más allá” (meta-forein) “juntar lo separado” (sim-ballein), p. 210.

³ González Cantón, César, “La metaforología como laboratorio antropológico”, en Blumenberg, Hans, *Conceptos en historias*, Madrid, Síntesis, 2003.

⁴ González Cantón, *op. cit.*, p. 52. Se trata de una ampliación de la función que el arte cumple para Nietzsche, al todo de la cultura.

⁵ Blumenberg, Hans, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, pp. 11-59.

⁶ Wetz, *op. cit.*, 114 Wetz no señala que Husserl hace una distinción entre un “mundo originario de la vida”, que es el que interesa a Husserl propiamente, mundo intuitivo constituido por la subjetividad trascendental, y el “mundo concreto de la vía”, conformado por las cosas obvias de la vida cotidiana: Patrones interpretativos orientadores como rutinas, habilidades y formas de comportamiento típicas. Blumenberg se interesa por el segundo tipo.

⁷ Reguera, Isidro, “Blumenberg, La narración infinita”. *El País*. Madrid, 20 de enero de 2005.

⁸ Blumenberg, *op. cit.*, p. 69.

⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰ *Ibid.*, p. 231.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XI, No. 22, JULIO 2010

Resúmenes - *Abstracts*

LUIS VILLORO TORANZO

El Concepto de revolución

Este artículo está dedicado a uno de los conceptos, revolución, más relevantes y especialmente connotados a lo largo del año en curso, de este 2010, con todos sus simbolismos. Se considera que dicho concepto es clave para la comprensión de la época moderna. Asimismo se analiza el papel que ha jugado en la historia y se alude a algunas de sus causas. Hace un recorrido, un recuento, desde su aparición en la Gloriosa Revolución Inglesa de 1688 hasta la época actual, pasando desde luego por la ineludible Revolución Francesa que le imprime, a dicho concepto, el significado de un vuelco de la historia, es decir, de un rechazo al orden establecido en el que predomina una relación de dominio.

The Concept of Revolution

This article is devoted to the issue of revolution, one of the most significant and notorious concepts of the current year (2010), together with the entire set of its symbolisms. It holds that this concept is key to the understanding of the modern era. Also, the study analyzes the role that revolution has played in history by alluding to some of its causes. It then reviews and recounts this concept from its emergence in the Glorious English Revolution of 1688 to modern times, touching upon the ineluctable French Revolution that imprinted upon the concept the meaning of an overturning of history; that is, a rejection of the established order in which a relation of domination predominates.

AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ

Hipatia: otra hija del Nilo

El artículo traza una semblanza de Hipatia de Alejandría, matemática, astrónoma y filósofa egipcia que vivió la época de decadencia del Imperio Romano. Muestra las contribuciones de Hipatia al conocimiento, a la vez que da cuenta de las sucesivas adopciones de su figura como símbolo de la razón frente al oscurantismo. La figura histórica fue absorbida por la legendaria, y ésta se construyó sobre la crueldad de su asesinato a manos de un grupo de cristianos llamados parabolanos. Los conflictos que llevaron a Hipatia a la muerte, aunque tienen como fondo la dicotomía paganismo y cristianismo, son más complejos, pues se inscriben en un entramado de intereses de poder entre el prefecto y el obispo de Alejandría. El desconocimiento de la obra de filósofas y científicas fue territorio común en la Historia, por ello las reconstrucciones históricas no pueden ser de otro modo que fragmentadas, pero en todo caso necesarias para sacarlas del desconocimiento o, como es el caso de nuestra autora, para ilustrar las razones de haberse convertido en símbolo de la racionalidad greco-romana frente a las sombras medievales que se vislumbraban en los inicios del siglo V.

Hypatia: Another Daughter of the Nile

This article presents a profile of Hypatia of Alexandria, an Egyptian mathematician, astronomer and philosopher who lived during the epoch of the decadence of the Roman Empire. It describes Hypatia's contributions to knowledge and offers an account of the successive adoptions of her figure as a symbol of reason in the face of obscurantism. Indeed, the historical figure was absorbed by the legendary one, and the latter was constructed on the basis of the cruel nature of her murder at the hands of a group of Christians called parabolans. The conflicts that led to Hipatia's death, though underlaid by the dichotomy of paganism and Christianity, are more complex, etched in a tangle of vested interests between the prefect and the bishop of Alexandria. Ignorance of the work of philosophers and scientists has been a common occurrence throughout history, such that historical reconstructions can only be fragmentary, though clearly necessary to be rescued from ignorance or, as in

the case of Hypatia, to illustrate the reasons why she has become a symbol of Greco-Roman rationality in the face of the medieval shadows that loomed in the early 5th century.

LUISA POSADA KUBISSA

El camino crítico previo a la *Crítica de la razón pura*

En el presente artículo sigo en líneas generales *Razón y conocimiento en Kant*, que orienta el grueso de su atención hacia el amplio despliegue del pensamiento kantiano anterior a la *Crítica de la razón pura*. Se trata de ese periodo que suele conocerse como periodo pre-crítico, pero que resulta ser más bien el propio desarrollo del pensamiento crítico en su camino —con avances y retrocesos, lógicamente— hacia una sistematización. Esta sistematización no será otra que la *Crítica de la razón pura*. Pero comprender los planteamientos de la filosofía kantiana exclusivamente desde el período que se abre con esta *Crítica* equivale a presentar la filosofía kantiana como si hubiera salido de la nada o, si se me permite la expresión, como si hubiera caído de un guindo. Pero, de sobra sabemos que casi nada se produce así. En este trabajo nos centraremos en algunos de los nuevos supuestos no dogmáticos del uso de la razón teórica en Kant que, entre 1763 y 1770, van reorientando críticamente en particular su comprensión del conocimiento.

The Critical Path that Preceded the *Critique of Pure Reason*

This article follows, generally speaking, the line of *Reason and Knowledge in Kant*, which focuses attention primarily on the broad unfolding of Kantian thought that took place before the *Critique of Pure Reason*. It examines the time often called the pre-critical period, though in reality it reveals the path that led to the greater systematization of Kant's critical thought as it developed, logically, with advances and regressions. This systematization, of course, would emerge later in *Critique of Pure Reason*. However, understanding the foundations of Kantian philosophy exclusively on the basis of the period that begins with *Critique* would be tantamount to presenting his thought as if it had emerged

from nothingness or, if I may be allowed the expression, as if it had fallen from a cherry tree. But it is well known that practically nothing of value is produced in this way. This work centers on some new, non-dogmatic assumptions concerning the use of theoretical reasoning in Kant that, from 1763 to 1770, critically reoriented —most noteworthy— his understanding of knowledge.

ADRIANO CORREIA

El significado político de la natalidad: Arendt y Agustín

Mi propósito en este artículo consiste en discutir la interpretación de la obra de Agustín por Hannah Arendt, asumiendo como punto de partida su tesis de doctorado, titulada *El concepto de amor en Agustín (Der Liebes begriff im Augustin)*, en la cual sostiene que el concepto de amor en Agustín implica un conflicto entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Arendt defiende que no es posible amar al prójimo sin, en alguna medida, amar el mundo. Preocupada con el estatuto de la presencia humana en el mundo, Arendt encuentra en la obra de Agustín el concepto de *amor mundi*, que depende de la capacidad humana de iniciar nuevos acontecimientos en el mundo. Esa capacidad de iniciar traduce, en el análisis de Arendt, el significado político de la libertad humana, que está ontológicamente radicada en la natalidad humana. Busco comprender en este artículo el significado político de la natalidad en la obra de Arendt.

The Political Meaning of Natality: Arendt and Augustine

My purpose in writing this paper is to discuss Hannah Arendt's interpretation of Augustine's work, taking as a starting point her doctoral thesis entitled *The Concept of Love in Augustine (Der Liebesbegriff im Augustin)*. There, the author holds that Augustine's concept of love involved a conflict between the love of God and the love of one's neighbor. Arendt argued that it is not possible to love one's neighbor without, at least to some degree, also loving the world. Concerned with the status of the human presence in the world, Arendt finds in Augustine's work the concept of *amor mundi*, which depends upon humanity's

capacity to trigger new events in the world. In Arendt's analysis, this ability to commence things translates the political meaning of human freedom that is ontologically anchored upon human natality. The paper, then, seeks to reach an understanding of the political meaning of natality in Arendt's work.

ESTHER SANGINÉS GARCÍA

La historia como camino a la dignidad. Ensayo sobre la filosofía de la historia en Ellacuría a 20 años de su asesinato

Para Ignacio Ellacuría lo que importa en la realidad misma no sólo es tener sentido sino “tener que tener sentido” la aparente redundancia forma un círculo de significados en los que se eslabonan todas las posibilidades y la gran responsabilidad que como seres humanos tenemos. La historia se presenta como el reino de la libertad en un proceso de liberación en el que se desarrollan las capacidades de los seres humanos y se abren para cada individuo las posibilidades de apropiación de esas capacidades. Es un camino de creación y libertad, dentro de las opciones viables en una época y en un cuerpo social. La historia es en primer término *transmisión tradente*¹ que actualiza las posibilidades, que pasan a ser realidad por opción y pasan a incorporarse por apropiación, la actualización de posibilidades junto con la transmisión tradente son dos categorías fundamentales de la historia, pero no la agotan ¿qué es lo que realmente ocurre cuando se da esa entrega de formas de estar en la realidad como proceso de posibilitación?

Las posibilidades dan paso a la vida humana y a la historia cuando se asumen como opción, cuando la opción es acción y la acción a su vez realización y por tanto creación de nuevas posibilidades, seguir el pensamiento de Ellacuría implica asumir el compromiso de iluminar más posibilidades, de optar por aquellas que éticamente nos parezcan mejores, de actuar en consecuencia. Pero también se nos alerta, pues existe la contraparte, con nuestras opciones, podemos cerrar posibilidades. La forma de concebir la historia como tradición tradente crea puentes para el diálogo, pues cada cuerpo social ha iluminado unas posibilidades y con sus acciones, ha realizado algunas y cerrado otras, conocer lo

que han iluminado y realizado otros cuerpos sociales nos ayuda a iluminar más nuestras opciones, compartir nuestras capacidades y asumir colectivamente los riesgos de asumir nuestra inteligencia sentiente para optar, actuar y realizar, con la cabeza, el corazón y el cuerpo entero, para que la *historia siga siendo el suceso de los modos de estar en la realidad*.

¹ tradente es una palabra inventada por Ellacuría con base en la propuesta de Baruch Spinoza: *Natura naturante*. Tradición tradente nos da la idea de una tradición tradicionalizada y tradicionante, esto es, que se va creando a sí misma sobre la base de lo existente y transmisión tradente incluye la parte biológica que por evolución como seres humanos hemos alcanzado. En sentido estricto es transmisión-tradición-tradente. En esto se incluye lo natural, lo social y todas sus posibilidades. No supe como traducirla.

History as a Path towards Dignity. An Essay on the Philosophy of History in Ellacuría, 20 Years after his Murder

For Ignacio Ellacuría what is important in reality as such is not only to have meaning but “having to have meaning”. This apparent redundancy forms a circle of meanings that engages all the possibilities and the great responsibility that we bear as human beings. History is presented as the kingdom of freedom in a process of liberation in which the human’s capacities are developed and possibilities to appropriate those capacities open up to each individual. This is a path of creation and freedom, within the boundaries of the viable options of an epoch and a certain social body. History is, first, a *tradente*¹ tradition which updates the possibilities that become reality through choice and are then incorporated through appropriation. The updating of possibilities together with the *tradente* tradition are two basic categories of history, but they do not exhaust it. What really happens when this giving of ways of being in reality as a process of possibilities takes place?

Possibilities open the path towards human life and history when they are taken as a choice; when the choice is action and when action, in turn, is realization and, therefore, the creation of new possibilities. Tracing Ellacuría’s ideas entails taking on the commitment to search for more possibilities, to select those that seem to us ethically better, and to act in consequence. However,

as the antithesis also exists, Ellacuría alerts us to the fact that we can close possibilities through our choices. By conceiving of history as a *tradente* tradition we create bridges for dialogue, as each social body has illuminated some possibilities and, through its actions, realized some while closing off others. Coming to know what other social bodies have achieved helps us to better grasp our own options, share our capacities, and collectively assume the risks of having a sentient intelligence that allows us to decide, act and achieve, with our heads, our hearts and our entire bodies, such that *history continues to be the succession of ways of being in reality*.

¹ *Tradente* is a Word coined by Ellacuría based on Baruch Spinoza's proposal of *natura naturante*. A *tradente* tradition thus gives us the idea of a 'traditionalized' and 'traditionalizing' tradition; that is, one that creates itself on the basis of that which exists, while *tradente* transmission includes the biological aspect that we have attained through our evolution as human beings. In the strict sense, this is transmission-tradition-*tradente*, and includes the natural, the social and all their possibilities.

SILVINA RODRIGUES LOPES

La extrañeza en común

El presente texto parte de un análisis de la institución literaria, en cuanto postulación del derecho de la literatura a decir todo —no sólo lo que no obedece a criterios previos, sino también lo que excede la representación—, y, al mismo tiempo, en cuanto ejercicio de una performatividad encarceladora. En la secuencia de ese análisis, se da especial relevancia a la tensión constitutiva de lo literario, que lo coloca en ruptura con las fuerzas estabilizadoras, presentándose así como oscilación entre silencio y significación, singularización y universalización. De ahí se sigue una argumentación en la cual se entiende que esa tensión es esencial al vivir “en común” y se constituye como su paradigma, movimiento ilimitado de conexiones y separaciones, condición de extrañeza sin el cual el mundo acabaría en el totalitarismo.

A Shared Strangeness

The starting point for this study is the literary institution, both as a postulate of literature's right to express everything and anything —not only that which fails to obey pre-existing criteria, but also that which exceeds representation—and, at the same time, an exercise in an imprisoning performativity. As the analysis unfolds, it bestows special relevance on the constitutive tension of the literary, which places it in a rupture with stabilizing forces, thus presenting itself as both an oscillation between silence and meaning and between singularization and universalization. The argumentation then continues to elucidate that this tension is essential to life “in common” and constitutes itself as its paradigm, unlimited movement of connections and separations, a condition of strangeness without which the world would end in totalitarianism.

RICHARD THEISEN SIMANKE

Metapsicología de la representación: fundamentos del psicoanálisis freudiano y las ciencias de la mente contemporáneas

Este artículo expone las opiniones/nociones y los principales resultados de una investigación dentro de los cimientos/fundamentos del psicoanálisis freudiano, entendidos como una investigación natural programada de los campos de la psicología. Desde este punto de vista, ciertos puntos de convergencia entre Freud y otros programas de investigación contemporáneos —en este caso, ciencias cognitivas— comparten los mismos objetivos y la misma orientación general hacia una reconfiguración de la psicología como una ciencia natural de la mente.

The Metapsychology of Representation: Foundations of Freudian Psychoanalysis and the Contemporary Sciences of the Mind

This paper presents the general conceptions, and principal results, of an investigation into the foundations of Freudian psychoanalysis, understood as

a naturalistic research program in the field of psychology. From this standpoint, it sketches certain points of convergence between Freud and other contemporary research programs—the cognitive sciences, for instance—which share the same objectives and the same general orientation towards a reconfiguration of psychology as a natural science of the mind.

PATRICK A. E. HUTCHINGS

Realismo, surrealismo y celebración: las obras pictóricas de Alex Colville en la colección de la Galería Nacional de Canadá

En este artículo publicado en 1966, Patrick A.E. Hutchings describe la obra plástica de Alex Colville (1920), pintor canadiense, como portadora de una *preocupación por lo actual y por la vida como es*. El autor relaciona la noción de arte a la noción de celebración y considera que es justamente lo que hace Colville en sus obras, celebrar la vida cotidiana de la gente de clase media de una sociedad democrática. Así, la obra de Colville debe comprenderse no en términos de realismo (como una foto de cámara *Kodak*) ni de surrealismo (subjetividad delirante e incomprensible), sino como celebración de la vida cotidiana. A casi cincuenta años de su publicación, la perspectiva del autor sigue siendo acertada. La obra de Colville es una invitación a reflexionar acerca de la realidad y de la condición humana.

Resumen escrito por la traductora, Hélène Trottier.

Realism, Surrealism and Celebration: The Paintings of Alex Colville in the Collection of the National Gallery of Canada

In this article published in 1966, Patrick A.E. Hutchings describes the plastic work of Alex Colville (1920), a Canadian painter, as an image of “concern for the present time and for life as it is”. The author links the concept of art to the notion of celebration, considering that this is precisely what Colville develops

through his work: the celebration of the ordinary life of middle class people in a democratic society. Thus, Colville's work must be understood not in terms of realism (like a snapshot taken with a *Kodak* camera), or surrealism (a delirious and incomprehensible subjectivity) but, rather, as a celebration of daily life. Some fifty years after its publication, the author's perspective remains accurate. Colville's work is an invitation to meditate on reality and the human condition. (Abstract written by the translator, H el ene Trottier.)

IÑAKI D IAZ BALERDI

Patrimonio cultural y variables de emotividad: museos y procesos de identificación de la memoria objetual

En el presente artículo, una vez establecidas dos clasificaciones acerca del público que acude a los museos y de la actitud ante ellos de la ciudadanía —potencial y real en el primer caso; hostil, indiferente y favorable, en el segundo—, se parte del supuesto de la “congelación” que conlleva exponer un objeto en un museo, con la correspondiente pérdida de emotividad que ello entraña, al descontextualizarlo del lugar al que estaba destinado y al someterlo a unos pretendidos criterios de racionalidad y objetividad dictados por los especialistas. De un lado, son estos, entonces, los encargados de decidir qué es un patrimonio, qué objetos deben ser conservados y exhibidos y cómo deben ser socializados, desde una actitud hacia el ciudadano no exenta de paternalismo; de otro lado, el museo se hizo eco de las nuevas est ticas exhibiendo todo tipo de objetos y, al mismo tiempo, se convirtió en una galería de consumo. Se impone, por tanto, una nueva visión del museo en cuya gestión y concepción sea escuchada la voz y la opinión del ciudadano y su participación activa haga que el patrimonio cultural sea algo vivo y sentido como propio.

Cultural Patrimony and Variables of Emotionality: Museums and Processes of Identification of Objectual Memory

After establishing two classifications regarding the public that visits museums and citizens' attitudes towards them —potential and real in the first case; hostile, indifferent and favorable, in the second— this essay begins by assuming the “freezing” implicit in exhibiting objects in museums, with the resulting loss of the emotionality that results from pieces being decontextualized from the place to which they pertain through subjection to certain supposed criteria of rationality and objectivity dictated by specialists. On the one hand, the latter are entrusted with the task of deciding what patrimony (heritage) is, what items should be conserved and exhibited, and how they should be socialized, from an attitude towards the citizenry that is by no means free of paternalism. On the other, museums echo the new aesthetics by exhibiting all kinds of objects, while simultaneously being transformed into galleries of consumption. In this way, a new vision of museums is imposed, in which the voice and opinion of the citizenry are heard during the conception and negotiations, while their active participation brings the cultural patrimony to life, so that people can feel it as their own.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO XI, No. 22, JULIO 2010

COLABORADORES

LUIS VILLORO TORANZO

Es Profesor Emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Colegio Nacional de México. De sus obras relacionadas con México destacan: *Los grandes momentos del Indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950; *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1953; *En México entre libros, Pensadores del siglo XX*, México, FCE, 1995; *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998; *De la libertad a la comunidad*, México, Ariel-ITESM, 2001; *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.

AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ

Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y catedrática de Filosofía del IES “Padre Feijoo” de Gijón. Sus investigaciones están centradas en la Historia de la Filosofía con perspectiva de género y en la coeducación.

Es autora de: *Aspasia* (1997); *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía de Platón* (1999); *Hipatia* (2002); *Mujeres, varones y filosofía. Historia de la Filosofía. 2º de Bachillerato* (2009).

Coautora de: *Unidades Didácticas Coeducativas* (1994); *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía Antigua* (1994); *Filosofía, cultura y diferencia sexual* (2001); *Unidades Didácticas Coeducativas II* (2003); *Ni ogros ni Prin-*

cesas. *Guía para la educación afectivo-sexual en la ESO* (2007); *Feminismo y multiculturalidad* (2007).

Asimismo ha escrito en numerosos artículos sobre coeducación en general y sobre la enseñanza de la filosofía con una perspectiva coeducativa. Algunos de ellos son: “Mujeres y filosofía clásica” en *Filosofía, cultura y diferencia sexual* (coordinadora: Rubí de María Gómez), Méjico (2001). “Feminismo Filosófico. Lo que tenemos y lo que nos queda” La Habana, Universitaria Cujae, 2002 (cd-Rom). “Educación afectiva y sexual en los centros de Secundaria: Consentimiento y coeducación”, *Labrys, estudios feministas* (2006).

LUISA POSADA KUBISSA

Doctora en Filosofía y Profesora Titular del Departamento de Filosofía IV de la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte Teoría del Conocimiento y Teoría y Crítica Feministas. Pertenece al Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM, y ha sido directora del Título Propio «Magister en Estudios de las Mujeres» de la Universidad Complutense de Madrid entre 2005 y 2008. Entre sus publicaciones destacan los libros *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados* (Madrid, Horas y horas, 1998); *Celia Amorós* (Madrid, Editorial del Orto, Biblioteca de Mujeres, 2000); *Razón y Conocimiento en Kant* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2008); *Sexo, vindicación y pensamiento. Apuntes de teoría feminista* (Madrid, Huerga y Fierro, en prensa); *Feminismo y Multiculturalismo* (co-edición con Celia Amorós, Madrid, Instituto de la Mujer, 2007); y *Pensar con Celia Amorós* (co-edición con Marián López Fdez. Cao, Madrid, Fundamentos, 2010). En el marco de la teoría feminista y de la filosofía ha publicado numerosos artículos, así como colaboraciones en ediciones colectivas, además de participar en múltiples cursos, seminarios y proyectos de investigación en esta dirección.

ADRIANO CORREIA SILVA

Profesor de la licenciatura y la maestría en filosofía de la *Universidad Federal de Goiás* (Brasil) desde 2006, Adriano Correia se graduó en filosofía en la *Pontificia Universidad Católica de Campinas* en 2002. Desarrolla su investigación en las

áreas de la filosofía política, la ética, la historia de la filosofía, la filosofía del derecho y la estética, discutiendo principalmente las obras de Hannah Arendt, Michel Foucault, Immanuel Kant y Giorgio Agamben. Ha publicado, entre otros: *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política* (Forense Universitária, 2002), *Hannah Arendt e a condição humana* (Quarteto, 2006), y *Hannah Arendt* (Jorge Zahar, 2007). También ha organizado, junto a Mariangela Nascimento, *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro* (Ed. UFJF, 2009).

ESTHER SANGINÉS GARCÍA.

Estudió la licenciatura, la maestría y el doctorado en Sociología, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, trabajó como profesora titular “C” de tiempo completo en el Instituto Tecnológico de Celaya donde estuvo a cargo de diversos programas, entre ellos la coordinación del posgrado del Departamento de Ciencias Económico Administrativas, la coordinación del programa de desarrollo humano para profesores, la presidencia de la academia de ciencias económico administrativas por dos períodos consecutivos y fungió como responsable del proyecto de tutorías académicas. Ha presentado 12 ponencias en congresos de investigación internacionales, siete artículos en la revista *Pistas Educativas*, del Instituto Tecnológico de Celaya; ha publicado los libros: *Sociología de las Organizaciones* (El Orden Social, las Organizaciones y las Personas). Libro de texto, ITC. 1998, *Guía del estudiante para obtener el grado de Maestría en Ciencias en Administración y en Ingeniería Administrativa*. Celaya, ITC, 2004 (en coautoría con Manuel Chabolla Romero); *Las Cooperativas como micro y pequeñas empresas*, Celaya, ITC, 2005, *Guía de Aprendizaje: Metodología de la Investigación. SABES*, (Sistema Avanzado de Bachillerato y educación Superior), Guanajuato, 2005, *Guía de Aprendizaje: Proyectos de Investigación. SABES* (Sistema Avanzado de Bachillerato y educación Superior), Guanajuato, 2007. Estudió la Maestría en Filosofía de la Cultura, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

SILVINA RODRIGUES LOPES

Silvina Rodrigues Lopes, portuguesa, es profesora catedrática de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidade Nova de Lisboa. Su investigación se sitúa especialmente en el área de las teorías de la literatura, así como en la de las teorías del arte y la literatura en el siglo XX. Publicó, entre otros, los siguientes libros: *A Legitimação em Literatura*, *Aprendizagem do Incerto*, *Teoria da Desposseção*. *Literatura Defesa do Atrito*, *A Anomalia Poética*.

RICHARD THEISEN SIMANKE

Professor da Universidade Federal de São Carlos (São Paulo, Brasil), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia desta mesma Universidade. Autor, entre outros trabalhos, de *A formação da teoria freudiana das psicoses* (Loyola, 2009), *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação* (Discurso Editorial, 2002) e *Mente, cérebro e consciência nos primórdios da metapsicologia freudiana: uma análise do Projeto de uma psicologia (1895) de Freud – Volume 1* (EDUFSCar, 2007). Coordinador do Grupo de Trabalho Filosofia e Psicanálise da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), entre 2006 e 2008.

PATRICK AELFRED HUTCHINGS

Nacido en Wellington, Nueva Zelanda, tiene una Licenciatura en Literatura (Nueva Zelanda) y una Maestría en Arte (Oxford). Es profesor asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Melbourne. Ha impartido clases de Filosofía del Arte en la Universidad de Melbourne y en el Instituto Real de Tecnología de Melbourne. Es profesor en la cátedra de Arte John Power en la Universidad de Sydney. Ha sido profesor invitado de inglés en la Universidad de California; de filosofía y literatura en la Universidad de Edimburgo; e investigador al Colegio Birkbeck de la Universidad de Londres. Ha ofrecido conferencias en la Universidad de Western Australia y la Universidad Deakin en filosofía e historia de las ideas. Ha publicado en los campos de filosofía, literatura y estética. Es el editor de la revista *Sophia*, publicada por Springer, Dordrecht, en los Países Bajos.

IÑAKI DÍAZ BALERDI

Con estudios en las universidades de Salamanca, México D.F. (UNAM) y Madrid (Complutense), tras ejercer como técnico superior en el Museo de Bellas Artes de Álava, es en la actualidad profesor titular en el Departamento de Historia del Arte de la Universidad del País Vasco. Así mismo participa en distintos proyectos de investigación -sobre patrimonio y museología- y como profesor invitado en programas de postgrado nacionales y extranjeros.

Ha escrito libros y artículos sobre arte prehispánico mesoamericano (*Los felinos en la escultura azteca*, 1991; *Escultura azteca. Una aproximación a su estética*,) y, en el campo de la museología, es editor de *Miscelánea Museológica* (Universidad del País Vasco, Bilbao 1994) y autor de *La memoria fragmentada. Las paradojas del museo* (Ed. Trea, Gijón 2008), así como de diversos artículos publicados en revistas especializadas.

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.

DIPLOMADOS 2010-2011

Diplomado de Filosofía de la Educación, bajo la coordinación del Lic. Raúl Garcés Noblecía (noblecia@umich.mx), dirigido al público en general, los viernes de 10:00 a 13:00 horas, durante los meses de septiembre a diciembre de 2010, en la Facultad de Filosofía.

Diplomado de Filosofía de la Historia, en su sexta promoción, mismo que se impartirá en los meses de septiembre de 2010 a enero de 2011, bajo la coordinación del Dr. Eduardo González Di Pierro (dipierro@umich.mx), dirigido al público en general, los martes de 11:00 a 14:00 horas, en la Facultad de Filosofía.

Argumentación y Lógica, bajo la coordinación del profesor Mario Alberto Cortez Rodríguez (macortez@umich.mx), en la Facultad de Filosofía, los jueves de 10:00 a 14:00 horas, de agosto de 2010 a enero de 2011.

La idea del tiempo, con el Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo como coordinador, mismo que daría inicio en el mes de agosto 2010 y culminaría en julio de 2011, los días viernes de 10:00 a 14:00 horas, en el Auditorio.

Incluir colofón